

JULIE BOIVIN

**LES TRANSFORMATIONS POST-MODERNES
DE L'AMOUR CONJUGAL
EN OCCIDENT**

**Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

**Département de sociologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC**

MAI 1997

© Julie Boivin, 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-25220-5

Canada

RÉSUMÉ

Ce travail de recherche macrosociologique vise à cerner les transformations socio-historiques de l'amour conjugal dans les sociétés occidentales, de Tristan et Iseut à aujourd'hui. Plus précisément, cette thèse trace les contours des représentations contemporaines de l'amour conjugal. L'hypothèse prédit que le lien amoureux est représenté dans la post-modernité non seulement comme un lien de dépendance, mais aussi comme un problème. Les représentations de l'amour dans la société contemporaine sont tissées par le roman Harlequin (la quête amoureuse), un discours thérapeutique (le besoin amoureux), un discours sociologique (le pouvoir amoureux) et un discours biologique (l'énergie amoureuse). L'analyse des quatre figures contemporaines confirme l'hypothèse et souligne les tendances des sociétés contemporaines qui, préoccupées d'autonomie et d'indépendance, semblent vouloir conjurer la dépendance nécessaire à la vie individuelle et sociale.

RÉSUMÉ

Les repères sociaux (religieux, politiques, communautaires, symboliques) ayant été désertés, sur qui ou sur quoi l'individu contemporain peut-il se reposer, s'appuyer? A cette question, la société contemporaine répond: appuies-toi sur tes forces et capacités personnelles. La question explorée dans cette thèse est celle-ci: comment la société post-moderne transforme-t-elle le lien amoureux ou à tout le moins la façon de l'envisager, de le penser? L'hypothèse pose que les discours contemporains de et sur l'amour envisagent l'amour sous l'angle de la dépendance comme problème à résoudre.

Le but de ce travail est de mieux comprendre les représentations contemporaines de l'amour à la lumière des amours pré-romantiques (tradition) et romantiques (modernité) et plus spécifiquement à repérer les façons dont les sociétés occidentales post-modernes se représentent le lien amoureux. La perspective historique développée ici permet de rendre compte de la méthodologie utilisée: les figures traditionnelle (Tristan et Iseut), moderne (le romantisme) et post-moderne émergent au fil de l'analyse qui se concentre, pour la période contemporaine, sur les écrits des années quatre-vingt.

Quatre champs discursifs sont analysés: le roman Harlequin dont l'analyse révèle une conception de l'amour comme quête, la sociologie d'inspiration nord-américaine et le féminisme qui le voient comme pouvoir, la psychologie clinique quant à elle définit l'amour comme besoin et le discours des sciences de la nature le présente comme une énergie. L'analyse de ce matériau est effectuée selon quatre dimensions: l'objet de ces discours, la mécanique amoureuse, les acteurs du rapport amoureux et l'idéal amoureux préconisé. Les résultats révèlent que la post-modernité, s'interrogeant sur les modalités de la dépendance, tend à vouloir la conjurer plutôt que de l'envisager comme une dimension nécessaire à la vie individuelle et sociale. En ce sens, les discours contemporains s'inscrivent dans la vulgate post-moderne qui renvoie l'individu à lui-même et à lui seul.

*A force de parler d'amour, l'on devient amoureux.
Pascal, Pensées et opuscules.*

AVANT-PROPOS

Je tiens à remercier le fonds pour la Formation des chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) pour l'aide financière accordée lors des trois premières années consacrées à ce travail.

Des parents et amies m'ont fait don à la fois de leurs compétences professionnelles et linguistiques. Je veux remercier chaleureusement mes parents Thérèse L'Heureux et Jean-Roch Boivin, ma soeur et mon frère, Sylvie Boivin et Dominique Boivin et mes amies Lucette Laquerre et Carole Lazure. Ils et elles ont entièrement révisé la version finale de cette thèse.

Je tiens enfin à exprimer ma profonde reconnaissance à mon directeur de thèse, M. Henrique Urbano, pour la liberté de penser qu'il a encouragée et permise, pour sa remarquable générosité ainsi que pour sa capacité peu commune à entretenir le plaisir intellectuel. De telles conditions ont fait en sorte que jamais le travail de la thèse n'a été un fardeau.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	i
TABLE DES MATIERES	ii
INTRODUCTION	1

1ère partie

AVÈNEMENT DU COUPLE AMOUREUX ET DEVENIR CONTEMPORAIN: FONDEMENTS HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES

CHAPITRE 1	FRÉQUENTATIONS ET MARIAGES DANS LES SOCIÉTÉS D'ANCIEN RÉGIME: DE LA FAMILLE AU SENTIMENT DE FAMILLE	
1.1	L'église, l'État et le mariage	11
1.2	Avant l'amour: unions et fréquentations	14
1.2.1	Les "coutumes de fréquentation"	14
1.2.2	La liberté de choix du conjoint	16
1.2.3	Le mariage	17
1.3	Formation du sentiment de la famille	23
1.4	Formation de la famille conjugale	30
1.5	L'amour pré-romantique: Tristan et Iseut	34
CHAPITRE 2	L'AMOUR MODERNE	
2.1	L'amour comme fondement de l'identité	42
2.2	L'amour...à trois	46
2.3	Naissance de l'amour moderne	48
2.4	L'amour romantique comme figure de l'amour moderne	50
2.5	Formation du couple amoureux ou institutionnalisation de l'amour	60
2.6	L'amour pré-romantique et romantique: en résumé	66

CHAPITRE 3	LA SOCIÉTÉ POST-MODERNE	
3.1	La post-modernité succède à la modernité	72
3.2	Le rapport au sujet: individualisme et narcissisme	82
3.3	Le miroir éclaté: Identité et culture psychologique	92
3.4	Le rapport au symbolique: le culte du corps	98
3.5	Le règne de l'éphémère: le rapport au temps	103
1ère PARTIE: RÉSUMÉ ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE.		108

2ème partie

LES FIGURES POST-MODERNES DE L'AMOUR CONJUGAL

CHAPITRE 4	L'AMOUR-PASSION AU BANC DES ACCUSÉS: LA RÉVOLUTION SEXUELLE.	111
CHAPITRE 5	LA QUETE AMOUREUSE	
5.1	Objet du discours Harlequin	123
5.2	La mécanique amoureuse dans le roman Harlequin . . .	130
5.3	Les Acteurs du roman Harlequin	135
5.3.1	L'Héroïne	135
5.3.2	Le Héros	137
5.3.3	Les Tiers	139
5.4	L'idéal amoureux	141
5.4.1	L'idéal féminin et l'idéal masculin	142
5.4.2	Une relation inconditionnelle et pérenne.	144
5.5	L'amour dans le roman Harlequin: en résumé	146

CHAPITRE 6

LE POUVOIR AMOUREUX

6.1	L'objet: l'échange conjugal	150
6.1.1	Le couple comme marché d'échange de ressources . .	150
6.1.2	L'échange inégal: le féminisme et l'amour	156
6.2	La mécanique amoureuse: les modalités d'attribution du pouvoir conjugal	162
6.2.1	Les sources individuelles du pouvoir conjugal	162
6.2.2	Les sources interpersonnelles du pouvoir conjugal	164
6.2.3	Les sources sociales du pouvoir conjugal	167
6.3	Les acteurs: des individus intéressés et engagés dans une relation de pouvoir	176
6.3.1	Des individus intéressés	176
6.3.2	Une relation de pouvoir	177
6.4	L'idéal conjugal: l'égalité amoureuse	180
6.5	Le pouvoir amoureux: en résumé	185

CHAPITRE 7

LE BESOIN AMOUREUX

7.1	L'objet du discours: la satisfaction des besoins affectifs	190
7.2	La mécanique amoureuse: l'acquisition des habiletés amoureuses	193
7.2.1	Le fonctionnement des relations amoureuses	193
7.2.2	L'apprentissage de l'amour	198
7.3	Les acteurs: des individus engagés dans une relation d'équipe	200
7.3.1	L'individu comme être de raison	201
7.3.2	Une relation d'équipe	203
7.4	L'idéal amoureux: une relation psychologiquement saine	206
7.5	Le besoin amoureux: en résumé	210

CHAPITRE 8

L'ÉNERGIE AMOUREUSE

8.1	L'objet: les échanges biochimiques	215
8.2	La mécanique amoureuse: le jeu des composantes biologiques dans l'état amoureux	217
8.3	Les acteurs: un mâle, une femelle et un organisme . . .	224
8.4	L'idéal amoureux: l'équilibre bio-affectif	225
8.5	L'énergie amoureuse: en résumé	230
LES FIGURES DE L'AMOUR CONJUGAL: VUE SYNOPTIQUE.		233
CONCLUSION		237
BIBLIOGRAPHIE		247

Liste des tableaux

- Tableau 1 Les figures de l'amour conjugal: Tradition et Modernité**
- Tableau 2 La quête amoureuse: les dimensions de la figure Harlequin**
- Tableau 3 Le pouvoir amoureux: les dimensions de la figure socio-féministe**
- Tableau 4 Le besoin amoureux: les dimensions de la figure psychologique**
- Tableau 5 L'énergie amoureuse: les dimensions de la figure biologique**
- Tableau 6 Les figures post-modernes de l'amour conjugal**
- Tableau 7 Figure post-moderne de l'amour conjugal**
- Tableau 8 Les figures de l'amour conjugal en Occident à travers l'Histoire**

INTRODUCTION

Dans un ouvrage controversé¹, Badinter écrit que l'amour est voué à disparaître et à être remplacé par la tendresse, l'affection, étant donné l'aplanissement des différences entre hommes et femmes. Dans une société où l'égalité des conditions brouille aussi les frontières entre les genres, on peut effectivement se demander "Que sont nos amours devenues"? Que sont-elles devenues à l'ère de l'économie de marché, de la consommation et de la culture de masse, des États techno-bureaucratiques et du post-féminisme? Cette ère nouvelle, dite aussi "post-moderne", ne peut pas ne pas produire un type inédit de rapport à soi et à autrui. Autrement dit, le mode d'existence d'une société marque la nature du lien interpersonnel et donc, du lien amoureux. Ce lien est-il et devrait-il être sous l'emprise totale de la raison comme le soutient une certaine idéologie contemporaine, est-il sous l'emprise du "moi" comme le prétend une autre ou encore contaminé par la logique économique dominante? Le lien amoureux hétérosexuel est-il menacé et voué à disparaître?

Poser ces questions, c'est déjà apercevoir la complexité du phénomène. C'est aussi s'imaginer qu'aurait existé un âge d'or de l'amour, une période idyllique au cours de laquelle les individus vivaient des amours passionnées, teintées d'interdits et de pudeurs attisant les désirs et parsemées de souffrances exaltantes, parentes du délire mystique. Vision nostalgique d'un temps révolu qui n'a d'ailleurs jamais existé...sauf dans la littérature. La vie courante était bien différente et les historiens qui se sont intéressés à la vie privée en savent suffisamment pour ne pas sombrer dans cette stérile nostalgie. Il y a

¹ É. Badinter, *L'un est l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1986.

toutefois un fond de vraisemblance dans cette perception des amours modernes, particulièrement aux XVIIIe et XIXe siècles, l'amour vécu supposant une certaine liberté, une certaine démocratie et un fort sentiment de son identité propre. Qu'en est-il exactement? La perception romantique des amours d'antan est-elle une simple vue de l'esprit ou correspond-elle à des pratiques sociales effectives? Une fois cela établi, nous pourrions nous demander en quoi elles ont changé. Comment se sont-elles transformées? Que s'est-il passé de la modernité à la post-modernité?

Ce questionnement est également nourri de préoccupations sociales relatives au mal de vivre contemporain et particulièrement du mal à vivre en couple, toujours vécu singulièrement. Que traduisent la croissance du taux de divorce, la baisse de la nuptialité et la chute de la natalité? Que veulent exprimer la montée de la violence conjugale, des meurtres conjugaux, ? Pourquoi tant de thérapies de toutes sortes, d'émissions de télévision et de radio consacrées aux multiples problèmes de tout un chacun, pourquoi tant de suicides, de dépressions, de toxicomanies? Bref, les signes du mal de vivre sont nombreux et ne caractérisent probablement pas tous notre époque. Cependant, ils expriment un désarroi propre à celle-ci, désarroi alimenté par l'idée selon laquelle l'individu est seul responsable de son destin. Plus qu'une idée, le face à face avec soi-même est le lot d'un nombre croissant d'individus vivant dans les sociétés post-modernes, celles-là même qui ont déserté les lieux traditionnels qui donnaient sens à la vie et qui formaient une espèce de havre de sûreté pour l'individu. La perte et l'absence de lieux où se reconnaître, se reposer et où des liens interpersonnels pourraient se tisser est un phénomène contemporain. Dans ce contexte, le lien amoureux devient une valeur centrale dans la vie de tous et le couple devient *le lieu* chargé de combler les besoins psychologiques et sociaux de l'individu. Enfin l'intimité, diront certains, tyrannies de l'intimité, clameront les autres!

La question initiale de cette recherche est la suivante: les repères sociaux (religieux, politiques, communautaires, symboliques) ayant été désertés, sur qui ou sur quoi l'individu contemporain pourra-t-il se reposer, s'appuyer? La société contemporaine répond: "Appuie-toi sur tes forces et capacités personnelles". La question explorée ici est celle-ci: comment cela transforme-t-il les rapports amoureux contemporains ou, à tout le moins, la façon de les envisager, de les penser? On peut croire qu'ils tendent à disparaître ou qu'ils ne se vivent qu'en fonction des besoins et des intérêts individuels; ce sont là des représentations courantes qu'on retrouve également dans les discours "savants" sur l'amour. On peut également penser que le lien amoureux, comme toutes les formes de liens interpersonnels d'ailleurs (liens amicaux, familiaux, professionnels, etc.), ne peut que subir les contre-coups des transformations sociales qui ont jalonné le XXe siècle et se redéfinir, cette fois-ci à la lumière de la redéfinition du rapport à soi. Pour l'instant, le lien interpersonnel est à repenser dans une société où les besoins de dépendance ne peuvent plus se vivre socialement. Vécus et comblés affectivement, les besoins de dépendance sont concentrés au sein du lien amoureux, ce qui charge ce dernier d'une mission inédite dans l'Histoire. C'est donc la dépendance qui posera problème dans les discours contemporains sur et de l'amour. Voilà l'hypothèse qui guidera notre parcours.

Nous voulons comparer, dans le temps, les façons de se représenter les rapports amoureux et de mettre en parallèle les modalités sociales du rapport à soi, à autrui et à la totalité et les modèles d'amour hétérosexuel proposés à chacune des époques. La période contemporaine constitue le moment d'étude privilégié puisque nous voulons dégager les façons spécifiques des sociétés occidentales à envisager le lien amoureux.

*

*

*

La perspective est donc résolument historique et macrosociologique. La saisie des grands ensembles exigeant toutefois la comparaison ou le contraste entre les cultures ou les époques, trois grandes périodes guident le découpage historique: l'orée de la modernité, avant que l'amour ne devienne la norme des unions entre hommes et femmes; au coeur de la modernité ou lorsque l'amour devient la condition première des unions, soit aux XVIIIe et XIXe siècles; et la post-modernité ou lorsque le modèle normatif est remis en question, soit à partir des années 1920-1930. De nombreux historiens ont déjà tenté de repérer les traces de la vie conjugale des époques antérieures, aussi procéderons-nous à une historiographie de la vie conjugale traditionnelle et moderne, travail peu original mais nécessaire à la compréhension des amours post-modernes. Ce travail occupe la première section alors que la deuxième section, plus originale cette fois, est consacrée à l'examen des façons dont les sociétés occidentales contemporaines disent, comprennent et expliquent l'amour.

Le parti-pris méthodologique est le suivant: la lecture en profondeur de romans Harlequin, d'ouvrages de psychologie populaire et d'ouvrages savants sur l'amour permet l'émergence d'une typologie des discours sur et de l'amour². Autrement dit, la typologie des rapports amoureux contemporains n'a pas été construite *a priori* comme il est de mise dans les travaux empiriques; elle s'est dessinée au fil de l'analyse. En fait, nous avons plutôt tenté d'identifier des cas de figures du rapport amoureux, soulignant ainsi le caractère exploratoire de ce travail. Cette recherche ne doit pas être vue comme une reconstitution de l'histoire de l'amour en Occident mais comme une tentative de retracer des *situations de l'histoire* comme le proposait J. Lacan à propos de

² Le discours "de" l'amour serait celui de l'amoureux à travers ses messages à l'être aimé, de l'individu exprimant ses désirs ou sa souffrance, de l'écrivain ou des poètes. Le discours "sur" l'amour est celui qui s'articule de l'extérieur de la relation amoureuse par tous ceux qui désirent parler du phénomène amoureux. Ainsi, le roman Harlequin ferait partie de la première catégorie alors que les écrits des psychologues, psychiatres, biologistes, médecins, sociologues, s'inscrivent dans la deuxième catégorie.

la technique psychanalytique. La compréhension et le sens des phénomènes sociaux peuvent alors émerger de leur genèse historique.

Les repères retenus pour la sélection du matériau d'analyse sont, d'une part, la période de publication des ouvrages (la décennie 1980 ou au tournant de celle-ci, soit 1978 à 1993, sauf pour les écrits féministes publiés sous l'essor du mouvement qui leur a donné prise, soit de 1949 à 1986) pour limiter la taille du corpus et, d'autre part, le principe de saturation des sources. Quatre dimensions guident l'analyse, dimensions dégagées de la section historiographique et retenues dans le but de mieux comprendre le sens des transformations historiques de l'amour conjugal. Ces quatre dimensions sont en premier lieu l'objet du discours sur ou de l'amour ou "de quoi parle-t-on", en second lieu la mécanique amoureuse ou l'explication du "comment ça fonctionne", en troisième lieu les acteurs du rapport amoureux ou "qui est impliqué" et en dernier lieu, l'idéal amoureux, c'est-à-dire les "devoir-être" et "devoir-faire" amoureux. Chaque ouvrage est donc analysé à partir de ces quatre dimensions. Les ouvrages et leur analyse selon les quatre dimensions sont par la suite regroupés sous quatre figures qui forment la seconde partie de cette thèse.

*

*

*

Par les temps qui courent, se consacrer à la réflexion - et donc de faire de la sociologie - apparaît comme un luxe pour plusieurs; les temps sont à l'action. Le luxe pourrait paraître d'autant plus insolent que l'objet de réflexion est l'amour. En ces temps où la "croissance" à laquelle il nous est permis d'assister est celle de la misère psychologique, sociale et économique, des travaux sur le lien amoureux pourraient donner à penser que la sociologie est franchement préoccupée par le superflu, l'inutile, le futile. Nous tenterons de démontrer la pertinence de la réflexion sur un des piliers de toute société: le lien

social, en mettant l'accent sur une forme particulière de ce dernier, le lien amoureux. Cette réflexion sociologique sur l'amour envisage donc de suivre les traces du lien amoureux en tant que modalité du lien social et des échanges non marchands. Étudier les formes du lien social ou l'une d'entre elles, c'est se préoccuper de ce qui structure la société et les rapports qu'elle abrite. En ce sens, la présente réflexion sociologique porte sur un des aspects fondamentaux de la vie sociale: le lien amoureux en tant que forme du lien social, ses transformations historiques, ses modalités, sa vigueur et les représentations contemporaines à son sujet. Cette précision limite l'étendue du présent ouvrage puisqu'il sera question d'amour dans la mesure où il a une connotation sociologique. "Les sentiments et les passions se manifestent dans des cadres préformés", écrit Lecercle et ce sont de ces cadres dont il sera ici question. Il ne s'agira donc pas d'émotion amoureuse ou de sentiment amoureux mais bien de modèles normatifs régissant un type particulier de lien social, le lien amoureux, envisagé comme modalité normative des échanges entre hommes et femmes. L'objet précis de cette étude consiste en l'examen de l'origine socio-historique de ce modèle conjugal fondé sur l'amour et de son devenir dans les sociétés occidentales contemporaines.

Une étude sociologique de l'amour nous plonge au coeur d'un paradoxe inévitable dans la mesure où il s'agit d'une des réalités sociales les plus intimes, les plus fondées subjectivement tout en étant partagée par l'ensemble du monde occidental. Paradoxale également, cette volonté d'expliquer ce phénomène, c'est-à-dire de vouloir ranger le fait individuel dans un cas général, de vouloir recourir à des catégories abstraites et générales alors que l'amour est d'abord et avant tout une expérience vécue singulièrement. Paradoxe enfin du fait que l'amour, fonctionnant essentiellement à l'irrationnel et au caché, soit ici objet d'un travail qui le rationalisera et participera de l'entreprise moderne et post-moderne de dévoilement et de désenchantement.

cependant pas l'ensemble de la thèse dont l'intuition fondamentale et l'inquiétude concomitante sont que les sociétés modernes ont sabré et persistent à le faire dans tout ce qui peut relier l'individu à l'ensemble social. Pour y parvenir, un arsenal de discours autonomistes (non seulement politiques, mais psychologiques, économiques, biologiques, etc.) a vu le jour et le champ amoureux n'y a pas échappé. Conjurant la dépendance, nos sociétés ont oublié que celle-ci est également nécessaire. Nier la dépendance ne peut qu'augmenter l'angoisse devant celle-ci et la seule façon de combattre cette angoisse, c'est de se donner.

PARTIE I

**AVÈNEMENT DU COUPLE AMOUREUX
ET DEVENIR CONTEMPORAIN**

FONDEMENTS HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES

Chapitre 1

Fréquentations et mariages dans les sociétés d'Ancien régime: de la famille au sentiment de famille

La perspective épistémologique au fondement de cette recherche suggère que la compréhension et le sens des phénomènes sociaux émergent de leur genèse historique. La compréhension des amours contemporaines - plus précisément des représentations de celles-ci - nécessite donc l'étude des transformations, mises en forme et contenus historiques du lien conjugal et de la place accordée au sentiment amoureux dans le couple. Si l'amour conjugal existe vraisemblablement depuis fort longtemps, l'amour comme condition *sine qua non* à la formation du couple est une invention moderne. Le repérage des moments marquants pour la famille et le couple s'avère ici nécessaire pour saisir la genèse de l'impératif amoureux au fondement de ceux-ci.

Les découpages historiques sont toujours risqués. En présentant une période (du XVe au XVIIe siècle pour prendre un repère rond qui correspond à l'entrée du monde occidental dans la modernité) dont les rapports entre hommes et femmes sont caractérisés par le fait que l'amour n'y ait pas figuré comme condition à leur union, on court en effet le risque de conforter un préjugé fort répandu selon lequel les conjoints d'autrefois menaient invariablement une vie de misère affective¹. Bien que ce regard sur la vie conjugale d'autrefois ne soit pas dénué de fondement, il mérite d'être nuancé. Les deux

¹ Voir notamment M.-O. Metral, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, qui écrit en p. 215 que "(...) l'amour semble absent de la vie conjugale (...)" sous l'Ancien Régime, ce qui est fort discutable et surtout peu nuancé. L'amour peut être absent des motifs des mariages sans l'être pour autant des vies conjugales particulières.

premiers chapitres seront donc consacrés à tracer un portrait, forcément incomplet, des règles et modes de fréquentation à cette époque (chap. 1), à partir des importants travaux historiques réalisés principalement par Flandrin, Ariès, Solé, Lebrun et Bruguière. Succédera l'examen des conditions sociales d'émergence du sentiment de famille (chap. 1) à partir encore une fois des travaux d'Ariès, conditions nécessaires à l'émergence historique de la famille conjugale. Nous serons alors à l'aube de la norme conjugale amoureuse qui s'imposera au cours des XVIIIe et XIXe siècles, moment du déploiement de la modernité (chap. 2).

1.1 L'Église, l'État et le mariage

Si le mariage ne repose pas sur un impératif amoureux, l'organisation familiale, par contre, repose tout entière sur le mariage chrétien. Jusqu'au XVIe siècle, l'Église détient le monopole en matière de législation du mariage. Ses grandes lignes de droit matrimonial avaient été définies au XIIe siècle. En 1563, elles étaient revues et corrigées par le Concile de Trente qui fit alors du mariage le septième sacrement (les autres étant le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction et l'ordre) et un acte public, refusant dorénavant de reconnaître les unions clandestines. Ces réformes visaient alors à répondre aux protestants qui contestaient la valeur sacramentelle du mariage et aussi à affirmer l'autorité de l'Église contre les exigences du pouvoir royal qui ne voulait reconnaître que les mariages auxquels les parents auraient accordé leur consentement. Le Concile de Trente proclame alors l'indissolubilité du mariage et impose de nouvelles conditions au mariage qui sont encore en vigueur aujourd'hui: publications des bans, présence de deux témoins, assistance du curé de la paroisse des conjoints et consignation de l'acte célébré dans un registre. De son côté, l'État cherchait lui aussi à contrôler les mariages en amplifiant bien souvent les exigences de l'Église. Par exemple, il demandait la présence de quatre témoins plutôt que deux. Il

demandait également que la cérémonie du mariage soit célébrée sur le parvis de l'église plutôt qu'à domicile. De plus, l'âge de la majorité au mariage fut distingué de l'âge légal de majorité et porté à 25 ans pour les femmes et à 30 ans pour les hommes.

Bien que la France n'ait pas reconnu les canons du Concile de Trente, le pouvoir royal reprit à son compte certains de ses principes et notamment celui de la nécessaire publicité du mariage. De plus, la législation royale exigea le consentement des parents, ce que le Concile s'était refusé à faire. Sur la liberté du mariage, L'État et l'Église ont vécu de fortes tensions entre les XVIe et XVIIIe siècles. En fait, l'Église a défendu pendant des siècles le principe de la liberté du mariage. Non pas liberté de choisir le conjoint, mais liberté de le refuser. Flandrin compare cette "liberté" avec celle de répondre "oui" ou "non" à une question référendaire. "Nous avons la liberté d'accepter ou de refuser une politique, non pas de faire celle que nous souhaiterions²." La défense de ce principe par l'Église avait pour but, outre la pérennité du mariage et ce, en dépit de la mort des parents qui avaient conclu ce dernier, d'éviter que des jeunes gens voués au célibat ecclésiastique ne s'engagent dans le mariage de façon irrévocable. Les jeunes époux disposaient donc des deux premiers mois du mariage pour le consommer. S'ils refusaient de le faire, ils devaient alors choisir l'état ecclésiastique. De son côté, l'État cherchait à renforcer le pouvoir parental au détriment de la liberté des enfants, à protéger l'autorité politique du père, reflet et support de l'autorité royale³. Ce père, également mari, possède toute puissance au sein de la maison. Son autorité se renforce d'ailleurs au fur

² J.-L. Flandrin, *Les amours paysannes (XVIe-XIXe siècle)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1975, p. 40.

³ Voir à ce sujet C. Dulong, *La vie quotidienne des femmes au grand siècle*, Hachette, 1984, p. 43. Voir également P. Petot, "La vie familiale sous l'Ancien Régime", dans *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Colloques Internationaux du CNRS, Paris, Editions du CNRS, 1955, p. 14.

et à mesure que les liens du lignage s'affaiblissent. Ce double mouvement servait directement les intérêts de la royauté. Pierre Petot écrit que:

En disloquant les lignages aristocratiques, elle (la royauté) se libérait d'entraves à son autorité et de causes de désordre. Mais, en renforçant les puissances maritale et paternelle, elle assurait l'ordre des familles nécessaire à l'ordre dans l'État. Nulle part l'idée n'est plus clairement exprimée que dans le préambule de la déclaration royale du 26 novembre 1639: "...les mariages sont le séminaire des États, la source et l'origine de la société civile, et le fondement des familles qui composent les républiques, qui servent de principes à former leurs polices, et dans lesquelles la naturelle révérence des enfants envers leurs parents est le lien de la légitime obéissance des sujets envers leur souverain⁴.

La famille moderne prenant forme à partir du XVe-XVIe siècle, nous assistons dès lors à une détérioration du statut de la femme dont la place est à la maison. A cet égard, Petot rappelle la lente dégradation de la situation de la femme dans le ménage, à partir du XIVe siècle, jusqu'à ce qu'elle devienne une "incapable" au XVIe siècle. Dès le XIVe, la femme mariée perd le droit qu'elle avait au Moyen-Age de suppléer à un mari absent ou fou. Ses actes doivent alors être autorisés par un juge. Au XVIe siècle, tous les actes non-autorisés par le mari ou par un juge sont nuls. D'où une situation où le mari exerce une sorte de "monarchie domestique". Dans ce contexte, les règles et modes de fréquentation sont pré-établis par la société. En voici un aperçu.

⁴ *Ibid.*

1.2 Avant l'amour: unions et fréquentations

Avant que l'amour ne s'impose comme impératif des unions, les familles et la communauté étaient chargées de veiller au déroulement des fréquentations et de négocier toute entente pouvant mener au mariage. Certains travaux historiques sont une mine d'information relative aux façons de faire des Européens entre les XVIe et XIXe siècles. Ils méritent donc d'être pris en considération. Pour ce faire, je ne rendrai compte des pratiques que dans la mesure où leur connaissance permettra la comparaison avec les pratiques ultérieures fondées sur l'impératif amoureux.

1.2.1 Les "coutumes de fréquentation"

Dans son étude déjà citée sur la vie des femmes au XVIIe siècle, Dulong regroupe sous quatre catégories les lieux de rencontre permettant aux jeunes gens et aux jeunes filles de la ville de se rencontrer. L'église semble avoir été le lieu de rencontre par excellence. Non pas pour y échanger des paroles, mais plutôt pour y échanger des regards, des signes et se faire voir. "On s'y parle des yeux et des mains, dit le P. Jean Adam, on y manie l'éventail plus que le chapelet; bref, "les dames sont obligées de se confesser d'avoir été à la messe", conclut Guez de Balzac dans une lettre relative à l'éducation de sa nièce⁵." En fait, l'église représente un espace de liberté pour des citadines qu'on considère déjà peu surveillées. La promenade, divertissement autorisé, constituait une seconde catégorie de lieux de rencontres. Tout comme l'église, la promenade ne permettait pas aux gens de se parler mais de se faire voir. La réunion de famille permettait également aux jeunes de se rencontrer. D'où l'importance traditionnellement accordée au "cousin". Une quatrième catégorie de lieux était enfin constituée, chez les citadins aisés, des bals ou concerts.

⁵ C. Dulong, *op.cit.*, p. 39.

Chez les paysans toutefois, les lieux de rencontres diffèrent sensiblement. Dans son ouvrage portant sur les amours paysannes du XVIe au XIXe siècle, Flandrin en repère principalement trois. Il y aurait d'abord eu la traditionnelle veillée, plus fréquente pendant l'hiver, qui pouvait réunir jusqu'à 50 personnes chantant et dansant. Alors que certaines veillées avaient le travail comme prétexte (telles les "mondées" de noix), d'autres n'avaient lieu que pour le simple plaisir d'être ensemble et de passer une longue soirée d'hiver. Les veillées étaient l'occasion d'échanges de signes entre filles et garçons. La fréquentation aux champs, tradition printanière, visait à célébrer le retour du printemps et des amours. Par groupe de quatre ou cinq, les jeunes gens partaient souvent en expédition pédestre (parcourant souvent de longues distances) rencontrer un groupe de quatre ou cinq bergères avec qui ils chantaient et dansaient. Enfin, les foires constituaient aussi une occasion de se rencontrer. On ne fait pas qu'y vendre et acheter grains et bestiaux. Les mères en profitent pour y mener leurs filles de quinze ans dans le but de les faire connaître, de les montrer. Outre ces lieux principaux, les rencontres pouvaient également avoir lieu au cours des pèlerinages et autres fêtes religieuses, ce qui faisait d'ailleurs l'objet de sévères dénonciations de la part des autorités ecclésiastiques.

Pour faire connaissance, et bien souvent avant même de s'être vus ou entrevus, les jeunes étaient sollicités et mis en contact par le biais d'un entremetteur. Selon Flandrin, leur existence témoignerait "(...) de la difficulté qu'on pouvait avoir à trouver un partenaire convenable pour se marier⁶." Les intermédiaires pouvaient être un parent, un ami, le curé, l'"apparieuse" ou encore le colporteur qui se promenait de village en village. Enfin, la durée des fréquentations était de deux à trois ans, estime Flandrin. On disait à l'époque "faire l'amour" pour ce que nous entendons aujourd'hui par "faire la cour".

⁶ J.-L. Flandrin, *op.cit.*, p. 110.

Après deux ou trois ans de cour, les fiançailles pouvaient être prononcées. Chez les bourgeois, les fiancés continuaient de se fréquenter en présence de leurs futures belles-mères alors que chez les paysans, les fiançailles marquaient à toutes fins pratiques le début de la vie conjugale.

1.2.2 La liberté de choix du conjoint

Dans ces conditions, il est difficile de voir clair à propos de l'épineuse question de la liberté de choix du conjoint. Les écrits à ce sujet ne sont pas très clairs, du fait de l'hétérogénéité des pratiques et de la difficulté de soutenir des certitudes. Il semble donc que les pratiques à cet égard aient beaucoup varié selon les régions et selon les classes sociales. Flandrin soutient pour sa part qu'il existe de nombreux témoignages issus des dossiers de dispense de parenté attestant de l'existence d'une marge de liberté certaine chez les paysans en ce qui a trait au choix du conjoint. Il soutient également que cette liberté s'exerçait davantage chez ces derniers que chez les nobles ou les bourgeois. Le mariage imposé sans la consultation des enfants, courant dans la noblesse et dans la bourgeoisie, aurait été chose exceptionnelle chez les paysans. Shorter s'accorde tout à fait avec Flandrin à ce sujet. Privilégiant l'explication économiste (avènement du capitalisme = individualisme économique = égoïsme culturel = désir d'être libre) pour rendre compte du désir de liberté, l'intériorisation des règles du marché aurait d'abord affecté les "classes inférieures" puisqu'elles formaient le prolétariat. Quant aux agents des classes supérieures et bien qu'eux aussi animés par ce désir de liberté, ils seraient restés fidèles aux valeurs traditionnelles "(...) parce que leur besoin de garantir le lignage excluait a priori la possibilité d'expérimenter les styles de vie neufs ou de suivre les mouvements du coeur sans laquelle l'exploration de soi était impossible⁷."

⁷ E. Shorter, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977, p. 320.

Quant aux valeurs rattachées au choix du conjoint dans la culture paysanne, elles se résument à trois: vertu, beauté et argent. Si la vertu représente une valeur incontestée, il n'en est pas de même des deux autres. Flandrin cite de nombreux proverbes paysans mettant les garçons en garde contre les risques de choisir en fonction de critères esthétiques (une belle femme attire des ennuis; la beauté cache tous les vices; elle ne sert à rien et, de toute façon, ne saurait durer). Pourtant, tout comme pour l'argent, garçons et filles s'opposaient à leurs parents quant à l'importance à leur accorder. Il semble qu'ils y aient été plus sensibles. Toutefois, la règle d'endogamie sociale empêchait une jeune fille "humble" de choisir un homme riche et le jeune paysan n'aurait jamais voulu être au service d'une femme riche. Inversement, les riches devaient à tout prix éviter les mésalliances et protéger le patrimoine familial chèrement acquis par les ancêtres.

1.2.3 Le mariage

Contrairement aux idées préconçues largement véhiculées quant aux mariages précoces des siècles antérieurs, Lebrun rapporte que les femmes se mariaient autour de 25-26 ans dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles alors que pour les hommes, l'âge moyen atteignait 27-28 ans⁸. De plus, cette tendance au mariage tardif aurait été commune aux citadins et aux ruraux, jusqu'au XIXe siècle.

Une règle importante et fortement respectée chez les paysans présidait aux mariages: l'endogamie, c'est-à-dire l'obligation d'épouser un membre de sa propre communauté ou village (on parle alors d'endogamie géographique) ou

⁸ F. Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 1975, pp. 31-32. Ces données sont confirmées par J. Solé, *L'amour en Occident à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 18. Solé souligne par ailleurs que les colonies faisaient exception. Les Canadiennes de la Nouvelle-France se mariaient en moyenne à 22 ans alors que les Brésiliennes étaient mariées autour de 15 ans.

encore de sa condition socio-économique (endogamie sociale). Dulong rapporte qu'au XVII^e siècle, on ne devait pas aller chercher parti à plus de dix kilomètres de sa résidence. La règle d'endogamie (ici géographique) était donc très forte. Flandrin cite à ce sujet une série de proverbes insistant sur l'impossibilité de bien connaître quelqu'un qu'on n'a pas vu grandir au village et sur les risques de se lier à un étranger. En voici quelques-uns tous plus savoureux les uns que les autres⁹:

- qui se marie chez soi boit à la bouteille (= voit ce qu'il boit)
- qui se marie au loin boit à la bouteille clissée (= n'y voit rien)
- qui se marie au loin trompe ou est trompé
- qui prend la fille du voisin en connaît tous les défauts
- on est plus fort sur son terrain (lire: hors de chez soi, on est en position d'infériorité)
- en pays étranger les vaches battent les boeufs (lire: hors de chez toi, tu trouveras des femmes mal dressées)

Dans les petits villages isolés, l'endogamie avait pour résultat d'exiger que presque tous les mariages soient prononcés avec dispense de parenté. L'importance de la dot semble avoir renforcé la valeur de l'endogamie. La dot d'une paysanne étant rarement de l'argent mais une bête, de la terre, des prés ou des vignes, il devenait dès lors inconcevable que le patrimoine familial soit amputé au profit d'un étranger, d'autant plus que ce dernier ne contribuerait pas à assumer le fardeau fiscal de la paroisse. Les garçons de la communauté exerçaient de surcroît une forte pression pour que les filles se marient avec quelqu'un du village. Une dot passée aux mains d'un étranger était une dot qui leur échappait et qui augmentait le risque pour les moins fortunés de rester célibataires. Aussi, les garçons se regroupaient-ils pour assurer la défense de leurs intérêts. Ils avaient la responsabilité de l'organisation des fêtes collectives, ils jouaient le rôle d'arbitres lors de conflits entre jeunes gens et avaient

⁹ *Ibid.*, p. 140.

pour fonction de défendre l'honneur du village et de faire respecter les moeurs traditionnelles. Ainsi, ces "garçons de paroisse" ou "bachelleries de valets" pouvaient-ils aller jusqu'à empêcher les étrangers de courtiser les filles de leurs villages. En guise de punition aux filles qui transgressaient la règle endogamique, ils organisaient des "charivaris", imposaient de sérieuses vexations au futur époux ou encore attaquaient l'honneur de la jeune fille. Lorsque la règle endogamique était respectée, les mariages pouvaient être célébrés en toute tranquillité.

Les raisons acceptables de se marier étaient d'abord et avant tout le désir d'avoir des enfants. La littérature évoque pourtant une signification différente du mariage selon les milieux. Chez les plus pauvres, on s'unissait pour affronter à deux les misères de l'époque, encore plus misérable pour un et surtout pour une célibataire. Quant aux mieux nantis, ils se mariaient pour renforcer et multiplier le patrimoine (prolonger la lignée et le nom) et le réseau d'assistance mutuelle. A ce sujet, Flandrin écrit que "Dès l'origine, le mariage a eu pour fonction de créer des liens de parenté entre les hommes pour cimenter la société humaine¹⁰." Mariages de convenances, ceux des nobles et des bourgeois unissaient la plupart du temps deux étrangers chargés de fonder un foyer socialement et économiquement équilibré. A ce propos, Montaigne avait établi, dès la fin du XVIe siècle, sa philosophie conjugale fondée sur la nécessaire séparation entre le choix raisonnable et les troubles de l'amour.

Quant aux raisons moins acceptables du mariage, ce sont par exemple la beauté de l'un ou l'autre des conjoints ou encore le désir d'acquérir des richesses. Ce ne sont pas là des raisons inacceptables pour se marier, ce sont plutôt des raisons moins légitimes, moins sanctionnées socialement. Bien sûr,

¹⁰ J.-L. Flandrin, *op.cit.*, p. 27.

on ne peut en quelques lignes faire toutes les nuances qui s'imposent en ce qui a trait aux motifs des mariages. Cette trop schématique mise en scène vise plutôt à mettre en relief l'absence d'une raison aujourd'hui devenue indispensable aux unions: l'amour. Non que l'amour n'ait existé, mais il ne représentait pas alors un impératif et encore moins une norme explicite régissant les unions.

Dans son livre sur les amours paysannes d'autrefois, Flandrin soutient que le mariage dit à cette époque "d'inclination" était plus facile et plus courant chez les paysans que chez les nobles et les bourgeois. Solé est également d'avis que les paysans aient pu échapper au "formalisme informel des établissements de convenance". Une autre lecture, sceptique à l'égard des amours paysannes, émet l'idée catégorique selon laquelle:

(...) le mariage populaire des siècles passés était en général dépourvu d'affection, ne devait sa cohésion qu'à des considérations de propriété et de lignage; que les dispositions que prenait la famille pour s'acquitter de la tâche de vivre atténuait cette froideur en réduisant à un minimum absolu le risque de face à face entre époux, et que cet isolement affectif était obtenu par la très stricte démarcation entre les tâches et les rôles incombant à l'un et l'autre sexe¹¹.

Cette position, Shorter la démontre à l'aide d'écrits de médecins, de proverbes et de rapports administratifs. Les liens entre époux auraient été de nature beaucoup plus économique et utilitaire qu'affective. Le rôle de subordonnée de la paysanne témoignerait, selon Shorter, de l'inexistence d'amour romanesque. Par exemple, la femme mange après l'homme, jamais à sa table, elle marche toujours derrière lui, etc. Autre exemple de la valeur économique et utilitaire d'une épouse paysanne: un paysan préférera faire

¹¹ E. Shorter, *op.cit.*, p. 71.

soigner sa vache plutôt que sa femme. Si cette dernière meurt, elle sera de toute façon remplacée par une plus jeune avec sa dot en sus. Lebrun est également de ceux qui pensent que l'amour occupait bien peu de place dans les mariages d'Ancien Régime. Selon lui, le mariage était alors considéré comme une affaire d'intérêt d'abord, puis très secondairement comme une affaire de sentiment. L'opposition entre Flandrin, qui supporte l'idée de l'existence assez répandue des mariages d'inclination chez les paysans, et Shorter ou Lebrun n'est en fait qu'apparente. En fait, Flandrin examine surtout les comportements des XVIIIe et XIXe siècles alors que Lebrun et Shorter observent les pratiques antérieures au XVIIIe siècle.

Malgré tout, il est aisément concevable que le mariage d'inclination ait été une pratique d'exception pendant de nombreux siècles et ce, même chez les paysans. Leurs proverbes dénotent une conception de l'amour comme folie¹²:

- amour de set raison garder (XIIIe siècle)
- de fol amour ne vient que mal (XVIe siècle)
- donne-le moi amoureux, je te le rendrai ruiné (Provence)
- caresse d'amoureux, rêverie de fiévreux (Provence)
- le bas fait perdre le haut (Catalogne)
- affection aveugle raison (XVIe siècle)

Et Flandrin d'en citer trois pages entières. Quant à la chanson populaire, elle était triste et évoquait presque toujours l'amour et les plans de mariage contrariés par les parents. On peut y déceler un idéal de mariage amoureux s'opposant à la réalité du mariage d'intérêt. L'amour a existé certes, mais il n'a pas constitué une raison déterminante pour la vie conjugale. D'ailleurs, celle-ci ne représentait pas un choix mais un devoir. Aussi, les siècles derniers ont-ils connu leur lot de violence conjugale. Dulong rapporte qu'au XVIIIe siècle, la

¹² Tirés de J.-L. Flandrin, *op.cit.*, p. 89.

femme mariée, légalement assimilée à l'enfant mineur, pouvait être "corrigée", d'autant plus que les brutalités ne pouvaient justifier l'abandon du domicile conjugal, à moins de sévices corporels visibles et graves. Les procès en séparation étudiés par Dulong révèlent cette dure réalité. "On traînait sa femme par les cheveux, on la frappait à coups de poing, à coups de pied, de bâton, de corde à noeuds, de bûche, de pelle. [...] Aux sévices s'ajoutaient les menaces de mort et les insultes: diablesse, foutue, enragée, sorcière, ribaude, chienne, bougresse, charogne (...) ¹³". A cela, il nous faut ajouter que l'époux adultère ne risquait que des dommages matériels alors que l'épouse adultère pouvait être assassinée par son mari sans qu'aucune peine ne soit infligée à ce dernier. Quant aux moyens de mettre fin au malheur conjugal, la femme du XVIIe siècle pouvait recourir soit à l'annulation pour cause d'impuissance du mari (ce qui a dû être assez rare), soit la séparation. Toutefois, la séparation pouvait être prononcée pour des motifs d'adultère, principalement, mais aussi pour hérésie et sorcellerie (bien que ce soient le plus souvent des femmes qui aient été taxées de la sorte). Il était alors de bon ton que les femmes séparées se retirent, comme les veuves, dans un couvent. Il semble par contre que beaucoup de femmes ne se soient pas pliées à cette exigence plus ou moins rigide. Notons également que des séparations de fait non sanctionnées par la loi échappaient à la répression.

Une dernière remarque s'impose pour terminer ce portrait de la vie conjugale d'autrefois. Contrairement à nos croyances voulant que les couples d'autrefois aient été unis pour la vie, les mariages étaient le plus souvent interrompus par le décès de l'un ou l'autre des conjoints. Lebrun rapporte qu'à Crulai, par exemple, au XVIIIe siècle, le décès d'un des conjoints survenait pour 37% des unions après moins de dix ans de mariage alors que ce taux atteignait 51,5% lorsque la période d'observation s'étend jusqu'à 15 ans. A cela s'ajoute

¹³ C. Dulong, *op.cit.*, p. 63.

un aspect important de la mortalité adulte, soit la surmortalité féminine entre 25 et 40 ans, reliée à l'accouchement.

La vie conjugale du XVIe au XIXe siècle ne supposait donc pas de liens amoureux mais l'amour existait et a joué avec le temps un rôle grandissant. Cette lente percée du sentiment amoureux s'est d'ailleurs effectuée en lien étroit avec la montée du sentiment de la famille et la formation de la famille conjugale. L'Occident donne naissance à la famille moderne.

1.3 Formation du sentiment de la famille

Avant même d'envisager qu'un couple puisse s'unir par amour, encore faut-il que se soit historiquement mis en place non seulement la famille conjugale mais ce que Philippe Ariès a nommé le "sentiment de la famille" dont il retrace le développement dans son très beau livre L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime¹⁴.

S'appuyant sur l'iconographie du Moyen-Age jusqu'au XVIIIe siècle ainsi que sur un gigantesque déploiement de documents d'époque, Ariès suit pas à pas la montée du sentiment de la famille. Formé autour de la famille conjugale, elle-même composée des parents et des enfants, le sentiment de la famille se serait manifesté au moment où la famille a commencé à se centrer sur l'enfant. Sentiment de l'enfance et sentiment de la famille ne peuvent être dissociés et toute la démonstration d'Ariès relativement à la naissance et au développement de l'un et l'autre est soutenue par cette prémisse. Démonstration par ailleurs ponctuée d'une mise en garde judicieuse, laquelle nous invite à ne pas confondre nouveauté du sentiment et nouveauté de la famille ou de l'enfant.

¹⁴ P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.

Mais reprenons de façon systématique les grands moments de l'histoire du sentiment de la famille tels que proposés par Ariès.

A partir du moment où nous avons connu la famille moderne, c'est-à-dire la famille comme siège de l'affectivité, la famille médiévale nous apparaît sans coeur, voire cruelle et ce, particulièrement dans son attitude envers les enfants. En effet, l'Occident médiéval avait comme coutume de garder les enfants à la maison familiale jusqu'à ce qu'ils aient atteints l'âge de 7 ou 9 ans pour ensuite les placer comme apprentis dans d'autres maisons jusqu'à l'âge de 14 ou 16 ans, soit pour une durée variant entre 7 et 9 ans. Ces "apprentis" rendent en fait des services domestiques. La mission de l'enfant (les garçons comme les filles) est alors de bien servir son maître. Si nos catégories modernes d'appréhension classent l'enfant médiéval tantôt comme serviteur, tantôt comme apprenti (au sens moderne du mot) ou encore comme pensionnaire, Ariès n'y voit là qu'une forme d'ethnocentrisme. Selon les catégories propres à la société médiévale, il semble que seule celle de service puisse rendre compte de ce véritable échange d'enfants. Dans l'Angleterre du XVe siècle, par exemple, cette pratique était répandue à l'ensemble des familles, indépendamment de leur fortune. En plus de devoir apprendre à servir à table, à préparer les lits, à accompagner son maître, le service domestique était accompagné de ce que nous appellerions aujourd'hui une fonction de secrétaire. Confondu avec l'apprentissage, "forme très générale de l'éducation", le service domestique médiéval était considéré comme un stage, un état non définitif. Un poème intitulé en français "Régime pour tous les serviteurs" (l'équivalent anglais est "waiting servant", devenu "waiter" dans l'anglais moderne), issu de la littérature en langue vulgaire française du XVe siècle, énumère les commandements d'un bon serviteur:

Si tu veuls bon serviteur estre,
 Craindre dois et aimer ton maistre
 Manger dois sans seoir à table

(Suivent les règles de bonne présentation)

Suys toujours bonne compagnie
 Soit séculier ou clerc ou prestre

(Un clerc pouvait servir dans la maison d'un autre clerc)

Il te faut pour le bien servir
 Se son amour veulz desservir
 Laissier toute ta volonté
 Si tu sers maistre qui ayt femme
 Bourgeoise, damoiselle ou dame
 Son honneur doit partout garder...
 Et se tu sers un clerc ou prestre
 Gardes ne soyes vallet maistre
 S'il est que soyes secrétaire
 Tu dois toujours les secrets taire...
 Se tu sers juge ou avocat
 Ne rapportes nul nouveau cas
 [...]
 Et toujours, en quelque maison,
 Ou quelque maistre que tu serves,
 Fay se tu peulz que tu desserves
 La grâce et l'amour de ton maistre
 Afin que tu puisses maistre estre
 Quand il sera temps et métier¹⁵.

Ce qu'Ariès veut ici démontrer, c'est que la transmission d'un certain savoir-vivre au Moyen-Age s'effectuait par le biais de l'apprentissage, c'est-à-dire directement d'une génération à l'autre. L'école apparaît à cette époque comme une réalité d'exception, l'école latine étant réservée aux clercs, aux latinophones alors que l'apprentissage était la règle commune à tous. A partir du XVe siècle, un phénomène jugé essentiel par Ariès prend place, phénomène

¹⁵ Tiré des Babees Books, recueils de poèmes didactiques en français et en anglais enseignant la courtoisie aux serviteurs, *ibid.*, pp. 254-255.

auquel il attribue la transformation des réalités et des sentiments de la famille: l'extension de la fréquentation. Alors qu'au Moyen-Age l'éducation des enfants s'effectuait par le biais de l'apprentissage au sein même des familles, le XVe siècle amorcera la substitution de l'école aux modes médiévaux de transmission du savoir. Cette substitution exprime, selon Ariès, à la fois le souci de rigueur morale de la part des éducateurs (séparer les jeunes du monde "souillé" des adultes), celui également des parents de veiller de plus près sur leurs enfants, ainsi qu'un "(...) rapprochement de la famille et des enfants, du sentiment de la famille et du sentiment de l'enfance, autrefois séparés¹⁶." Dorénavant, la famille ne cessera de se concentrer toujours plus intensément sur l'enfant.

Ce tournant ne signifie toutefois pas l'intégration générale et immédiate, dès le XVe siècle, de tous les enfants à l'école. La plupart des filles étaient éduquées à la maison familiale, dans une maison voisine ou parente. Quelques-unes seulement fréquentaient les "petites écoles" ou les couvents. Il faudra attendre le XVIIIe siècle et même le début du XIXe pour que le phénomène d'extension de la scolarité amorcé au XVe siècle se répande aux filles. Quant aux garçons, il semble que leur scolarisation ne s'étendit qu'aux couches médianes de la hiérarchie sociale. La très haute noblesse ainsi que l'artisanat mécanique résistèrent à la scolarisation. Tout au long du XVIIIe siècle d'ailleurs, et Ariès le démontre à l'aide d'extraits de la littérature dite de civilité et de documents écrits par des éducateurs moralistes, existe une forte controverse concernant la valeur de l'éducation privée par rapport à l'éducation publique à l'école. Une tendance nettement hostile à l'école traverse le XVIIe siècle. D'abord parce qu'on croit à l'époque que les écoles sont entre les mains des pédants, parce qu'on y juge la discipline trop sévère, qu'on ne voit pas d'un très bon oeil ce prolongement de l'enfance (ou encore ce retardement de la maturité) et surtout, on reproche aux collèges d'isoler les enfants et de les

¹⁶ *Ibid.*, p. 259.

séparer de leur milieu social naturel. Aussi, jusqu'au XVIIIe et même XIXe siècle, deux modes de sociabilité (traditionnelle par l'apprentissage, moderne par l'école) se chevaucheront jusqu'à ce que les survivances de l'apprentissage aux deux extrémités de l'échelle sociale déclinent au profit de l'école. La famille se transforme alors en profondeur. Elle "(...) cesse d'être seulement une institution du droit privé pour la transmission des biens et du nom, elle assume une fonction morale et spirituelle, elle forme les corps et les âmes¹⁷."

La famille amorce alors un mouvement de repli sur elle-même lequel se traduit notamment par les transformations architecturales qui révèlent un souci plus prononcé d'aménagement d'espaces d'intimité. Ariès nous instruit grandement des "grandes maisons", soient celles où la densité de ses occupants est forte. Ces maisons de notables pouvaient abriter une quinzaine, une vingtaine et même une trentaine de personnes. Les maisons des pauvres étaient plus petites et moins peuplées. Aux XVe, XVIe et XVIIe siècles, une grande maison était toujours plus peuplée et plus dense qu'une petite maison. Ariès décrit ces maisons comme de véritables petits hôtels qui "(...) même si elles ne portaient pas le nom d'hôtel, à plusieurs pièces par étage, à plusieurs fenêtres sur rue, cour ou jardin. Elles formaient à elles seules un véritable groupe social. A côté de ces grandes maisons, très peuplées, il y avait de très petites maisons [...] qui n'ont qu'une ou deux fenêtres par étage¹⁸." Il semble que ces petites maisons (on parle de maisons à la campagne et de logements à la ville) constituées d'une ou deux pièces n'aient servi que de gîte pour le repos et les repas; elles ne pouvaient servir de foyer de famille. Le sentiment de la famille n'a donc pu y prendre naissance, ni s'y développer. Ce sont dans les grandes maisons, celles des notables, qu'il aurait germé. La première famille moderne est donc celle des notables.

¹⁷ *Ibid.*, p. 313.

¹⁸ *Ibid.*, p. 290.

La maison des notables, composée de grandes salles, s'est transformée au XVIIIe siècle. Plutôt que de communiquer directement entre elles et d'avoir à les traverser toutes pour passer de l'une à l'autre, les pièces ouvrent dorénavant sur un couloir. Les pièces des maisons bourgeoises et nobles d'abord, ont alors des fonctions spécifiques. Ariès n'hésite pas à désigner ce changement comme l' "un des plus grands changements de la vie quotidienne". Sans aller plus avant dans l'étude des signes de la modernisation de la famille, il importe ici de souligner que ces transformations historiques, qui ont marqué la famille du Moyen-Age jusqu'au XVIIIe siècle, puis la famille moderne, ne se sont pas effectuées au même rythme selon les régions et les milieux sociaux. La thèse d'Ariès veut qu'elles aient d'abord touché les nobles, les bourgeois, les riches artisans et riches laboureurs. Aussi, une fraction importante de la population européenne du début du XIXe siècle (la plus pauvre et la plus nombreuse) vivait encore comme des familles du Moyen-Age. Une perspective globale ne doit pas nous le faire oublier. Mais, à l'inverse, le souci de la "couleur locale" (selon les siècles, pays, régions, milieux sociaux, sexes, âges, etc.) ne devrait pas occulter les grandes lignes de la thèse d'Ariès sur la naissance et le développement du sentiment de la famille. Si l'extension de la fréquentation scolaire a fortement contribué au développement du sentiment de la famille, ayant contribué à son tour au resserrement des liens parents/enfants au sein de la famille conjugale, Ariès n'y voit pas là une transformation douce et bénéfique, particulièrement pour l'enfance. Il écrit que:

L'école a enfermé une enfance autrefois libre dans un régime disciplinaire de plus en plus strict, qui aboutit aux XVIIIe et XIXe siècles à la claustration totale de l'internat. La sollicitude de la famille, de l'Église, des moralistes et des administrateurs a privé l'enfant de la liberté dont il jouissait parmi les adultes. Elle lui a infligé le fouet, la prison, les corrections réservées aux condamnées des plus basses conditions. Mais cette rigueur traduisait un autre

sentiment que l'ancienne indifférence: un amour obsédant qui devait dominer la société à partir du XVIIIe siècle¹⁹.

Enfin, il conclut de façon critique et fort éloquente en qualifiant le sentiment de la famille, le sentiment de classe et celui de race d'autant de manifestations "(...) de la même intolérance à la diversité, d'un même souci d'uniformité²⁰."

En terminant au sujet du sentiment de la famille, nous tenons à émettre certains commentaires critiques à l'égard du type d'explication privilégié par Ariès dans le but de préciser l'orientation épistémologique du présent travail de recherche. Si l'extension de la fréquentation scolaire a pu constituer l'un des facteurs ayant contribué au développement du sentiment de la famille, il ne peut certainement pas représenter un facteur causal ni même occuper la place centrale que lui accorde Ariès. A tout le moins doit-on relativiser l'impact de ce facteur à la lumière d'autres phénomènes, socio-politiques cette fois, tels l'avènement du capitalisme et la montée de la bourgeoisie, qui ont eux-mêmes partie liée avec les transformations modernes de l'État ainsi qu'avec l'individualisme comme valeur²¹. La naissance de la famille moderne suppose, en effet, des conditions socio-politiques qu'Ariès reconnaît aisément, mais qu'il n'inclut pas dans ses analyses à titre de facteurs explicatifs. Centré sur l'histoire de la vie quotidienne et privée, Ariès écrit à son sujet: "je suis devenu

¹⁹ *Ibid.*, p. 314.

²⁰ *Ibid.*, p. 316.

²¹ Non pas que l'individualisme apparaisse avec la Renaissance ou avec la montée de la bourgeoisie, comme l'indique Louis Dumont dans ses "Essais sur l'individualisme", mais c'est précisément cet individualisme que nous évoquons ici, c'est-à-dire celui où l'homme n'est plus un être social, mais un individu se suffisant à lui-même "(...) en tant que fait à l'image de Dieu et en tant que dépositaire de la raison." L. Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 81.

étranger aux formes politiques de l'histoire²²." En termes épistémologiques, on peut dire que les phénomènes particuliers, chez Ariès, sont expliqués comme l'effet d'autres phénomènes particuliers (le sentiment de la famille étant en quelque sorte l'effet de l'extension de la fréquentation scolaire) et non comme l'émanation d'une totalité. Or, toutes instructives et érudites que soient ses analyses, la perspective épistémologique adoptée par Ariès (non explicitée par ailleurs) n'en recèle pas moins ses propres limites. Pas surprenant alors qu'Ariès demeure rivé aux réalités particulières des familles bourgeoises et des individus qui les forment pour expliquer la naissance de la famille moderne. Qu'on nous comprenne bien. La compréhension et l'analyse des réalités particulières est essentielle dans le travail de reconstruction du sens d'un phénomène socio-historique, mais elles n'en épuisent jamais le sens²³.

1.4 Formation de la famille conjugale

Dans une perspective comparative considérée comme épistémologiquement fondamentale²⁴, la famille moderne est ici comprise dans son opposition à la famille non moderne ou traditionnelle. Écrire "famille conjugale moderne", serait un pléonasma. La famille conjugale, la notion même de conjugalité, apparaissent avec la modernité et ceci se comprend dans la mesure où la configuration idéologique moderne est désignée par le mot "individualis-

²² P. Ariès, "Pour une histoire de la vie privée", dans P. Ariès et G. Duby, dir., *Histoire de la vie privée*, tome 3, Paris, Seuil, 1983, p. 17.

²³ Voir à ce sujet la critique épistémologique formulée à l'égard de l'école historique dans L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954. Voir également la critique épistémologique articulée par M. Freitag au sujet de l'ethnométhodologie en particulier dans M. Freitag, "La quadrature du cercle", dans L. Ackermann, L. Quere et alii., *Décrire, un impératif?*, vol. 1, Paris, EHESS, 1985.

²⁴ Voir à ce propos la très belle introduction de Louis Dumont à ses *Essais sur l'individualisme* dans laquelle il exprime sa reconnaissance à l'égard de Marcel Mauss et explicite les prémisses épistémologiques issues de son enseignement.

me". En ce sens, la notion de conjugalité ne serait qu'une des facettes de l'individualisme moderne.

En ce qui a trait à l'origine de la famille conjugale, l'ensemble des travaux consultés converge pour soutenir qu'elle est bourgeoise (Ariès, Métral, Sullerot, Shorter). Bien que ceci soit un fait historique incontestable, il y a un fossé entre le fait de le constater et celui de lui attribuer une fonction de causalité par rapport à la naissance de la famille conjugale. C'est pourtant en ce point précis que se rejoignent les représentants de courants apparemment disparates. Dans son livre intitulé La naissance de la famille moderne²⁵, Shorter explique la "révolution sentimentale" qui a donné naissance à une nouvelle forme de famille (la famille moderne) par l'apparition du capitalisme de marché. Cette économie capitaliste exigeant "positivement l'individualisme" et devant être intériorisée, la "mentalité économique égoïste" dut être transposée dans d'autres domaines de la vie des "gens ordinaires" du XVIII^e siècle. "L'égoïsme appris sur le marché vint ronger comme un acide les liens, obligations et devoirs des individus à l'égard de la communauté dont ils étaient membres, et aussi de leur famille et lignage - bref, tout le système culturel des règles qui leur dictaient leur comportement sexuel et familial²⁶." Les règles du marché intégrées en chacun, provoquèrent le désir d'être libre.

Métral reprend à son compte le même lien causal entre l'économie capitaliste naissante et l'apparition de la famille moderne, dite bourgeoise. Selon Métral, la famille conjugale (aussi dite nucléaire, moderne ou bourgeoise) est un "(...) effet des nouveaux rapports économiques (...)"²⁷ ainsi qu'un instrument de domination aux mains de la bourgeoisie utilisé pour "(...) ca-

²⁵ E. Shorter, *op.cit.*

²⁶ *Ibid.*, p. 315.

²⁷ M.-O. Métral, *op.cit.*, p. 221.

naliser l'énergie révolutionnaire que peut mettre en oeuvre la masse²⁸." Toujours selon Métral, l'esprit de famille et le modèle de la famille conjugale furent imposés au peuple comme son "opium", la famille devenant son seul lieu d'espérance dans le monde terrestre. Et pourtant, "(...) la bourgeoisie invente pour le peuple une valeur familiale qu'elle ne vit pas²⁹." Les mariages bourgeois, jusqu'au tour des années 1920-30, auraient essentiellement été des mariages d'intérêts alors que les ouvriers du XIXe siècle, ne possédant rien à échanger économiquement, s'unissaient déjà selon le modèle moderne de la famille. L'avènement du capitalisme dessine les traits de la famille conjugale parce qu'il provoque une forte industrialisation allant de pair avec l'urbanisation, ces deux facteurs engendrant la solitude et la misère des ouvriers (hommes et femmes) en plus de favoriser la liberté des rencontres entre des hommes et des femmes désormais soustraits au contrôle de leur village. De ce contexte de misère et de solitude, seraient issus, par nécessité, le couple et la famille nucléaire, le conjoint et les enfants devenant le seul espoir de bonheur, la seule raison de vivre.

Ce type de logique mécaniste et déterministe identifie une origine et une cause à la redéfinition moderne de la famille: l'avènement du capitalisme et la montée de la bourgeoisie. La famille, reflet des rapports économiques, ne reconnaît ainsi aucune autonomie au développement des sphères idéologique et politique. Bien que ce type d'explication ne soit pas dénué de toute vraisemblance, il ne nous apparaît pas épuiser l'explication sociologique de l'avènement de la famille moderne.

L'accent moderne mis sur le couple suppose la liberté de choix du conjoint qui, à son tour, suppose la liberté individuelle, c'est-à-dire la liberté du

²⁸ *Ibid.*, p. 219.

²⁹ *Ibid.*, p. 220.

sujet abstrait. Cette reconnaissance nouvelle de la liberté individuelle est contenue dans et définie par l'institution de la propriété, moment-clef dans le développement de l'individualisme moderne. Ces conditions mises en place, la conjugalité - en tant que moment de la reconnaissance de l'Autre comme individu libre, responsable et non comme simple structure de soutien à la procréation - peut alors socialement devenir une option.

Du même coup, nous assistons historiquement à un glissement sémantique du mot "famille". Comme le note Ariès, "Nous trouvons [...] dans l'histoire ancienne du mot famille une manière de signifier la possession héréditaire; manière qui n'exprime aucune des relations sentimentales ou affectives entre les membres du groupe. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu des échanges de sentiments, mais on ne les a pas nommés, ils n'ont pas survécu dans la langue³⁰." Dans son acception moderne, le mot "famille" est chargé d'un sens affectif. Ceci exprime notamment les transformations relatives aux fonctions de la famille. Devenue siège des apprentissages tant au niveau de l'affectivité que de la sexualité, elle était, avant la modernité, d'abord et avant tout organe de transmission du patrimoine.

La famille conjugale ne s'impose donc pas mécaniquement en fonction d'une logique purement économique. Ses conditions de possibilité socio-historiques sont aussi idéologiques et politiques, bien que la part attribuable aux transformations économiques ne puisse non plus être passée sous silence. La constitution de cette famille conjugale (et donc du couple) ne suppose toutefois pas normativement le sentiment amoureux et c'est ce que nous enseignent les historiens de l'Ancien Régime. L'amour existait pourtant, bien souvent hors des liens matrimoniaux. Aussi, convient-il maintenant de quitter le champ de

³⁰ P. Ariès, "L'évolution des rôles parentaux", dans *Familles d'aujourd'hui*, Université libre de Bruxelles, Belgique, Institut de sociologie, 1968, p. 41.

l'histoire du couple et de la famille sous l'Ancien Régime pour retracer les signes de l'amour à cette époque. Comme c'est bien l'histoire de la norme amoureuse qui nous préoccupe plutôt que celle du couple et du mariage, il nous faut repérer les principales formes d'amour qui ont précédé l'époque récente des unions présidées par un impératif amoureux. Or, dans le cadre des sociétés féodales (hiérarchiques et non démocratiques), une figure semble avoir marqué l'Occident en ce qui a trait à l'amour: la légende incontournable de Tristan et Iseut.

1.5 L'amour pré-romantique: Tristan et Iseut

L'un des ouvrages marquant l'étude de ce modèle occidental d'amour est sans équivoque L'amour et l'Occident de Denis de Rougemont³¹, dont l'essentiel de l'analyse sera ici repris en regard des caractéristiques de l'amour pré-romantique ou amour-passion. Les grandes lignes de son étude seront examinées et enrichies des analyses de Chocheyras³² et Cazenave³³.

Rappelons d'abord que de Rougemont soutient que la conception occidentale de l'amour, liée à la passion, date du XIIe siècle (en fait, le XIIe siècle l'annonce, bien que ce ne soit qu'au XIXe qu'elle accèdera à la conscience occidentale) et est tout entière condensée dans ce qu'il appelle le mythe de Tristan et Iseut. Bien que cette légende n'appartienne pas à la modernité, elle préfigure l'amour romantique. Lot-Borodine³⁴ qualifie d'ailleurs

³¹ D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1956.

³² J. Chocheyras, *Le désir et ses masques*, Publications de l'Université des langues et lettres de Grenoble, 1981, pp. 17-24.

³³ M. Cazenave, "Tristan et Iseut. Le défi à la loi", dans *Autrement*, no.24, avril 1980, pp. 112-119.

³⁴ M. Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, Librairie Nizet, 1979.

l'amour de Tristan et Iseut comme étant "pré-romantique". Ce "mythe", cette "légende" ou encore ce "roman" (on réfère ici principalement aux versions de Bédier et de Bérout) serait encore vivant puisque repris par la littérature et les médias, bien que sous une forme vulgarisée. de Rougemont écrit:

Tous les adolescents de la bourgeoisie occidentale [l'auteur écrit en 1938, soit avant l'avènement de la société de consommation qui va "démocratiser" la passion] [...] se trouvent baignés dans une atmosphère romantique entretenue par leurs lectures, par les spectacles, et par mille allusions quotidiennes, dont le sous-entendu est à peu près: que la passion est l'épreuve suprême, que tout homme doit un jour la connaître, et que la vie ne saurait être à plein vécue que par ceux qui "ont passé par là"³⁵.

La passion est le sujet de la légende de Tristan et Iseut. Non cette passion de Tristan pour Iseut ni d'Iseut pour Tristan, mais leur passion commune pour la tourmente et la souffrance. Car passion signifie inévitablement souffrance, soutient de Rougemont. Voilà la première caractéristique de l'amour-passion et sûrement la plus fondamentale. L'occidental moderne n'est pas exalté par l'amour paisible du couple, par son bonheur serein. Il ressent plutôt le besoin d'être soulevé, ravi par l'amour, plus que par l'objet d'amour, désirant ce qui le blesse et qui donnera une saveur tragique à sa vie. Toute l'histoire de Tristan et Iseut est celle de leurs souffrances, qu'ils soient séparés ou unis (les trois ans dans la forêt n'en sont pas trois de vie paisible et de bonheur enfin trouvé). Le succès du roman révélerait chez l'homme moderne une préférence intime pour le malheur, pour la brûlure. de Rougemont soutient que le romantique occidental désire profondément la douleur, bien que ce soit tout aussi profondément refoulé. Son rapport au monde doit passer par la douleur, celle-ci constituant un moyen privilégié de connaissance. La figure

³⁵ *Ibid.*, p. 259.

idéaltypique de cet amoureux qui connaît à travers la souffrance est le mystique. Il s'agit là d'un amour encore plus fortement idéalisé et, preuve d'amour suprême, à sens unique (le mystique ne peut qu'avoir foi dans l'amour de l'Autre; jamais il ne se l'entendra dire). Lilar, qui voit dans Abélard et Héloïse la naissance de l'amour-passion, parle pour sa part de la "délectation masochiste" comme étant l'une des attitudes fondamentales de l'amour moderne. Elle souligne de plus que cette recherche de la douleur eut été considérée comme perverse par les Grecs. Elle écrit qu'"(...) il y a dans l'amour moderne quelque chose de dramatique, de déchiré qu'on ne trouve pas dans l'éros grec³⁶." Ainsi, l'amour-passion ne désire pas le bonheur. Non que des amours heureuses n'aient point existé, mais elles prenaient sens hors du modèle de la passion amoureuse. La légende de Tristan et Iseut exalte l'amour réciproque malheureux.

Le sens de la passion tel que révélé par les auteurs pré-cités nous semble devoir être éclairé par des éléments de nature plus proprement sociologique. Signalons d'abord que l'amour, sous la forme de la passion, est à cette époque la seule façon d'autoriser les amants à se jouer des règles sociales puisqu'ils peuvent le faire à volonté tout en conservant la sympathie de l'auditeur/lecteur. En second lieu, si la passion réussit à ce point à justifier les multiples défis des amants à l'égard de l'autorité royale, c'est aussi et surtout parce que ce modèle d'amour répond, de manière profane, aux exigences de l'amour mystique tel que conçu chez les chrétiens. La passion telle qu'élaborée dans la légende de Tristan et Iseut marquerait, de ce point de vue, le passage de l'amour mystique dans l'ordre sacré à celui, non moins mystique, dans l'ordre profane. L'entreprise de "désenchantement" est donc bel et bien amorcée dans la mesure où ce n'est plus l'essence divine qui transcende l'amour, mais la quête d'un absolu à visage humain qui ne peut se réaliser puisque sa concrétisation

³⁶ S. Lilar, *Le couple*, Paris, Grasset, 1963, p. 136.

tuerait la passion. Afin de garantir sa non-réalisation et pour s'assurer que la passion ne puisse se vivre en marge de la loi divine, les obstacles viendront jalonner la légende jusqu'à l'issue ultime: la mort.

L'aventure de Tristan et Iseut est donc une course à obstacles, l'obstacle constituant une deuxième caractéristique de l'amour pré-romantique. Tantôt objet de cet amour, tantôt condition de celui-ci, l'obstacle va de pair avec la passion. Obstacle célébré par une littérature abondante (Roméo et Juliette, La princesse de Clèves, La Nouvelle Héloïse, Les souffrances du jeune Werther, Adolphe, Manon Lescault, Le lys dans la vallée, La porte étroite, pour n'en nommer que quelques-uns) et créé par les amants eux-mêmes lorsqu'il n'est pas socialement institué. Pour Tristan et Iseut, chacun des obstacles représente une occasion de faire grandir leur passion, faisant fi des dangers et de la menace constante de la mort. Ce qui fait dire à de Rougemont que les amants sont moins animés par un amour réciproque que par la recherche du péril pour lui-même. En cela, Tristan ne fait que se conformer aux règles de la chevalerie féodale car, lorsque l'obstacle provient de l'extérieur, il prouve par tous les moyens qu'il est le plus fort, le plus rusé. Tristan et Iseut se jouent du roi et des félons et chaque obstacle vient faire rebondir le roman. Puis, lorsque les obstacles ne sont plus extérieurs, lorsque plus rien ne sépare les amants (séjour dans la forêt), Tristan créera l'obstacle en lui-même. Nous assistons alors à la scène où les amants, couchés dans la forêt, sont vêtus et séparés par l'épée de Tristan (chasteté symbolisant le suicide). Celui-ci créera encore l'obstacle lorsqu'il se mariera avec Iseut aux blanches mains auprès de qui, rebondissement du symbole de l'épée, il s'imposera encore une fois la chasteté. Tristan s'impose donc de nouvelles épreuves qu'il doit chaque fois surmonter, jusqu'à ce que la mort vienne sauver la passion.

"Victoire de la "passion" sur le désir. Triomphe de la mort sur la vie³⁷", la mort constitue à la fois l'obstacle suprême et l'issue nécessaire de l'amour-passion. Mort interprétée par de Rougemont comme mort secrètement désirée, comme suicide en fait. L'interprétation en termes de désir de mort pose problème dans la mesure où elle accorde une autonomie individuelle peu probable aux amants du XIIe siècle. Les règles de l'époque condamnant la passion entre un homme et une femme, il serait plus juste d'évoquer le "meurtre" ou tout au moins la condamnation plutôt que le suicide. Bien sûr, personne ne tue directement Tristan et Iseut, mais le mensonge d'Iseut aux blanches mains tue Tristan en lui faisant perdre tout espoir. Mensonge complice des règles sociales de l'époque. Ne s'agit-il donc pas d'une victoire de la société sur l'individu? La légende pose clairement le problème de l'antagonisme de l'individu et de la société, de l'amour et du devoir. "A ce problème, il ne trouve ni solution ni réponse, et c'est peut-être cette incertitude douloureuse qui, avec l'absence de toute emphase dans la passion vécue, auréole d'une si émouvante beauté son pré-romantisme - sans révolte, sans thèse³⁸." La société chevaleresque ne permettant pas le choix individuel et l'amour de Tristan et d'Iseut trahissant l'idéal chevaleresque, l'issue de cette histoire d'amour ne peut qu'être mortelle. La mort est également le destin d'un sentiment proscrit par l'Église comme un péché et par la raison comme un excès morbide.

Dans ce contexte social et religieux, les amants passionnés sont condamnés. Et comme on veut quand même rendre cette passion admirable et touchante (notre sympathie va aux héros, non aux félons ni au roi, bien que ce dernier apparaisse comme un gentil naïf!), il fallait que les amants soient déchargés de toute responsabilité concernant ce "péché" ou cette transgres-

³⁷ D. de Rougemont, *op.cit.*, p. 33.

³⁸ M. Lot-Borodine, *op.cit.*, pp. 35-36.

sion. Pour ce faire, Béroul ira puiser dans le matériel symbolique de son siècle et recourra à la magie. D'où la géniale et très centrale intervention du philtre d'amour, préparé par la mère d'Iseut. Rappelons que ce philtre, destiné au roi Marc et à Iseut, fut bu par erreur (une erreur commise par la servante d'Iseut, Brangien) en haute mer par les deux amants et avait une durée limitée à trois ans. Si pour Cazenave le philtre est le symbole de l'amour (l'eau magique de la déesse, l'eau spirituelle de la vie), pour de Rougemont il constitue "l'alibi de la passion"; il est ce qui autorise les amants à se proclamer innocents. Le philtre représente également ce destin individuel vécu à deux qui éprouve la force de l'amour et du devoir des amants. Pourtant, s'ils cherchent aussi rarement à prouver leur innocence, victimes de l'effet du philtre, c'est que la conscience de la faute imprègne toute la légende. En ce sens, Chocheyras analyse la présence de la faute et du philtre dans l'histoire comme la résultante d'un conflit entre la société patriarcale païenne et la morale chrétienne du mariage. Alors que les sociétés patriarcales païennes considèrent l'adultère comme une offense au mari et non comme une faute religieuse, le christianisme lui, introduira la notion de faute en interdisant et en condamnant les relations sexuelles en dehors du mariage. Or, le philtre devient ici nécessaire afin de disculper les amants. Tout aussi important est de faire boire le philtre par mégarde, ce qui rend les amants doublement irresponsables de leur faute. D'ailleurs, que ce soit dans le roman de Béroul ou de Bédier, on ne fait toujours l'amour que par méprise ou par accident: Tristan et Iseut, Marc et Brangien. Ce qui fait dire à Chocheyras que "Tristan et Iseut est le roman de la frustration". A un autre degré, Chocheyras voit en Tristan et Iseut le roman de la fidélité, participant de cette tension particulière, à cette époque, entre le patriarcat et le féodalisme. La fidélité de Tristan à la première Iseut considérée comme l'épouse légitime est une image de la fidélité de Tristan à la loi divine: tu ne commettras point l'adultère.

Fidélité de l'homme à la loi divine, du vassal envers son suzerain, du serviteur envers ceux auxquels il est attaché, de la femme envers son maître. La société féodale renchérit sur la société patriarcale sur laquelle elle s'est greffée ici presque directement. En fin de compte, les amants vivent et meurent malheureux, et les serviteurs n'ont pour eux que le sentiment du devoir accompli. Les héros les plus purs de cette triste histoire apparaissent ainsi des personnages de second ordre: Rohalt Foi-Tenant, Govenal, le bon écuyer, Dinas de Lidan, l'ami fidèle, Périnnis le Blond, "Le Fidèle", Brangien "La Fidèle" et finalement le chien Husdent³⁹.

Quant à Tristan et Iseut, ils subissent la fatalité de la passion, fatalité initiée et représentée par le philtre. La fatalité est donc une troisième caractéristique de la passion, identifiée par de Rougemont. En effet, dans cette légende, tout est marqué du sceau de la fatalité puisque tout est abandon/soumission aux forces naturelles. L'amour n'a rien à voir avec la volonté humaine, mais bien plutôt avec l'influence de forces naturelles (le philtre étant un composé agissant sur l'organisme et provoquant la passion), plus fortes que la conscience des amants dont seules certaines femmes (féminin/nature) possèdent le secret. Le philtre nous indique que l'amour n'a rien à voir avec la raison, qu'il est ce quelque chose qui réussit à "posséder" les amants au point de les faire agir contre ce qu'ils n'auraient sûrement jamais attaqué sans l'action de cette force naturelle qui les entraîne, fatalement, vers la mort. Cette conception naturiste de l'amour sera, en partie, contrée dans les versions d'Eilhart et de Béroul qui limiteront la durée du philtre à trois ans. Rappelons à ce chapitre que Tristan et Iseut vivent longtemps dans la forêt jusqu'à ce que Marc les découvre couchés côte à côte, mais séparés par l'épée de Tristan (symbole phallique). Comment expliquer le continence des amants? Chocheyras propose l'explication selon laquelle les amants, vivant dans une société

³⁹ J. Chocheyras, *op.cit.*, p. 23.

formaliste, se doivent de respecter formellement la loi divine qui interdit l'adultère. L'épisode de la forêt atteste donc de la chasteté de Tristan et Iseut aux yeux du roi et sauve, tout comme la continence de Tristan à l'égard d'Iseut aux blanches mains nous assure de la fidélité de Tristan envers la première Iseut.

Quant à de Rougemont, rapprochant l'amour-passion de la passion mystique, il interprète la fin du mythe (la mort fatale) comme le signe du caractère ascétique de la passion, l'ascèse constituant la quatrième et dernière caractéristique de l'amour-passion. Ascèse au sens où la passion s'oppose vigoureusement à la vie terrestre et où l'issue fatale permet aux amants de prouver au reste du monde la pureté de leur amour. Opposée à la vie terrestre et au jour, tournée entièrement vers la mort et représentant la Nuit, la passion est interprétée comme ascèse et purification. Bien que la littérature moderne diversifiera la nature des issues fatales, la passion amoureuse sera encore ascétique et pure.

L'intérêt de cette légende ne relève pas tant de ce qu'elle représente par rapport au Moyen-Age et aux amours médiévales (courtoises) mais de ce que ce roman d'origine apparemment celtique propose sur l'amour moderne et post-moderne. En fait, il pose les jalons d'un modèle inédit de rapports conjugaux qui se déploiera en Occident autour des XVIIIe et XIXe siècles pour décliner au cours du XXe siècle. L'amour-passion ne signifiant pas l'amour conjugal légitime, il est toujours adultère. Comment l'Occident a-t-il donné naissance au mariage d'amour? Mais d'abord, quelle signification accorder à cet amour conjugal qui prendra place au fondement de l'identité individuelle?

Chapitre 2

L'amour moderne

2.1 L'amour comme fondement de l'identité

Dans un texte fort instructif intitulé Les refuges de l'intimité¹, Ranum voit en la modernité une période nettement tournée vers la recherche de l'intériorité individuelle et qui a fait des pas importants en ce qui a trait à la description de l'intime. Qu'ils soient écrits, gravés, sculptés, dessinés ou peints, les signes de l'intériorité apparaissent à partir des XIVe-XVe siècles et vont se multipliant tout au cours de la modernité. Ces signes, ce sont ceux du coeur. Ranum écrit:

Pour l'homme de l'époque moderne, le comportement est déterminé par la qualité et la quantité de la chaleur du corps. Il n'y avait guère de doute sur les origines de cette chaleur. Elle ne vient pas du foie, ni de la rate, ni du cerveau, mais du coeur. L'idée du moi est donc axée sur le coeur. Les passions du coeur donnent à l'homme son identité particulière².

Soulignons, toutefois, que ces passions provenant du coeur n'apparaissent pas aux modernes des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles telles que nous les concevons aujourd'hui. Alors que nous mettons aujourd'hui l'accent sur l'explication psychologique des passions, on donnait alors des "mouvements

¹ O. Ranum, "Les refuges de l'intimité", dans P. Ariès et G. Duby, *op.cit.*, en particulier pp. 219-237.

² *Ibid.*, p. 234.

de l'âme", en fait des sentiments en général, une explication à caractère physiologique. Dans un ouvrage scientifique de 1760³, portant sur les causes et les mécanismes des "facultés de l'âme", l'auteur attribue aux passions une source purement physiologique: les fibres. La passion serait un désir vif provenant de l'ébranlement de certaines fibres qui sont le siège des sentiments. Les plus sensibles que "l'institution de la Nature" nous ait données sont les fibres que l'amour fait vibrer. De plus, ces dernières provoqueraient une sorte de commotion se communiquant au corps tout entier lorsqu'elles sont en liaison avec certains plexus ou ganglions. Voici un aperçu de la façon dont Bonnet expliquait, en 1760, la place prépondérante des ganglions de l'estomac dans le jeu de la passion:

Différents Nerfs se rencontrent dans un Point commun. Ils y forment un Noeud. Les Anatomistes nomment ce Noeud un Ganglion. Le Sentiment est aussi très vif dans ces Ganglions. Ils sont des espèces de petits Cerveaux. Il n'est Personne qui n'ait éprouvé dans de grands Mouvements de l'Âme, une forte pression, ou de commotion, dans la Région de l'Estomac. Les Ganglions qui occupent cette Région, sont le Siège de ce Sentiment. Leur jeu répond à celui de la Passion. Ils sont liés avec le Cerveau, qui en est alors le Moteur, & qu'ils meuvent à leur tour⁴.

Le fait de situer ainsi l'amour (l'amour étant une des formes de la passion) dans l'ordre de la Nature (puisque les fibres et le physiologique en général font partie de la Nature) permet de comprendre comment les Modernes ont pu se représenter l'amour comme force incontrôlable par la seule raison humaine. Conçu comme passion, l'amour se manifeste alors avec une telle

³ C. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Genève, Slatkine Reprints, 1970. Réimpression de l'édition de Paris-Copenhague, 1760.

⁴ *Ibid.*, p. 249.

intensité qu'il ne peut que provoquer le désordre. Ce désordre est d'ailleurs renforcé par le caractère spontané des réactions physiologiques (la passion "frappe" sans prévenir pourrait-on dire).

Cette conception de l'amour comme "déraison" a prévalu jusqu'à la fin du XIXe siècle. Et c'est parce que jugé déraisonnable que l'amour-passion apparaît comme un danger aux yeux de l'Église (par la voix des Stoïciens, puis des Pères de l'Église) et ce, d'autant plus que la passion moderne n'est plus empreinte de l'ascèse des amants courtois. Cette passion était surtout condamnée par l'Église à cause de "l'esprit de volupté" qu'elle faisait naître⁵ et qui, non seulement déréglaït raison et jugement mais éloignait l'Homme de Dieu. La médecine soutiendra à son tour une conception de la passion comme désordre ou déraison en faisant d'elle une maladie jusque tard au XIXe siècle.

L'identité individuelle passe alors avant tout par le physiologique, les aventures du coeur constituant l'une des manifestations des mécanismes biologiques. Mais qu'advient-il alors de la relation d'amour, de la rencontre entre deux êtres biologiques? Le couple conçu dans le cadre de la relation amoureuse et érotique entre deux êtres différents ne suppose-t-il pas l'altérité plutôt que ce "même" auquel nous rive le destin biologique?

Garrigues, dans un essai philosophique⁶, définit l'amour comme "existence-hors-de-soi-même". Prenant exemple dans le champ de la lecture, le philosophe soutient que cette capacité sera d'autant plus grande que le lecteur aura un degré élevé de culture personnelle. Se projetant, le lecteur devient co-auteur, à la fois créateur d'un personnage de roman et d'un écrivain. Appliquée

⁵ Voir à ce sujet M. Bernos, "Le temps des mises en ordre", dans M. Bernos, C. de la Roncière, J. Guyon, et P. Lécivain, *Le fruit défendu: les chrétiens et la sexualité de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Centurion, 1985, pp. 145-203.

⁶ P. Garrigues, *L'amour même: essai philosophique*, Paris, Anthropos, 1981.

à l'amour, "l'existence-hors-de-soi" se traduit comme suit: "L'artiste, l'amoureux font exister l'être auquel leur acte s'adresse, le soutiennent à l'existence par une communication de leur énergie propre après l'avoir en quelque sorte créé comme tel, créé comme le destinataire privilégié, unique à chaque fois, de leur puissance créatrice spécifique⁷." On est donc mis hors-de-soi *par* quelqu'un, *en* quelqu'un ou quelque chose.

Le couple amoureux, installé dans le cadre d'une relation hétérosexuelle, monogame et dont le mariage serait le rite et l'institution, institue en fait une relation homme-femme toute nouvelle dans l'histoire puisque le mariage devient pour le couple "(...) le lieu de la reconnaissance entre deux subjectivités (...) ⁸". La réunion du mariage et de l'amour permet du même coup à l'ensemble des femmes de se vivre comme subjectivité, statut qui ne leur était pas socialement accordé jusqu'alors. Autrement dit, la reconnaissance sociale de la femme comme sujet de désir est historiquement liée à la reconnaissance sociale du couple amoureux, d'où la difficulté, pour les femmes, de se vivre subjectivement en dehors de l'amour conjugal. L'amour fondera d'autant plus leur identité (comparativement aux hommes) que leur reconnaissance en tant qu'individu est liée à celle de l'individu aimant et aimé. La reconnaissance sociale des hommes est, historiquement, largement antérieure à celle du couple amoureux ce qui pourrait en partie expliquer que l'amour n'occupe pas une place aussi centrale dans la constitution de leur identité, tant collective qu'individuelle.

⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸ M.-O. Métral, *op.cit.*, p. 302.

2.2 L'amour...à trois

Une remarque s'impose pourtant. Comme nous l'avons vu plus haut, l'amour-passion est caractérisé par la fusion. Fusion d'autant plus nécessaire que l'homme et la femme sont conçus en termes de complémentarité, l'un ne pouvant être complet sans l'autre et chacun ne se suffisant pas lui-même. L'amour devient alors force unifiante, au sens où les deux éléments d'un couple sont appelés, par l'amour, à vivre en symbiose, état suprême et idéal. A la suite de l'examen de certains points de repères de la pensée catholique, Garrigues émet quelques réflexions critiques sur l'idée de l'amour chez Hegel visant à démontrer l'insuffisance de son élaboration, mais surtout le fait que Hegel n'échappa pas au mythe de l'amour romantique et à l'univers religieux qui le sous-tend. Il cite ce passage écrit par Hegel dans sa jeunesse: "C'est uniquement dans l'amour qu'on est un avec l'objet, il ne domine pas et n'est pas dominé [...] L'amour est une distinction de deux êtres qui, l'un pour l'autre, ne sont pas distingués⁹." Ou encore, en 1811 (Hegel a 41 ans), il écrira à Maria von Tücher: "Ton amour pour moi, mon amour pour toi: ces expressions établissent une distinction qui a séparé en deux notre amour; et l'amour est seulement notre amour, il est seulement cette unité, ce lieu¹⁰." Ce à quoi Garrigues rétorque qu'être un avec l'objet supposerait un amour réduit aux deux personnes constituant le couple. Or, l'amour n'est pas une histoire à deux, mais une histoire à trois; l'amour se manifestant à travers des tiers. Ceci n'empêche pas le couple de tendre vers l'unité, il le fait d'ailleurs constamment, de façon consciente ou non, "(...) mais le long du chemin [...] le couple, pour n'être plus deux alors qu'il désire être un, sera toujours trois dans le meilleur

⁹ P. Garrigues, *op.cit.*, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, p. 51. Bien sûr, la pensée de Hegel à ce sujet ne peut être réduite à deux citations et à quelques commentaires. L'évocation de quelques signes de sa pensée à ce sujet ne vise qu'à illustrer la conception romantique de l'amour, caractéristique de la modernité.

des cas, le cas où l'unité est en voie effective de constitution. Et c'est [...] lorsqu'il est vraiment trois qu'il est le plus proche de un¹¹."

Les tiers peuvent prendre la forme d'un enfant, d'une idée, d'une amitié, d'une entreprise, peu importe. Pour se sentir un, le couple doit avoir une existence-hors-de-lui-même qui contribuera à la reconnaissance ainsi qu'à la définition de l'unité de l'amour de ce couple. Cette unité pose en fait le problème de la transcendance. Aimer passionnément, n'est-ce pas réaffirmer ce désir de transcendance? Aimer étant une des façons de se jeter hors-de-soi, l'amour ne serait-il pas, en ce sens, un des aspects de la transcendance? Qu'advient-il, enfin, de l'amour dans une société à la transcendance "molle"?

La modernité est également ce moment où surgit la quête du moi, la recherche de l'authenticité profonde et individuelle. Et ici, la Révolution française marque un point tournant en ce sens qu'elle libère virtuellement l'individu du poids de la société qui l'aliénait. Mais la réalisation primordiale de la révolution démocratique réside dans le déplacement de la figure de l'altérité qui, d'une altérité radicale au Roi, se dissout dans les sous-ensembles de la société civile. L'Autrui généralisé étant objectivé dans l'État, il cesse d'être le point de référence extérieur vis-à-vis de soi-même. Dès lors, il devient possible pour l'individu de chercher son identité d'un point de vue qui lui est propre plutôt que du point de vue de l'Autre intériorisé. Rousseau inaugure le culte de l'authenticité en écrivant:

J'ai remarqué souvent que, même parmi ceux qui se piquent le plus de connaître les hommes, chacun ne connaît guère que soi, s'il est vrai même que quelqu'un se connaisse; car comment bien déterminer un être par les seuls rapports qui sont en lui-même, ce

¹¹ *Ibid.*, p. 50.

sans les comparer avec rien? [...] Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on puisse avoir du moins une et un autre, et cet autre ce sera moi. Oui, moi, moi seul car je ne connais jusqu'ici nul autre homme qui ait osé faire ce que je me propose [...] Je sens mon coeur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être pas comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis un autre [...] J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon (...) ¹².

Alors qu'avant Rousseau l'authenticité allait de pair avec la recherche d'un idéal moral ou esthétique, elle devient avec lui recherche en et pour soi. Rousseau écrira d'ailleurs "Je sens donc je suis". Cette emphase sur la recherche de l'identité en soi-même, et la conscience nouvelle des problèmes "intérieurs" qui lui est associée traceront la voie à l'amour moderne et au mouvement romantique qui en portera le flambeau.

2.3 Naissance de l'amour moderne

L'amour comme mode dominant de rapports entre les sexes est indubitablement moderne. Ceci ne signifie pas que l'amour n'a jamais existé en d'autres espaces historiques ou géographiques mais plutôt que c'est la société bourgeoise qui en fait un impératif des unions entre hommes et femmes. Que s'est-il donc produit pour que s'effectue cette véritable révolution? Comment sommes-nous passés, en matière de choix affectif ou amoureux, d'un ordre normatif contraignant à un ordre normatif privilégiant la liberté?

¹² Cité dans J. Goguen, *La fin des temps modernes: théorie de la post-modernité*, Mémoire de maîtrise en sociologie, U.Q.A.M., 1987, p. 194.

Pour y répondre, nous reprendrons l'idée selon laquelle la genèse de l'amour moderne s'inscrit dans le cadre d'une mutation sociétale profonde qui a substitué au mode de régulation mythico-religieux, un mode institutionnel de régulation de la société. Alors que dans les sociétés traditionnelles, le sens des actions et du rapport au monde est donné *a priori* et que la relation symbolique au monde naturel et social a une charge émotionnelle et affective, la modernité verra à dissoudre cette relation symbolique (sauf dans le champ culturel) et à désacraliser la nature et les rapports sociaux. Ainsi, la sphère privée et plus particulièrement le rapport amoureux deviennent-ils les lieux ultimes permettant à l'individu d'au moins espérer pouvoir investir la vie d'un sens quelconque ou d'une intensité affective ailleurs perdue. Lalonde et Montour écrivent que "Le rapport amoureux comme charge affective n'a pu être magnifié et porté à cet impossible absolu qu'est le stéréotype des amants romantiques que parce que les autres modalités d'investissement symbolique et affectif ont été érodées et souvent réduites à néant¹³." De cette mutation a émergé une liberté individuelle virtuelle dans différents champs d'action, y compris celui des relations affectives. Essentiellement, cette mutation correspond à l'émergence de l'État moderne (monarchique, puis bourgeois) ainsi qu'à celle d'une économie de marché. Non que l'amour moderne soit le reflet ou la conséquence de ces deux phénomènes. L'amour moderne, l'État moderne et le marché capitaliste sont parties prenantes d'une même mutation qui "(...) exige en son principe l'apparition de l'individu comme catégorie culturelle (le sujet de la philosophie et de la morale modernes), politique (le citoyen doté de droits naturels) et économique (*l'homo oeconomicus*), posé en altérité face à la norme éthique, à la loi universaliste et aux forces impersonnelles du marché¹⁴." L'amour moderne ne peut surgir que lorsque les individus sont présumés libres et égaux,

¹³ M. Lalonde, R. Montour, "Les rapports amoureux", dans *Conjoncture politique au Québec*, no.3, printemps 1983, Albert Saint-Martin, p. 94.

¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

caractère distinctif de l'union d'amour qui l'oppose aux unions et affections traditionnelles.

De plus, si l'énergie affective a pu être ainsi canalisée dans les rapports amoureux et atteindre l'intensité mise en scène par les modernes (exaltation de la passion ou du sentiment amoureux), c'est aussi parce que, parallèlement, les modalités et lieux traditionnels des rapports affectifs se sont dissous. Bien que ce procès se prolonge dans la post-modernité, il est bel et bien moderne quant à ses origines ainsi qu'à son plein déploiement. L'amour romantique révèle à cet égard une configuration typiquement moderne.

2.4 L'amour romantique comme figure de l'amour moderne

Le romantisme en littérature apparaît dans le cadre d'une société aux prises avec des bouleversements qui prennent forme à la fois négativement, dans une tentative de rupture avec un passé récent, et positivement, dans une entreprise de construction d'un nouvel ordre social. De ce point de vue, le romantisme recèle plus que des manifestations littéraires; il constitue un véritable phénomène social qui a donné naissance non seulement à un genre littéraire, mais aussi à un type original de rapports amoureux entre hommes et femmes. En effet, les romantiques vont s'attaquer à l'institution du mariage qui cautionnait alors les unions sans amour tout en plaidant en faveur de la liberté individuelle. En regard des unions (libres ou institutionnalisées), les romantiques ont fait figure de véritables militants en faveur de l'impératif amoureux pour tous, c'est-à-dire démocratisé. On constate ici l'influence directe de la Révolution française. En matière littéraire, les changements sociaux survenus au XVIIIe siècle opèrent de profondes transformations. "L'évolution sociale

favorisa brusquement ces tendances qui préparaient une littérature d'émotions en place d'une littérature d'idées", écrit Pierre Martino¹⁵.

Bien sûr, tous les pays d'Europe et d'Amérique ne sont pas touchés en même temps, ni ne sont marqués de la même intensité par le romantisme. Si l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre et les pays scandinaves connaissent le romantisme avant la France, d'autres pays, dont l'Amérique de langue anglaise, sont très peu imprégnés par ce mouvement. Van Tieghem, l'un des érudits du romantisme, souligne par ailleurs que "Pour d'autres pays, [...] il ne peut être question de littérature romantique, leurs langues n'ayant que beaucoup plus tard été cultivées pour des fins proprement littéraires: la Bulgarie, les pays Baltes, le Canada de langue française (...) ¹⁶". Enfin, le romantisme russe et polonais est contemporain du romantisme français auquel nous restreindrons l'étude. Ce choix est justifié dans la mesure où le romantisme français constitue le mouvement qui possède "(...) plus que tout autre [...] les caractères d'une véritable révolution littéraire, par laquelle se renouvelèrent les principes, le contenu et les formes de la littérature, où les formes esthétiques, artistiques, prédominèrent plus nettement qu'ailleurs sur les tendances politiques, patriotiques, religieuses dont le romantisme était pour une part l'expression¹⁷." Nous pouvons en quelque sorte considérer le romantisme français comme l'idéal-type des formes diverses du romantisme.

Si les précurseurs du mouvement romantique en France sont Rousseau et St-Pierre (considérés comme pré-romantiques), Mme de Staël et Chateaubriand font figure de véritables maîtres du mouvement. D'autre part, un

¹⁵ P. Martino, *L'époque romantique en France 1815-1830*, Paris, Boivin et Cie, 1944, p. 21.

¹⁶ P. Van Tieghem, *Le romantisme dans la littérature européenne*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

consensus se dégage chez ceux qui ont étudié le romantisme français quant à son déploiement en deux phases: une s'étendant de 1814 à 1830, soit de la parution du livre de Mme de Staël, intitulé De l'Allemagne, jusqu'à la première représentation d'Hernani (pièce de théâtre de Victor Hugo) qui consacre le triomphe des romantiques, et une autre période s'étalant de 1830 à 1845 (période de gloire des romantiques et chute). Bien que la représentation d'Hernani, le 25 février 1830, représente aux yeux de tous un moment-clé dans le développement du mouvement romantique, Hugo avait déjà écrit, trois ans plus tôt, la préface de Cromwell, considérée jusqu'à ce jour comme la plus haute illustration du romantisme. Cette préface constitue en quelque sorte le manifeste du mouvement romantique français. Hugo y théorise la nécessité et la légitimité d'une réforme littéraire. Rejetant la rigidité des règles du classicisme, la stabilité prônée par sa philosophie et l'imitation, principe au fondement des classiques, il propose l'abandon de la règle de trois unités (d'action, de temps et de lieu), du principe d'imitation, considéré comme la mort du génie ainsi que la liberté de genres. A la philosophie de la stabilité des classiques, Hugo oppose la philosophie de l'évolution. Pour ce faire, il distingue trois grandes périodes historiques - les temps primitifs, les temps antiques et les temps modernes - auxquelles correspondent trois formes de poésie, soit la poésie lyrique, l'épopée et le drame. La littérature, tout comme l'humanité, évolue et le drame marque l'entrée de la littérature dans les temps modernes. Aussi, pour marquer la différence fondamentale entre le drame et la tragédie classique, Hugo propose un signe qui serait à la fois un point de ralliement des tenants de la nouvelle école et la marque originale de la littérature romantique. Ce signe prendra la forme d'un type poétique nouveau: le grotesque. Le drame sera désormais reconnu à l'emploi du grotesque. Drame qui, selon Hugo, ne doit pas reproduire fidèlement la nature mais l'interpréter. L'écrivain, le poète, l'artiste opère inévitablement un choix lorsqu'il dépeint la nature, il découpe ce qu'il y perçoit. Aussi, le drame n'est-il pas un reflet fidèle de la nature, mais un "miroir de concentration", pour reprendre la formule de Jean Giraud.

Cette opposition entre classicisme et romantisme, autour de laquelle Hugo construit la préface de Cromwell, constitue un trait commun aux romantiques des divers pays européens. Négativement, les romantiques se constituent par leur critique de la place accordée à la Raison des Lumières. Contre l'empire de la Raison, ils revendiquent les droits du coeur, de la sensibilité, de la subjectivité. Ainsi, en littérature, "(...) on remarque chez les romantiques l'absence de cette sérénité assez optimiste, faite d'acquiescement à un ordre stable - ordre politique, social, moral et littéraire - qui caractérisait la plupart des classiques. [...] la littérature [...] est rejetée pour laisser place aux inquiétudes, aux angoisses, aux aspirations d'une génération moins satisfaite de ce qui est¹⁸."

Le corollaire de ce qui précède est la place revendiquée et accordée par les romantiques à l'individualité, à la singularité, par opposition aux classiques qui appréhendaient l'individu dans ce qu'il a de commun avec tous les autres individus. On se tourne donc vers les méandres de l'intimité pour rompre avec les classiques, réclamant du même coup un droit de cité au coeur qui finira par exercer une véritable hégémonie, à la fois littéraire et sociale. En effet, l'inspiration des romantiques sera puisée non chez l'individu en général, mais précisément dans son coeur et son âme. La revue des jeunes romantiques de l'époque, la Muse française, témoigne ainsi de ce transport romantique pour l'individu contemporain: "Nous voulons aujourd'hui qu'on nous parle de nous [...] nous sommes devenus un peu froids pour les événements des siècles reculés (...) ¹⁹". Et Hugo de témoigner de ce tournant vers l'âme et le coeur: "Osons le dire, un peu haut, ce n'est point réellement aux sources d'*Hippocrène*

¹⁸ P. Van Tieghem, *op.cit.*, p. 19.

¹⁹ J. de Rességuier, *Muse française*, Marsan, tome II, 1824, p. 86.

à la *fontaine de Castalie*, ni même au *ruisseau de Permesse*, que le poète puise le génie, mais tout simplement dans son âme et dans son cœur (...) ²⁰».

Le romantisme se définit comme étant le "libéralisme en littérature". A la nouvelle liberté conquise dans la société doit correspondre la liberté dans l'art. Ce qui fait écrire à Ludovic Vilet que le romantisme se résume, en deux mots, au "protestantisme dans les lettres et dans les arts". Protestantisme dans la mesure où le romantisme réclame l'affranchissement total, la liberté individuelle en tout, qu'il s'agisse du droit de s'amuser de ce qui fait plaisir, de celui de s'émeouvoir de ce qui nous émeut et d'admirer ce qui semble admirable à l'individu. Jean Giraud met aussi en relief ce désir d'affranchissement individuel, tout en le situant en rapport avec le classicisme. Il définit le romantisme comme étant:

(...) cette rénovation littéraire et artistique dont les signes précurseurs s'étaient manifestés dans toute l'Europe, dès le milieu du XVIIIe siècle, et dont les conséquences profondes se firent sentir durant une bonne partie du XIXe. [...] Nouvelle Renaissance, crise de sincérité de la part des artistes et du public, transformation du sentiment, de l'imagination et du goût, rébellion contre la règle - plus encore contre la routine - protestation contre la raison exclusive et parfois oppressive, reine indiscutée du classicisme (...) ²¹.

Dans son désir de rompre avec le classicisme, la nouvelle génération d'écrivains rejette le fondement de cette littérature qui était l'imitation des anciens, ainsi que les règles et genres littéraires de leurs aînés. Bref, ils

²⁰ V. Hugo, cité par P. Van Tieghem, *Le mouvement romantique*, Paris, Librairie Vuibert, 1940, p. 165.

²¹ J. Giraud, *L'école romantique française*, Librairie Armand Colin, 1953, p. 3.

revendiquent l'indépendance en matière de goût et de style, dans une France qui, sous l'Ancien Régime (que la plupart des romantiques n'ont pas vécu), connaissait une forte hégémonie en ces domaines dits "de l'esprit". A ce titre, la société traditionnelle française (contre laquelle le mouvement romantique s'insurge et s'érige) révèle une règle commune aux sociétés traditionnelles (occidentales et autres), que ce soit en littérature ou en matière de comportements sociaux: l'obligation de se conformer ou, négativement, la condamnation des pratiques singulières²². De ce point de vue, la percée du mouvement romantique manifeste, sans équivoque, l'avènement de la modernité au sein des pratiques culturelles. Mais en quoi, demanderons-nous, ce mouvement marque-t-il de façon non moins négligeable et singulière les rapports amoureux, au point d'en faire ici un deuxième moment du développement de l'union amoureuse entre hommes et femmes? Nous devons, pour y répondre, nous pencher sur les contenus développés par les romantiques qui sont autant d'éléments ayant concouru à définir un type de rapport au monde et notamment un type de rapport hommes/femmes.

Ces éléments se résument en fait à trois sentiments chers aux romantiques: celui de la Nature, celui de la Religion et celui de l'Amour. Examinons-les un à un. Le sentiment de la nature, caractère essentiel du romantisme, s'exprime différemment selon les poètes. Évoquant tantôt la communion entre le poète et la nature, tantôt une subtile correspondance entre celle-ci et les états d'âme du poète ou, au contraire, le sentiment d'hostilité de la part du poète à l'égard d'une nature indifférente, les romantiques font de la nature le monde du poète au point où ce dernier personnifie la nature et se confond avec elle. La nature revêt également quelque chose de religieux, parfois mystique.

²² A cet égard, nous lisons un roman algérien dont l'histoire se déroule à une époque résolument traditionnelle, c'est-à-dire dans l'Algérie des débuts de la colonisation française, au cours duquel l'auteur présente le fait de cultiver la singularité comme étant le "pire des vices", alors que les sociétés modernes cultiveront ce "vice" qui deviendra la norme dans les sociétés dites post-modernes. R. Mimouni, *L'Honneur de la tribu*, Paris, Robert Laffont, 1989.

Chez Lamartine et Hugo, par exemple, elle est Dieu se manifestant aux hommes, plutôt que l'ouvrage de Dieu. Sentiment de la nature et sentiment de la religion se lient étroitement. Parmi les romantiques d'ailleurs, peu d'athées et peu de fervents chrétiens. Comme le souligne Van Tieghem, cette génération est déiste. De plus, dans la foulée des exigences d'authenticité et de sincérité des romantiques à l'égard de l'écrivain, il est dorénavant permis à ce dernier d'exprimer directement sa foi ou encore de le faire à travers ses personnages. La figure de Satan, c'est-à-dire la croyance en l'Esprit du mal, l'Ange déchu, apparaît également chez plusieurs romantiques. "Satan, cause première du péché originel, tentateur éternel de la faiblesse humaine, symbole des mauvais instincts et des passions coupables; cet ennemi de Dieu (...) ²³", voilà comment les moins dévots des romantiques intègrent à leurs écrits la figure de Satan. S'il vaut la peine de le souligner, c'est parce que cette dualité Dieu-Diable sera reconduite dans la conception typiquement romantique de la femme qui consiste à la représenter en l'associant soit à la figure de l'ange, soit à celle du démon. Célébrée et idéalisée, la femme est investie par les romantiques du statut d'objet d'amour, de désirs et de passions souvent contradictoires.

Tout au long du XIXe siècle, les passions du coeur seront tissées à partir d'une double représentation de la femme. Un pôle noir représenté par la femme bestiale, dévoreuse, dont les excès révèlent surtout le caractère énigmatique de la féminité. La femme-démon qui conduit l'homme à sa perte et au malheur. Représentée comme un être de nature, la femme est étroitement associée à la vie et la mort. Fille d'Eve qui risque à tout moment de se précipiter dans le péché, la femme est également marquée du sceau de l'alliance antique avec le démon. Elle est donc objet de mystère et de hantise devant être soumise à

²³ P. Van Tieghem, *Le romantisme dans la littérature européenne*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 237.

l'ordre masculin. D'autre part, un pôle blanc où cette fois l'ange sera recherché. Van Tieghem voit dans la femme-ange un type nettement romantique. Il écrit que les romantiques voient "(...) dans la femme aimée un ange descendu des cieux afin de purifier le cœur de l'amant, d'ennoblir son âme et de la fortifier, soit pour lui faire mieux sentir et apprécier la nature, soit pour le rapprocher de Dieu, soit pour l'encourager dans sa tâche morale, politique, patriotique²⁴." Le pôle blanc révèle également que la descendante d'Eve l'est aussi de Marie. Il y aura donc aussi une représentation de la femme idéale. Cette intrication des codes religieux et amoureux a bien sûr existé avant le XIXe siècle, mais la configuration qu'elle prend alors marquera l'élaboration du modèle d'amour romantique auquel la modernité s'est consacré. Dans ce cadre, c'est la femme qui provoque le désir ou ce que l'on appelait à l'époque les "turbulences de l'âme". Par ailleurs, les manifestations du désir masculin noircissent cette image angélique de la femme, d'où la mise en oeuvre d'un érotisme raffiné au sein duquel les amants ne se parlent pas tant avec la parole, trop claire, trop violente, que par les regards, les rougeurs, les silences, les sourires, le trouble et les effleurements.

Le sentiment de l'Amour est, parmi les trois sentiments, celui qui tient le plus de place dans le romantisme français, au point où il est considéré comme un principe divin. Van Tieghem écrit à ce sujet que:

(...) l'idéalisme de divers romantiques ennoblissait l'amour, y voyait une forme de culte rendu soit à Dieu, soit à la Nature, en faisant une religion. Par ce caractère de sainteté, comme au temps de l'amour courtois ou du platonisme de la Renaissance, ce sentiment avait droit à une place de premier plan dans la haute littérature²⁵.

²⁴ *Ibid.*, p. 240.

²⁵ *Ibid.*, p. 239.

D'ailleurs, Sand, Hugo et Lamartine considéraient que l'amour et la religion se fondaient l'un dans l'autre. Si l'amour prend une telle importance, c'est d'abord pour affirmer la prédominance du sentiment sur la raison ou la volonté, mais aussi parce que la vie personnelle de l'écrivain passe au premier plan de son oeuvre. Avec les romantiques, l'écrivain se met à parler de lui-même au lecteur, de sa vie sentimentale autant que de ses idées, tant et si bien que certains parlent d'"égomanie" ou d'"exhibitionnisme" comme du caractère le plus distinctif des romantiques²⁶. Mais ce qui importe de signaler n'est pas tant ce narcissisme littéraire, du reste nullement spécifique aux romantiques, que le fait qu'il ait été mis sous la tutelle du sentiment, plus particulièrement de l'amour. Tout doit plier face aux sentiments et ce mot d'ordre concerne tout spécialement les règles d'alliance. Aussi, les romantiques seront-ils de fervents partisans des "droits du coeur" en matière de mariage. Certains, tel le suédois Almquist (1816), feront l'apologie de l'union libre. Toutefois, le véritable "ennemi" des romantiques n'est pas tant le mariage en soi que ce que le roman sentimental et le drame bourgeois condamnaient déjà: le mariage sans amour. Le mouvement romantique aura, en ce sens, beaucoup fait pour réunir amour et mariage. Georges Sand écrivait à ce sujet en 1834 que "Les lois devraient [...] se plier aux sentiments et non les sentiments aux lois²⁷."

L'union idéale, soutiennent les romantiques, doit être sanctifiée (puisque Dieu est toujours présent lorsqu'il s'agit d'amour) par l'amour qui représente le sceau divin à apposer sur les unions dites véritables. Les mariages qui sont donnés d'observer aux romantiques ne sont, à leurs yeux, que des concubina- ges légaux, maintenus par la force des lois de l'État. On s'oppose donc en fait au principe de l'indissolubilité du mariage, lequel, par son intransigeance en ce

²⁶. P. Van Tieghem évoque les railleries de deux farouches adversaires de l'exhibitionnisme romantique: Carducci et Leconte de Lisle, *Ibid.*, p.239.

²⁷ cité dans *Ibid.*, p. 240.

qui a trait au respect des convenances sociales, anéantissait l'espoir de couples liés uniquement par l'amour.

L'obstacle, fruit du conflit régnant entre les règles sociales et les désirs individuels non socialement reconnus comme ayant droit de cité, a donc pour effet - non de tuer l'amour ou la passion amoureuse (en fait, l'obstacle nourrit la passion comme nous l'avons vu plus haut) - mais d'empêcher que cet amour n'advienne socialement. Or, à la différence de Tristan et Iseut, l'amour aux XVIIIe et XIXe siècles est, socialement, sur le point d'être reconnu dans la mesure où il devient une valeur sociale alors qu'il n'avait jusqu'alors été qu'une réalité singulière. Au Moyen-Age, chez Tristan et chez Iseut, l'amour est trop coupable pour advenir, socialement et individuellement, d'où l'intervention du philtre d'amour. Si le sentiment amoureux est, à l'époque romantique, virtuellement en chaque individu, c'est bien le signe que la société traditionnelle, royaliste et holiste, a été sérieusement ébranlée et qu'un nouvel ordre, individualiste et bourgeois, est à se bâtir²⁸. La littérature romantique (mais en fait la littérature des XVIIIe et XIXe siècles) nous donnera d'ailleurs à lire de fines analyses psychologiques alors qu'il n'est jamais fait mention des états intérieurs de Tristan, d'Iseut ou du roi Marc. Dans le roman de Bérout ou dans celui de Bédier, seule la suite des événements concourt au développement de l'histoire.

²⁸ Nous ne voulons pas nous étendre sur ce que nous connaissons déjà, mais peut-être est-il ici intéressant de se rappeler ce qu'Ariès nous a enseigné concernant les origines bourgeoises de la famille telle que nous la connaissons aujourd'hui et du sentiment de la famille. Nous voudrions ajouter que c'est bien avec la bourgeoisie que l'intimité, l'affection et l'amour deviennent des valeurs sociales et qu'il n'a pas manqué de nobles pour les dénigrer. On retrouve des traces du mépris des nobles pour les moeurs bourgeoises dans Les liaisons dangereuses. Par exemple, on se moque du mari qui, non seulement aime son épouse, mais lui témoigne de l'affection en société. Les valeurs bourgeoises d'amour et de fidélité à l'être aimé sont qualifiées, avec mépris, de "romanesques". La marquise de Merteuil écrit à Valmont: "Celui qui s'en abstient (de "tromper" sa femme) passe pour un romanesque; et ce n'est pas là, je crois, le défaut que je vous reproche."(p.376) Ceci pour mettre en relief et illustrer le caractère historique du nouvel ordre sentimental qui allait prendre place au XIXe siècle.

Autre signe de cet ébranlement de l'ordre traditionnel qui nous est révélé par les romantiques: l'accent sans précédent sur les passions individuelles prend le pas sur les passions divines. Bien que les romantiques soient croyants, pour la plupart, Dieu n'est plus objet de culte ou de passion. Dieu est amour. Et cet amour s'avère résolument profane.

2.5 Formation du couple amoureux ou institutionnalisation de l'amour

La formation du couple amoureux a-t-elle pris naissance dans les milieux populaires ou dans les classes supérieures? Ou encore s'agit-il d'un "processus de civilisation" qui aurait mis en place les conditions nécessaires à l'émergence du couple amoureux? Jusqu'à présent, trois hypothèses ont été formulées au sujet de l'émergence du couple amoureux. Nous les examinerons successivement pour ensuite examiner les effets de ce nouveau code de relations affectives que représente l'amour borné par le couple...marié.

La première hypothèse est soutenue, quoique séparément, par Solé et Shorter. Ces deux auteurs affirment que l'amour romantique serait issu des milieux populaires²⁹, ceux-ci étant beaucoup moins contraints par les exigences relatives à la transmission du patrimoine. Aussi, auraient-ils substitué à ces enjeux nobles et bourgeois des enjeux d'ordre affectif. Ces valeurs se seraient par la suite transmises aux classes supérieures. Shorter avance pour preuve de la poussée des mariages d'amour (dits alors d'inclination) l'abandon progressif de la règle endogamique, tant professionnelle que sociale ainsi que la tendance croissante à épouser un conjoint du même âge. Soutenant que cette révolution des coeurs est une conséquence directe des exigences de l'économie capitaliste, Shorter situera cette mutation au moment où s'amorce la révolution

²⁹ J. Solé, *op.cit.*, écrit en p. 43: "Dans l'Occident des Temps modernes, le romantisme conjugal se réfugia ainsi auprès des classes populaires des campagnes."

industrielle, soit au XVIIIe siècle, gagnant du terrain tout au long du XIXe pour devenir la norme effective au XXe siècle.

Lawrence Stone³⁰ avance, pour sa part, que ce sont des classes supérieures qu'originerait le couple amoureux, ayant été les premières converties aux valeurs individualistes par les Réformes protestante et catholique, lesquelles prônaient de nouvelles bases en matière de relations conjugales. Les prédicateurs protestants, par la doctrine du *holy matrimony*, niaient la supériorité de l'état ecclésiastique sur l'état de mariage alors que les catholiques se mirent à utiliser l'archétype de la Sainte Famille pour christianiser la vie privée. Cette hypothèse, appliquée au cas britannique, suppose une mutation plus lente et accorde un rôle important aux éléments religieux et symboliques dans les changements survenus entre les XVIe et XVIIIe siècles. Ceci démarque nettement Stone de Shorter qui, en plus de se dire tenant de l'"école linéaire", fait complètement abstraction de l'aspect symbolique et religieux, se cramponnant plutôt à la "dure" économie capitaliste.

Une troisième hypothèse, portée par Norbert Elias³¹, recouvre un type d'explication plus global. Elias pose que les changements qui ont affecté la famille et plus particulièrement la vie conjugale sont le résultat d'une mutation sociétale profonde, c'est-à-dire non seulement de l'État mais de la société dans son ensemble. Elias tente une "sociogénèse" de l'État moderne pour parvenir à expliquer les changements psychologiques et comportementaux qui ont marqué l'homme moderne. Sa thèse est la suivante: le monopole étatique de la violence physique entraîne l'équilibre des manifestations émotionnelles et munit l'homme d'un savoir psychologique plus raffiné qui lui permet de prévenir et d'interpréter les réactions d'autrui. Le monopole de la violence ne permet-

³⁰ L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England (1500-1800)*, Londres, 1977.

³¹ N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975.

tant plus aux hommes de manifester leurs pulsions et leurs émotions passionnées de façon directe dans la lutte entre les hommes, des lieux privilégiés d'expression des passions sont créés, soient ceux de l'"intime" et du "privé". Ces lieux deviennent des lieux intermédiaires entre l'individu et la société. Bien que la thèse d'Elias soit beaucoup plus riche et élaborée qu'il n'y paraît en ces quelques lignes, ce qui intéresse ici est le lien établi entre la pacification des rapports sociaux - correspondant au contrôle croissant de la violence par l'État - et l'émergence, à la même période, du modèle d'amour-passion. Ceci tend à appuyer ce que de Rougemont avait par ailleurs déjà noté, soit un étroit parallélisme entre amour et guerre.

A propos de la "guerre classique", désignant la forme des guerres des XVII^e et XVIII^e siècles, et dans une perspective de comparaison avec le formalisme militaire chevaleresque, de Rougemont écrit: "La chevalerie représentait un effort pour donner un style à l'instinct. La guerre classique est un effort pour conserver et recréer ce style malgré l'intervention de facteurs inhumains. D'où le formalisme étonnant de l'art militaire de ces siècles³²." Et au déclin du goût de la guerre correspondrait l'émergence de l'amour-passion.

Ce lien établi entre guerre et amour est explicité par les thèses girardiennes, notamment chez Anspach qui postule "(...) que la violence est inscrite dans l'inclination sociale de l'homme qui le voue tragiquement à désirer toujours ce que possède l'Autre, et que c'est de ce conflit fondamental que naissent la rareté et le symbole³³." Une piste féconde dans la mesure où elle fait apparaître un élément central commun à l'amour et à la violence: le désir. Non pas le désir du désirant pour le désiré, mais le désir "mimétique" qui porte

³² De Rougemont, *op.cit.*, pp. 192-193. C'est l'auteur qui souligne.

³³ M. Anspach, "Le don paisible?", dans *Bulletin du MAUSS*, no.11, Paris, 1984, p. 22.

l'enfant à désirer le modèle même de désir de ses parents. Le désir du désir de l'Autre. Le désir qui, dans le discours psychanalytique, est le plus souvent mis en forme comme étant celui du fils pour sa mère, lors du conflit oedipien. Cette mère est devenue, depuis une centaine d'années, doublement désirable puisqu'elle "(...) fixe le désir sexuel du petit garçon qui se découvre masculin face à elle (et non plus face à d'autres femmes aussi, comme c'est le cas dans d'autres types de familles); désirable parce que, dans la famille conjugale, la mère est désirée par le père qui lui porte un sentiment amoureux³⁴." Cette mimésis plonge le jeune enfant dans une ambivalence face au père: d'une part il souhaite sa mort pour mettre fin à leur rivalité et d'autre part, il veut son père en vie puisqu'il est le modèle du désir.

Ajoutons à ces trois hypothèses, dont les deux dernières nous semblent les plus intéressantes, le rôle joué par la Révolution française dans la formation du couple amoureux. Rappelons que c'est elle qui fait du mariage d'amour la règle pour tous. "Elle a fait du mariage un acte laïc et non religieux, qui unit des personnes et non des biens, et qui requiert seulement la volonté de se marier des deux époux, sans intervention des familles³⁵". Bien que cette règle ne se traduise pas en réalité dès la fin du XVIIIe siècle pour l'ensemble des citoyens, l'amour conjugal est tout de même virtuellement inscrit socialement pour la première fois dans l'histoire. La révolution démocratique renverse la finalité des rapports entre individu et mariage: ce n'est plus l'individu pour le mariage mais bien le mariage pour l'individu. Dorénavant, amour et mariage sont liés. En fait, ils deviendront indissociables. A cette dyade, se joint un troisième acteur: la sexualité. Ainsi, l'impératif amoureux qui caractérise le mariage bourgeois est-il accompagné d'exigences spécifiques: l'hétérosexualité et la monogamie (c'est-à-dire la fidélité ou, si on préfère, l'exclusivité).

³⁴ Métral, *op.cit.*, p. 254.

³⁵ E. Sullerot, *Pour le meilleur et sans le pire*, Paris, Fayard, 1984, p. 102.

Autrement dit, il apparaît que la société qui se développe au XVIII^e siècle soit en train de mettre de l'ordre (de l'ordre bourgeois) au sein des pratiques multiformes que revêtaient auparavant les relations amoureuses et sexuelles. Aussi, dans la mesure où cette société (bourgeoise, capitaliste, industrielle, moderne, l'appellation est au choix) prescrit un mode de rapports entre les sexes, on peut parler de société répressive. La modernité est la "mère porteuse" d'un carcan que fera éclater la post-modernité. En ce sens, nous nous éloignons de la position de Foucault présentée dans son livre portant sur l'histoire de la sexualité, intitulé La volonté de savoir. Observant une multiplication des discours sur le sexe depuis la fin du XVI^e siècle, Foucault rejette l'hypothèse d'un XIX^e siècle répressif, comme si le fait de parler de plus en plus de quelque chose indiquait que ce quelque chose ne puisse en même temps être socialement réprimé ou tabou. L'hypothèse de Foucault se lit comme suit:

La société qui se développe au XVIII^e siècle [...] n'a pas opposé au sexe un refus fondamental de le reconnaître. Elle a au contraire mis en oeuvre tout un appareil pour produire sur lui des discours vrais. Non seulement, elle a beaucoup parlé de lui et contraint chacun à en parler; mais elle a entrepris d'en formuler la vérité réglée. Comme si elle suspectait en lui un secret capital. [...] Comme s'il lui était essentiel que le sexe soit inscrit, non seulement dans une économie de plaisir, mais dans un régime ordonné de savoir³⁶.

Foucault a bien raison, le sexe inscrit et codé dans le cadre du mariage révèle une conception de sa pratique comme étant dangereuse, liée au mystère, tel l'un des pôles de la conception de la femme évoqué plus haut (associations femme-démon, animale, dévoreuse). Mais en quoi cette hypothèse doit-elle s'opposer à ce qu'il nomme l'hypothèse répressive? L'histoire ne démontre-t-

³⁶ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 92-93.

elle pas plutôt qu'à partir du moment où on institutionnalise des pratiques et qu'elles deviennent des normes reconnues par tous, il y a nécessairement dérogation ou résistance à cette norme et foisonnement des moyens de la contourner? Voilà qui s'applique non seulement à la sexualité (qui est le champ étudié par Foucault) mais au mode dominant des rapports amoureux institué par la société du XVIIIe siècle, qui dicte de les vivre dans le cadre du mariage, avec un conjoint, un seul, et de sexe opposé. On peut donc parler d'un XIXe siècle puritain en matière conjugale, siècle qui redéfinira du même coup les rapports extra-conjugaux. Par exemple, l'homme du couple bourgeois perd ses privilèges en ce qui a trait aux rapports extra-conjugaux. Alors qu'il n'avait pas à en rougir jusqu'au XVIe siècle, l'opinion sociale les condamnera, reléguant les rapports extra-conjugaux à la clandestinité.

Institutionnalisée, la rigidité de la norme conjugale ne sera pas sans entraîner certains effets sur les vies individuelles, conjugales et familiales. Elle marquera également "l'amour même", pour reprendre le titre du livre de Garrigues qui s'accorde avec Charles Fourier pour dire que "(...) l'égoïsme est l'effet inévitable de l'amour borné au couple³⁷." Soit, mais insuffisant. L'amour borné au couple s'inscrit plus largement dans ce processus qui a fait de la famille le foyer, sinon le seul lieu (du moins à l'origine; le XXe siècle diversifiera les lieux) d'apprentissage des rapports entre hommes et femmes. Pour Elias, ce phénomène renvoie à un mouvement plus large qu'il nomme le "processus de civilisation", orienté vers une privatisation de plus en plus poussée des fonctions corporelles et de la vie pulsionnelle et dessinant toujours plus nettement les contours des sphères privée et publique. Cette "privatisation" est lue par tout le mouvement anti-psychiatrique comme un repli de la famille sur elle-même qui se met progressivement à occuper l'espace laissé vacant par la religion. Métral, suivant les traces de Cooper, écrit que:

³⁷ Fourier cité par P. Garrigues, *op.cit.*, p. 47.

C'est l'illusion des Églises occidentales d'avoir voulu au XIXe siècle, gonfler d'importance la famille pour sauver la religion! Elle a servi en fait une autre cause: celle de la bourgeoisie anti-religieuse. Sous le couvert d'un attachement à la tradition, elle remplace les rites par les conventions. Or, les rites sont par nature "religieux", au contraire, les conventions ne le sont pas!³⁸

Or, ce repli de la famille sur elle-même, s'il détache cette dernière de la communauté, crée une nouvelle aliénation, soit "(...) la soumission passive à l'invasion des autres qui ne sont, à l'origine, que les membres de la famille (...)">³⁹". Avec la naissance de la famille bourgeoise, caractérisée par ce qu'Ariès appelle le "sentiment de la famille", l'individu se définit non plus par rapport à une société ou une communauté, mais par rapport à sa famille. Dans une société qui, en se désacralisant, perd tout pouvoir de se vivre comme "être-ensemble", la famille et les liens affectifs qui doivent la constituer et l'habiter, prend une place qu'elle n'avait jusqu'alors jamais occupée en ce qui a trait à la définition de l'identité individuelle.

2.6 L'amour pré-romantique et romantique: en résumé

De ce parcours socio-historique de l'avènement de l'impératif amoureux au sein du couple, en extraire les principales caractéristiques permettra de comparer avec la suite qui se penchera sur les transformations de l'amour conjugal au cours du XXe siècle en regard de ce qui a précédé. La perspective se veut ici comparative.

³⁸ M.-O. Métral, *op.cit.*, pp. 264-265.

³⁹ D. Cooper, *Mort de la famille*, Paris, Seuil, Coll. Point, 1975, p. 11.

Tableau 1
Les figures de l'amour conjugal
Tradition et modernité

DIMENSIONS À L'ÉTUDE	FIGURE TRADITIONNELLE	FIGURE MODERNE
OBJET	passion hors-mariage	passion dans mariage
MÉCANIQUE	obstacles sociaux (extérieurs à l'individu)	obstacles sociaux et moraux (extérieurs et inté- rieurs)
ACTEURS	homme-femme Nature	homme-femme Dieu
IDÉAL	pureté mystique	pureté de l'âme donc mariage d'amour nécessaire

En résumé, la norme qui dicte au couple l'impératif amoureux comme condition à sa formation apparaît dans le cadre de la figure pré-romantique qui met la passion à l'avant-plan. Le mythe de Tristan et Iseut en révèle les caractéristiques, soit la souffrance, la fusion, la nécessité de l'obstacle, la fatalité et l'ascèse. Cette figure dominante de l'amour ainsi que celle du couple

qui l'accompagne font de l'amour le fondement de l'identité individuelle. L'amour comme modèle dominant des rapports entre les sexes représente une véritable révolution qui correspond à l'émergence de l'État moderne et de l'économie de marché. L'exigence amoureuse au fondement du couple et de l'identité individuelle se répand massivement à partir de la Révolution française, puis tout au long du XIXe siècle pour devenir pratique courante et "allant de soi" au cours du XXe siècle. Elle s'inscrit au sein de la famille bourgeoise qui se voit investie des fonctions d'éducation en matière affective et sexuelle. La famille moderne est dorénavant coupée des liens traditionnels qu'elle entretenait avec la communauté et se tourne sur elle-même.

Ces transformations exigent la reconnaissance de l'individu comme sujet (aux plans culturel, politique et économique), projet porté par les révolutionnaires de 1789 et plus particulièrement par ses descendants regroupés sous la bannière des romantiques. Ces derniers réclameront le primat de la passion sur la raison, privilégiant l'amour au fondement de l'identité. Proches parents de la conception de l'amour telle qu'élaborée par le mythe de Tristan et Iseut, les romantiques s'en distinguent au point de marquer l'élaboration typiquement moderne du lien amoureux. Pré-romantique ou romantique, traditionnelle ou moderne, la représentation de l'amour est cousue de quatre fils: un objet, une mécanique amoureuse, des acteurs et un idéal amoureux.

Le mythe médiéval et la littérature romantique pointent un même objet lorsqu'ils abordent l'amour hétérosexuel: la passion. Pour les deux, la passion est à la fois déraison, souffrance et fusion. Ils se distinguent toutefois quant au cadre au sein duquel l'amour peut ou doit s'exprimer. Alors que la passion amoureuse est hors-mariage et donc a-sociale chez les tisserands de la figure médiévale, les romantiques revendiquent son insertion dans le cadre du mariage et, du coup, l'intègrent comme norme à la gouverne de la vie conjugale. La

passion des premiers est donc enfant de la nuit alors que celle des seconds, celui de la lumière.

L'issue de la passion évoquée dans les deux cas explique pour une large part les façons différentes qu'ont les uns et les autres d'envisager le fonctionnement de la passion, ici appelée prosaïquement la "mécanique amoureuse". Caractérisée par une course à obstacles visant à nourrir et à aviver la passion amoureuse, la mécanique de l'amour telle qu'élaborée dans Tristan et Iseut met l'accent sur des obstacles sociaux extérieurs alors que la mécanique à l'oeuvre chez les romantiques fait appel aux obstacles sociaux et moraux, ceux-là même qui torturent l'âme individuelle.

Cette mécanique met en scène des acteurs qui ne sont pas les mêmes dans les deux cas de figure. Alors que le mythe de Tristan et Iseut présente un homme et une femme soumis aux forces de la nature (philtre), la représentation romantique fait intervenir un homme sujet de son amour, une femme objet de désir, les deux soumis à Dieu. Bien que l'entrée dans la modernité marque la reconnaissance virtuelle de l'individu comme sujet (moral, économique, politique), la figure romantique ne représente pas ainsi la femme. Il faudra attendre un siècle et demi avant que le mouvement féministe et la révolution sexuelle revendiquent pour la femmes la capacité à être sujet de son désir. Ce qu'il faut pour l'heure souligner, c'est bien davantage le fait que la Nature pour les uns et Dieu pour les autres, médiatisent le rapport amoureux, révélant la structure triangulaire de ce dernier.

Enfin, l'idéal amoureux est marqué par l'ascèse dans les deux cas de figure. Le mythe médiéval privilégie une pureté mystique par opposition à la vie terrestre, un amour sans tache, c'est-à-dire sans sexualité alors que les modernes réunissent amour et sexualité, à condition toutefois qu'il soit sanctifié par le sacrement du mariage. L'idéal de fusion, représenté chez Tristan et Iseut

par la mort inéluctable des amants, représente une tentative de libérer l'individu de l'étai créé par les règles sociales rigides, révélant le caractère a-social de la passion amoureuse. La modernité fera éclater cet étai rendant caduque la fusion comme idéal. Les romantiques privilégient le mariage d'amour en tant qu'ouverture sur soi et les autres. En ce sens, ils déroulent le tapis menant tout droit vers les prérogatives ou les tyrannies, c'est selon, de l'intimité.

L'amour conjugal tel que conçu et vécu aujourd'hui n'est toutefois pas le pur produit d'une littérature courtoise ou romantique mais celui de transformations sociales séculaires dont la littérature, le théâtre, la poésie et le travail de l'historien témoignent. Avant d'aborder les façons dont les contemporains témoignent de l'amour conjugal et afin de préciser la perspective sociologique privilégiée pour les aborder, le prochain chapitre sera consacré à l'examen des grandes transformations sociales contemporaines qui marquent ce que certains appellent la post-modernité.

Chapitre 3

La société post-moderne

La société dans laquelle nous vivons possède de nombreux qualificatifs: société individualiste, société de consommation, société post-industrielle, société de communication, société du marketing, société du spectacle, société bureaucratique, société technocratique, société capitaliste monopoliste d'État, etc. Les débats autour des appellations ne sont pas que des débats linguistiques, ils témoignent de façons différentes d'envisager la société contemporaine. Une première tendance situe la société contemporaine dans le prolongement du projet moderne alors qu'une autre voie l'envisage en rupture par rapport à la modernité. Ce n'est pas ici le lieu d'engager le débat à ce sujet. La proximité avec l'objet d'étude (société contemporaine) et l'absence concomitante de recul historique engagent tout sociologue à la prudence, ce qui ne signifie toutefois pas l'absence d'engagement théorique. Alors pourquoi retenir l'étiquette "post-moderne"? Parce qu'elle marque une forme spécifique des rapports sociaux alors que les autres épithètes réfèrent à des contenus particuliers, relatifs à ce que Freitag, dans sa théorie des modes formels de reproduction sociale, désigne comme le "mode de reproduction décisionnel" ou encore "mode de reproduction opérationnel"¹. Aussi, la post-modernité englobe-t-elle toutes les autres étiquettes qui représentent autant de tentatives, justes mais partielles, d'identification de la caractéristique essentielle de la société contemporaine. Les divers qualificatifs sont en fait autant de caractéristiques qui, prises en compte, composent le visage des rapports amoureux contemporains.

¹ M. Freitag, "Transformation de la société et mutation de la culture", miméo, Montréal, 1986, paru dans *Conjoncture*, automne 1982, pp. 61-84; printemps 1983, pp. 139-171.

Mais qu'est-ce que le "post-moderne"? A la fois l'éclatement de l'identité et la recherche effrénée de celle-ci par tout un chacun, la perte de la transcendance religieuse et un troublant "retour" du sacré, un individualisme apparemment jamais égalé et une perte des repères de l'individualité, bref, la lecture de nombreux travaux nous laisse souvent pantois quant à la saisie des mouvements profonds qui secouent les sociétés occidentales contemporaines. Ce à quoi Goguen rétorque: "Le post-moderne n'est pas simplement n'importe quoi. Au contraire, il est une configuration cohérente au croisement de six rapports bien définis: rapport au temps, au sujet, à l'Autre, à l'art, à la société et au symbolique²." L'ouvrage de Goguen passe au peigne fin chacun des signes de la post-modernité et les interprète à la lumière d'une théorie générale qui tient compte à la fois de la philosophie, de la psychanalyse, de la sociologie, de l'histoire, des sciences politiques bref, de l'ensemble de ce qu'on appelle les "sciences humaines". Bien que nous puissions diverger quant aux contenus traités sous chacune des rubriques présentées, cinq éléments de la configuration ont été retenus, soit le rapport contemporain à la société, au sujet, au symbolique, à l'Autre et au temps. Le rapport à l'art a été délibérément délaissé puisqu'il ne sera pas retenu lors de l'analyse des figures contemporaines de l'amour conjugal.

3.1 La post-modernité succède à la modernité

Pour comprendre la nature et la signification des transformations qui jalonnent le passage de la modernité à la post-modernité, il est essentiel de revenir sur le passage de la tradition à la modernité elle-même. D'abord parce que l'appellation "post-moderne" exige de rapporter cette époque à celle qui l'a précédée et ensuite parce que la post-modernité s'est constituée contre la modernité. Mais encore, parler des sociétés modernes pour en arriver à définir

² J. Goguen, *op.cit.*, p. 10.

les sociétés post-modernes se fait difficilement sans à tout le moins évoquer les sociétés traditionnelles. Aussi, les changements survenus de la tradition à la modernité seront-ils esquissés afin de permettre la compréhension de ce qui fait la spécificité des sociétés modernes pour ensuite approfondir l'examen des particularités attribuées aux sociétés post-modernes. Ajoutons enfin que la perspective globale privilégiée étant historique, il s'avère tout à fait indiqué d'appréhender la post-modernité par sa genèse et ses développements à travers l'histoire³.

Ce schéma d'analyse repose entièrement sur la théorie générale des "modes de structuration et de reproduction" des rapports sociaux, élaborée par Freitag et articulée principalement autour d'une typologie à trois termes: aux sociétés pré-capitalistes ou traditionnelles correspondrait un mode de reproduction "culturel-symbolique", aux sociétés capitalistes ou modernes, un mode "politico-institutionnel", et aux sociétés post-capitalistes ou post-modernes, un mode de reproduction sociétale dit "décisionnel-opérationnel". Dans cette perspective, la régulation des rapports sociaux au sein des sociétés traditionnelles a ceci de particulier qu'elle est assurée par la structure symbolique ou culturelle, c'est-à-dire par la totalité du sens qui régit les pratiques sociales qui, elles, sont produites et se reproduisent simultanément. Appelées aussi "sociétés de culture", les sociétés pré-capitalistes ou traditionnelles ont donc ceci de spécifique qu'elles se reproduisent au sein même et par les pratiques sociales significatives. Contrairement aux sociétés modernes, il n'existe pas d'institutions chargées de définir des règles *a priori* de l'action sociale. La médiation du sens de l'action sociale est quasi-immanente aux objets ou aux activités dans la mesure où ceux-ci sont déjà investis culturellement/symboliquement d'un sens, d'une fonction, d'un usage. L'objet ou

³ Les développements théoriques de M. Freitag constitueront l'essentiel de cette section. Pour une lecture plus complète, voir M. Freitag, *Dialectique et société*, tome 2, Montréal, Albert Saint-Martin, 1986.

l'activité est inséparable de la signification qui lui est culturellement attribuée. Il en va de même des membres de ces sociétés qui ont une position particulière et définie en fonction de leur rôle social et de la place qu'ils occupent dans la structure des rapports sociaux.

En référence à la distinction établie par L. Dumont entre les sociétés "holistes" et les sociétés "individualistes"⁴, on peut dire qu'au sein de ces sociétés holistes que sont les sociétés traditionnelles, chaque individu se conçoit comme appartenant à un tout qui lui pré-existe. Nous ne pouvons pas parler de sujet individuel dans le cadre des sociétés de culture puisque l'identité propre, c'est-à-dire authentique et intime, des membres est assujettie à leur rôle social. La personne est donc une *persona* comme le souligne Arendt⁵, c'est-à-dire un masque. L'entreprise moderne verra à dégager la personne de ces masques socialement attribués en séparant le public du privé notamment.

Si la tradition fait de chacun une *persona*, d'où provient alors la conscience de soi des membres des sociétés traditionnelles? Goguen, inspiré de Marcel Gauchet répond: "(...) de ses rapports pré-déterminés à autrui. Pour devenir conscient de lui-même, un individu doit se placer à l'extérieur de lui-même (c'est le sens de l'ek-sistence, du "se tenir hors de soi"), et s'observer du point de vue de l'autre⁶."

⁴ L. Dumont, *op.cit.*, p. 35, écrit: "De ce point de vue, il y a deux sortes de sociétés. Là où l'individu est la valeur suprême je parle d'*individualisme*; dans le cas opposé, où la valeur se trouve dans la société comme un tout, je parle de *holisme*."

⁵ "Originellement, ce mot désignait le masque que portaient, quand ils jouaient, les acteurs de l'Antiquité. [...] Le masque, en tant que tel, avait deux fonctions évidentes: il devait cacher ou plutôt remplacer le visage de l'acteur, mais aussi permettre à sa voix de se faire entendre. En tout cas, c'est dans ce double sens de masque, à travers lequel une voix se fait entendre, que le mot *persona* devint métaphore et passa de la langue du théâtre à la terminologie juridique.", écrit Hannah Arendt, citée par F. Collin, "Du privé et du public", dans *Les cahiers du GRIF*, printemps 1986, p. 54.

⁶ J. Goguen, *op.cit.*, p. 92.

L'altérité religieuse est ce point de vue à partir duquel les membres des sociétés traditionnelles peuvent avoir une image d'eux-mêmes. Ce sont elles d'ailleurs qui ont institué le principe du religieux, "(...) dépossession radicale au nom de l'Autre, vis-à-vis lequel nous ne sommes que des débiteurs⁷." Les sociétés traditionnelles se vivent donc constamment comme étant en "dette de sens" par rapport aux Ancêtres, aux dieux, bref, à tous ceux en qui ils reconnaissent le pouvoir d'avoir créé le monde.

L'altérité religieuse, combinée au mode de régulation "culturel-symbolique" des rapports sociaux, constituent les deux mécanismes fondamentaux contribuant à maintenir l'unité des sociétés de culture et les caractérisant en propre. La modernité, puisque c'est d'elle dont nous voulons surtout traiter, viendra renverser l'ordre traditionnel du monde en rejetant et le mode de régulation des rapports sociaux et la nature de l'altérité, propres aux sociétés traditionnelles, ainsi qu'en affirmant, positivement, son caractère propre.

Par rapport à la tradition, la modernité s'érigera à la fois positivement et négativement. Négativement, la modernité rejettera l'univers régi par la culture traditionnelle et se distinguera principalement par la mise en place d'un mode de régulation politique et institutionnel des rapports sociaux. Autrement dit, la régulation culturelle, désormais considérée comme étant purement arbitraire, sera remplacée par une régulation institutionnelle garantie par l'État, nouvelle figure de l'altérité sociale. Positivement, la modernité s'affirme comme projet de rationalisation du mode de régulation des pratiques sociales. Il y a donc, de la tradition à la modernité, rupture en ce sens que la nature même du mode de régulation de la société change. De nature culturelle, elle devient politique.

⁷ *Ibid.*, p. 84 .

A ce projet, la modernité associe l'individu en tant qu'être abstrait et universel, valeur suprême et sujet normatif et non en tant que simple valeur ajoutée et intégrée culturellement à son projet. Avec l'avènement de l'État, "(...) l'Individu est tout à la fois le sujet idéal placé au fondement de la constitution politique de l'État moderne (le citoyen) et le répondant défini *a priori* des principes formels universalistes, de régulation institutionnelles des pratiques et rapports sociaux (l'homme)⁸." La modernité libère ainsi l'individu des normes traditionnelles de la pratique. Or, c'est précisément la propriété privée qui rend possible le développement du mode d'individualité moderne dans la mesure où, s'opposant formellement à la possession traditionnelle,

La propriété institue [...] l'individu privé en son sens moderne, c'est-à-dire comme personne juridique disposant dans la sphère de sa propriété d'une autonomie totale, et ayant par conséquent la capacité de s'y engager vis-à-vis de tout autre individu analogue: par un simple acte de volonté autonome par le contrat. Dans la sphère de sa propriété, l'individu, en tant que personne juridique devient "responsable", il est lui-même la seule source des obligations auxquelles il peut être tenu socialement de répondre⁹.

La propriété, définie comme "(...) exclusion socialement sanctionnée de toute possession virtuelle d'autrui (...) ¹⁰", dessaisit l'objet d'un usage déterminé, ce qui dissocie objet et sens, alors que dans les sociétés traditionnelles la possession des biens ne permet pas pour autant d'en user et d'en abuser. En ce sens, l'institution de la propriété marque un moment-clé dans le développe-

⁸ Y. Bonny, "Réflexions sur l'individualisme", *Société*, no.3, été 1988, p. 132.

⁹ M. Freitag, *op.cit.*, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*

ment de l'individualisme moderne puisqu'elle signifie la reconnaissance de la liberté du sujet.

L'instauration de l'individu par la propriété et le travail crée également un nouveau type de rapport au monde. La relation entre les hommes, privilégiée dans la tradition et permettant la cohésion sociale, a été progressivement supplantée au profit de la relation avec les choses. En ce sens, la primauté de l'économique constitue un trait caractéristique de la modernité qui fonde l'individu au sens moderne.

Le sujet individuel de la tradition, dépourvu de toute autonomie, possède une identité personnelle conférée par l'extérieur. Ses goûts, ses aptitudes personnelles, ses propres choix n'ont à toutes fins pratiques aucun poids dans la détermination du sens de son existence, sens toujours-déjà donné par la société. Or, l'individu moderne s'est constitué en s'opposant à cette détermination extérieure, au profit d'une détermination par l'intérieur. L'État agissant désormais comme régulateur de la société et la mise en place de ses institutions libérant les pratiques sociales, l'individu a dorénavant non seulement la possibilité, mais la responsabilité de choisir parmi les options socialement produites concernant la religion par exemple, l'occupation, le conjoint, etc. Bien entendu, les options ne sont pas, à l'aube de la modernité, infinies, ni mêmes très variées puisqu'elles sont fonction du type et de l'état de la société de laquelle elles procèdent. De ce fait, l'individu moderne continuera encore longtemps à se comporter comme le sujet individuel de la tradition. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'entrés dans la modernité autour du XVI^e siècle, les hommes et les femmes ont conservé leurs traditions notamment en ce qui a trait à leurs fréquentations et aux mariages jusqu'aux XVIII^e-XIX^e siècles, moments forts où l'on assiste au déploiement de la modernité. Autrement dit, l'individu acquiert une liberté formelle autour du XVI^e siècle, liberté qui ne s'actualisera dans les pratiques quotidiennes qu'autour des XVIII^e

et XIXe siècles. Alors que l'être-ensemble sociétal constituait, aux temps de la tradition, un *a priori* de l'individu, celui-ci devient premier par rapport à la société avec la modernité.

On constate donc le caractère *a priori* de l'unité d'ensemble des sociétés traditionnelles et modernes. Pour les unes, la société prime sur l'individu, pour les autres, c'est l'inverse. Pour les premières elle est donnée culturellement alors que pour les secondes elle est politiquement instituée. Le passage de l'une à l'autre est enfin marqué par celui de la religion à la culture profane, mouvement amorcé par la modernité et pleinement réalisé dans la post-modernité. Pour ce faire, il aura fallu que les sociétés occidentales se libèrent de l'autorité religieuse et de la menace entretenue par la figure du démon. On doit à D. Bell d'avoir souligné l'appropriation, par la culture moderne profane, du démon chez qui les acteurs des champs artistiques et littéraires du XIXe siècle voient une source de créativité. Ceci ne peut se réaliser que dans la mesure où ces mêmes acteurs revendiquent l'autonomie de l'esthétique et où surgit, de façon concomitante, "(...) l'idée que l'expérience était en soi la valeur suprême, qu'il fallait tout explorer, que tout devait être permis, du moins à l'imagination, sinon dans les faits¹¹." Si l'appropriation de la figure du démon permet de comprendre le passage de la religion à la culture profane, c'est d'abord parce que la peur du démon représente en fait la peur de la nature humaine se déchaînant et ensuite parce que cette peur s'inscrit dans le contexte plus global de l'histoire des sociétés occidentales, marquée par ce que Bell appelle une "dialectique de la libération et de la contrainte". En ce sens, la modernité verra à faire sauter les contraintes religieuses qui donnaient sens et qui ratissaient les sociétés traditionnelles. Mais la modernité fait plus que récupérer la figure du démon en l'intégrant à la culture profane; elle anéantit la distance entre l'humain et le divin, notamment en mettant fin à la croyance en

¹¹ D. Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, P.U.F., 1979, p. 30.

l'immortalité de l'âme. Les Modernes chercheront dès lors à franchir ce gouffre et à prouver que l'homme peut être l'égal de Dieu. Les post-modernes, eux, tenteront de prouver qu'ils sont, non pas Dieu lui-même, mais des dieux.

Dans les sociétés post-modernes, où le mode de régulation devient "décisionnel-opérationnel", l'unité d'ensemble de la société perd son caractère *a priori*. Ceci ne signifie pas que la société ait perdu son unité d'ensemble, mais que cette dernière est dorénavant réalisée de façon pragmatique, par toutes sortes d'ajustements empiriques qui sont les résultats de tous les procès de décision, aujourd'hui décentralisés. L'unité des sociétés post-modernes est devenue "(...) l'adaptation réciproque des multiples procès de décision, condition de leur efficacité respective¹²." La société contemporaine met donc en oeuvre une foule d'activités qui n'ont d'autre raison d'être que l'unification de la société. Nous vivons dans une "société en autoproduction permanente" au sein de laquelle le processus d'autoproduction n'est plus réflexif comme c'est le cas des sociétés modernes, mais réactif. Et ceci n'est possible que dans le cadre des sociétés post-modernes, c'est-à-dire dans les sociétés qui connaissent un mode de régulation technocratique des rapports sociaux.

Outre l'unité d'ensemble qui ne possède plus son caractère *a priori*, la post-modernité est également caractérisée par la dissolution de l'Autrui généralisé au profit des autres empiriques. En effet, l'Individu idéal et abstrait au fondement de l'identité moderne a cédé la place aux personnes concrètes, aux individus et groupes empiriques. L'Autrui généralisé (abstrait) qui donne aux membres d'une société une image d'eux-mêmes et d'autrui, l'altérité nécessaire au fondement de l'identité, n'est plus réifié comme c'était le cas

¹² M. Freitag, "Transformation de la société et mutation de la culture", miméo, Montréal, 1986, p. 48.

avec les figures antérieures: "Dieu", le "Devoir", la "Raison". La subjectivité se transforme, avec la post-modernité, en une subjectivité empirique.

L'altérité sociale étant donc dissoute, la post-modernité donnera naissance à la "masse", image par excellence de la déperdition de cette altérité. Entendons "masse" au sens où elle absorbe le courant du social et du politique et le transforme en "neutre", c'est-à-dire ni l'un ni l'autre (ne-uter)¹³. Autrement dit, la masse absorbe et neutralise les différences et rend les individus identiques.

Une conséquence importante de la dissolution de l'altérité sociale réside dans le désinvestissement de la société et du politique au profit du spectacle, de l'apparence. Nous vivons à l'ère de la séduction médiatique où le vraisemblable a emboîté le pas au vrai. Le besoin, la perception et l'image sont les clés de notre véritable "société du marketing" où l'opinion prime sur la raison¹⁴. Deux langages prennent aujourd'hui en considération le "besoin": celui de l'économie si le besoin est "naturel" (besoin-obligation) et que seule la plus ou moins grande disponibilité des biens économiques peut satisfaire. Langage sociologique lorsque le besoin est culturel (besoin-aspiration) et que la première thèse s'avère inadéquate devant la trop grande variété culturelle. Bref, ce qui importe est l'identification et la réponse aux besoins. Le procès de séduction médiatique n'explique toutefois pas la perte de l'altérité sociale ou le désinvestissement pour la chose publique. Ces mouvements de fond doivent être reliés à une profonde transformation du rôle de l'État et plus précisément à sa dissolution.

¹³ J. Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.

¹⁴ R. Laufer et C. Paradeise, *Le Prince bureaucrate. Machiavel au pays du marketing*, Paris, Flammarion, 1982.

Rappelons d'abord que, dans la modernité, la régulation des rapports sociaux est assurée par l'État et ses institutions; le mode de régulation des rapports sociaux est donc politique. Dans les sociétés occidentales contemporaines, l'instance politico-institutionnelle n'a cessé de gagner du terrain en envahissant les sphères les plus privées de nos vies. L'intervention toujours grandissante de l'État, bien qu'elle soit reconnue par tous, n'est toutefois pas interprétée de façon unanime. Révèle-t-elle un gain ou une perte du pouvoir étatique? Nous soutiendrons la deuxième hypothèse, c'est-à-dire qu'au foisonnement des interventions étatiques répond l'affaiblissement du pouvoir d'État. L'État ne gouverne plus, il gère des besoins, des programmes, des politiques, etc. Son pouvoir tend donc à s'affaiblir puisqu'il se confond aux intérêts particuliers qu'il cherche à gérer. Il s'affaiblit d'autant plus que les règles étatiques ne sont plus établies *a priori*, mais *a posteriori*, gérant ainsi les intérêts particuliers à coup de rondes de négociations. Comme l'écrit Freitag, le droit n'est plus que la résultante empirique du fractionnement des rapports sociaux. Il explique:

Rien ne caractérise mieux cette transformation de la nature de l'État que la mutation du concept de "droit" à laquelle on a assisté à mesure que l'unité du "système de droit" se fractionnait en une multitude de rapports de force particuliers, jusqu'à ce que "les droits" finissent par n'être plus que les produits directs de ces rapports particuliers. Alors que "le droit" classique était posé comme un a priori de tous les rapports sociaux concrets (le moment politique de son institutionnalisation étant transcendé par l'idéologie de légitimation), il tend maintenant à n'être plus que la résultante empirique de ces mêmes rapports¹⁵.

¹⁵ M. Freitag, *Dialectique et société*, tome 2, Montréal, Albert Saint-Martin, 1986, p. 325.

C'est donc à la dissolution de tout le niveau politico-institutionnel que nous assistons puisque des systèmes complexes de négociations sont à se substituer au droit universaliste, sérieusement en danger. Les technocrates sont à nous démontrer que la société se gère à coup de réglementations, de commissions, de consultations, bref, que la société peut se passer du politique au sens moderne du terme. Le pouvoir n'est plus *autre* dans le mode de régulation opérationnel-décisionnel; il est entre les mains des technocrates, des experts.

3.2 Le rapport au sujet: individualisme et narcissisme

Difficile de passer outre Tocqueville lorsque vient le moment de définir la notion d'individualisme. A ce sujet, l'auteur de De la démocratie en Amérique écrivait ceci:

L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme. L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui-même et à se préférer à tout. L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables, et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis, de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même. L'égoïsme naît d'un instinct aveugle: l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé. Il prend sa source dans les défauts de l'esprit autant que dans les vices du coeur¹⁶.

¹⁶ A. De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome second, Paris, M.-T. Génin, 1951, p. 135.

Dans la même veine, Durkheim distingue lui aussi l'égoïsme et l'individualisme. Du dernier, il écrit qu'il est "(...) la glorification non du moi, mais de l'individu en général. Il a pour ressort non l'ego, mais la sympathie pour tout ce qui est homme [...], une soif ardente de justice¹⁷." Quant à l'origine de l'individualisme, elle serait démocratique, c'est-à-dire le fruit d'une société marquée du sceau de l'égalité. Ainsi, le développement de l'individualisme irait de pair avec l'égalisation des conditions. C'est donc la démocratie qui "(...) ramène [l'homme] sans cesse vers lui seul, et [qui] menace de le renfermer tout entier dans la solitude de son propre coeur¹⁸." L'individualisme, issu de la société démocratique (et non du gouvernement démocratique), est également déjà perçu par de Tocqueville comme un phénomène de classes moyennes. Il prévoit l'élargissement de ces dernières au fur et à mesure que les conditions s'égalisent et leur destin à dominer la société démocratique. Or, un des phénomènes marquants du XXe siècle qui a concouru à l'égalisation des conditions est indéniablement l'avènement de la société de consommation. Cette véritable transformation culturelle des sociétés modernes a permis la diffusion à (et l'appropriation par) la masse de ce qui était jusqu'alors considéré comme objet de luxe. L'avènement de la consommation de masse marque donc un moment charnière dans le développement des sociétés démocratiques.

Chez L. Dumont, enfin, la notion d'individualisme se définit par opposition au holisme, les deux termes désignant également les deux types de sociétés que l'Histoire aurait connus: "Là où l'Individu est la valeur suprême je parle d'individualisme; dans le cas opposé, où la valeur se trouve dans la société comme un tout, je parle de holisme¹⁹." L'individualisme et le holisme chez Dumont sont considérés comme des idéologies, ce dernier concept étant

¹⁷ É. Durkheim, cité dans Y. Laurent, *De l'individualisme*, Paris, P.U.F., 1985, p. 61.

¹⁸ A. De Tocqueville, *op. cit.*, p. 137.

¹⁹ L. Dumont, *op.cit.*, p. 35.

entendu comme "(...) l'ensemble des idées et valeurs communes dans une société²⁰". Quant à la notion d'individu, elle désigne à la fois "(...) le sujet empirique, parlant, pensant et voulant (...) ²¹" (le "i" sera alors minuscule) et "(...) l'être moral indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social(...) ²²" (le "I" sera alors majuscule). L'individualisme caractérise selon Dumont la modernité, bien qu'il la déborde largement. En effet, l'auteur des Essais retrace les germes de l'individualisme moderne chez les premiers chrétiens ainsi que dans la société indienne, bien que sous des formes différentes de l'individualisme moderne occidental.

Tant chez Dumont, Tocqueville, Durkheim ou Lipovetsky qui se réclame de Tocqueville, et sans vouloir tous les mettre à la même enseigne, l'individualisme moderne est le produit d'un profond bouleversement des valeurs qui aurait opéré une rupture radicale avec les sociétés traditionnelles ou pré-modernes. Chez les auteurs contemporains, cette interprétation culturaliste de l'avènement de l'individualisme moderne se traduit par une conception de l'individualisme contemporain non comme rupture mais en continuité historique avec l'individualisme moderne. Chez Lipovetsky et chez Bell notamment, la post-modernité serait "(...) cette ultime figure de l'homo aequalis comme l'ultime moment d'une société ayant réussi à dégager les individus de l'obligation immémoriale de se plier aux règles pré-tracées des rites et traditions définissant, sans choix ni délibération, les rôles et places de l'unité individuelle dans l'ensemble collectif²³." Or, comme l'indique fort justement Bonny dans un article intitulé

²⁰ *Ibid.*, voir lexique à la fin du livre de Dumont.

²¹ *Ibid.*, p. 35.

²² *Ibid.*

²³ G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 92.

"Réflexions sur l'individualisme²⁴", les transformations culturelles sur lesquelles se rabattent ces auteurs reposent en fait sur des transformations de nature politique tant en ce qui a trait au passage de la tradition à la modernité qu'à celui de la modernité à la post-modernité. De la tradition à la modernité, nous sommes passés d'une régulation culturelle des rapports sociaux à une autre, politico-institutionnelle cette fois, au fondement de laquelle le sujet normatif est l'individu, non comme seule catégorie culturelle, mais aussi comme catégorie politique (le citoyen) et économique (l'homo oeconomicus). L'individu devient donc cette "valeur suprême" dont parle Dumont, parce que le mode de régulation politique le suppose et l'exige à la fois. En ce sens, nous pouvons parler de rupture entre la modernité et ce qui l'a précédée: non parce que les valeurs changent mais parce que la nature du mode de régulation des rapports sociaux change. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe avec l'avènement de la post-modernité. Les valeurs changent toujours et encore, mais ce qui consacre la rupture post-moderne, c'est l'abandon d'une régulation à caractère politique au profit d'une autre à caractère technocratique qui, elle, n'exige plus la médiation de l'individu en tant qu'être idéal et abstrait; elle s'effectue directement, à partir des individus et des groupes empiriques. L'individualisme contemporain semble donc participer d'une logique différente de l'individualisme moderne. L'abandon des principes universalistes qui caractérisaient la modernité, au profit d'un particularisme articulé à des principes procéduraux et opérationnels marque l'individualisme contemporain d'un sceau qui lui est spécifique.

Cet individualisme post-moderne a aussi été appelé narcissisme pour signifier à la fois cet hyper-investissement du moi et ce désinvestissement de

²⁴ Y. Bonny, *op.cit.*, pp. 125-157.

la *res publica*²⁵ que les sociétés occidentales connaissent depuis quelques décennies. Mais le sujet post-moderne est-il vraiment Narcisse? Le narcissisme est-il le concept qui définit le mieux le mode d'individualité des sociétés post-modernes? L'utilisation du concept est-elle juste ou sème-t-elle la confusion dans l'appréhension des repères contemporains de la figure du sujet? Pour y répondre, un détour théorique à saveur psychanalytique s'impose. Mais rappelons d'abord le mythe grec dont la psychanalyse s'est inspiré.

Narcisse, jeune homme d'une rare beauté, fuyait les avances amoureuses des jeunes filles et jeunes gens. Pour le punir de son mépris de l'amour des autres, Némésis, déesse de la vengeance, exauça le voeu d'une des victimes de Narcisse: "Qu'il aime donc de même à son tour et de même ne puisse posséder l'objet de son amour!" Un jour de sa seizième année, Narcisse s'abreuvait à une source et fut séduit par l'image de sa beauté que l'eau lui reflétait. S'extasiant devant lui-même, se louangeant, Narcisse réalisa qu'il brûlait d'amour pour lui-même. Il souhaita donc mourir pour échapper à sa douleur. Aussi, se pencha-t-il pour aller retrouver l'objet de son amour. Le corps de Narcisse disparut et, à sa place, poussa une fleur qui porte depuis son nom.

Retraduite en langage psychanalytique, on dira que Narcisse a été puni de mort par les Dieux pour avoir porté vers lui seul toute sa libido. Voilà exactement la définition donnée par Freud du narcissisme "secondaire" qui se distingue du narcissisme dit "primaire". Cette distinction devenue classique dans la théorie psychanalytique recouvre la distinction entre état anobjectif (narcissisme primaire) et objectif (narcissisme secondaire). Le narcissisme primaire serait cet investissement libidinal provenant du moi, ce stade tout à fait

²⁵ Sens donné par Lasch dont le succès du livre a contribué à populariser le concept de narcissisme comme "métaphore de la condition humaine". A ce sujet, voir C. Lasch., *Le complexe de Narcisse. Essai sur la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1981.

normal chez l'enfant où ce dernier est entièrement centré sur lui, encore inconscient du monde environnant et en symbiose avec sa mère. Quant au narcissisme secondaire que Freud considère comme pathologique, il est cette libido retirée aux objets et reportée sur le moi. Il serait une défense contre l'amour déçu, une négation de la rage éprouvée par l'individu lorsqu'il a le sentiment d'être abandonné. Freud présente ainsi la libido comme une espèce de réservoir d'où peuvent être émis les investissements libidinaux d'objets (libido d'objet) et d'où ils peuvent également être retirés et reportés dans le moi (libido du moi). Cette opposition entre ces deux types de libido fonctionnerait selon le principe énergétique suivant: "Plus l'une absorbe, plus l'autre s'appauvrit²⁶". Autrement dit, la quantité de libido absorbée par le moi est inversement proportionnelle à la quantité de libido disponible pour l'objet. Cette théorie quantitative a depuis été critiquée, notamment par Grunberger qui a fait remarquer que bien que cette règle soit en général valable, elle est également très souvent contredite. Grunberger observe pour sa part un lien constant entre la capacité d'investissement du moi d'un individu et la disponibilité de la libido pour le monde objectal. Alors que Freud prend l'état de passion amoureuse comme exemple de la plus forte libido d'objet et d'un "dessaisissement de la personnalité propre²⁷", Grunberger s'objectera en arguant que si l'amoureux survalorise narcissiquement l'objet en se dépouillant de sa libido, ce n'est pas au prix d'un "dessaisissement" ou d'une dévalorisation de lui-même. L'amoureux, loin de se sentir abaissé, se sentira au contraire élevé puisque chacun est la projection narcissique de l'autre. En ce sens, la libido investie dans l'objet d'amour est aussi une libido investie dans le moi.

Les auteurs, tel Lasch, qui évoquent le "narcissisme" pour caractériser les sociétés occidentales contemporaines reprennent en fait la théorie

²⁶ S. Freud, "Pour introduire le narcissisme", dans *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969, p. 83.

²⁷ *Ibid.*, p. 84.

quantitative de Freud concernant la libido: les individus ont déserté les grandes causes politiques des années '60, nous dit Lasch, et se sont mis à sur-investir leur "moi" ou plus précisément leur "image de soi". Lasch se permet donc de rapprocher "narcissisme" et "sociétés occidentales" en mettant en parallèle les caractéristiques des deux termes de la comparaison. En ce sens, chaque lecteur occidental (et particulièrement nord-américain dans ce cas précis) peut se reconnaître dans les observations de Lasch, dans la mesure où son livre joue lui-même de façon narcissique, c'est-à-dire en nous renvoyant une image de nous-mêmes, par ailleurs juste et très percutante. Mais les réflexions de Lasch sont de l'ordre de l'observation et non de l'explication. Le concept de "narcissisme" n'est donc pas utilisé à titre analytique, mais descriptif. Aussi, Lasch ne s'intéresse-t-il nullement à la genèse du concept et aux débats théoriques dont il est l'enjeu dans la théorie psychanalytique. N'est-ce d'ailleurs pas ce qu'il spécifie lorsqu'il écrit qu'il utilise le narcissisme comme "métaphore de la condition humaine"? Une métaphore a comme propriété d'amplifier le noyau central d'une idée, opération qui s'effectue nécessairement au prix d'une amputation de l'analyse. La métaphore résume, illustre, décrit, elle est une "substitution signifiante" comme dirait Lacan, mais elle ne peut remplacer l'explication.

Ces restrictions mises au point et pour aller plus avant, peut-on tout de même, d'un point de vue analytique cette fois, soutenir que l'individu contemporain se vit sur un mode narcissique? Pour y répondre, il faut retracer la genèse de la constitution de l'identité du sujet d'un point de vue psychologique.

Dans le texte de 1915, "Deuil et mélancolie"²⁸, Freud analyse, entre autres, le processus de l'état mélancolique qui participe de l'identification

²⁸ S. Freud, "Deuil et mélancolie", dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.

narcissique. Dans la mélancolie, l'investissement (libidinal) d'objet initial est transposé, sous l'influence d'un "préjudice réel" ou d'une "déception" provenant de la personne aimée, dans le moi plutôt que d'être reporté sur un autre objet comme il se produit normalement. Le sujet retire sa libido de l'objet, il désinvestit libidinalement l'objet et substitue à cet investissement d'amour une "identification narcissique avec l'objet". C'est ce qui explique l'aversion du mélancolique à l'égard de son propre moi, qui s'exprime sous forme d'auto-reproches, toutefois dénués de la honte ou du remords qui devrait normalement accompagner l'auto-dépréciation. Freud nous dit qu'en fait, les plaintes formulées par le mélancolique à son endroit sont des *plaintes portées contre*²⁹ l'objet d'amour perdu, introjecté dans le moi par identification. "De cette façon la perte de l'objet [se transforme] en une perte du moi et le conflit entre le moi et la personne aimée en une scission entre la critique du moi et le moi modifié par identification"³⁰. La découverte de Freud est donc celle d'un moi investi narcissiquement, qui se formerait par identification à autrui. Voilà qui nous plonge au coeur de la théorie lacanienne de la formation de l'identité qui avance que c'est par identifications narcissiques successives que se forme le moi ou l'identité.

Le "stade du miroir"³¹, que Lacan situe entre six et dix-huit mois, en est un d'identification, qu'il faut entendre au sens d'une "(...) transformation produite chez le sujet quand il assume une image (...) "³²". L'activité identificatoire peut être décomposée en trois étapes: une première où l'enfant, devant son image, réagit comme s'il était devant l'image d'un autre; une deuxième où

²⁹ C'est S. Freud qui souligne.

³⁰ S. Freud, "Deuil et mélancolie", dans *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968, p. 156.

³¹ J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", dans *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97.

³² J. Lacan, *op.cit.*, p. 90.

l'enfant ne considérera plus son image comme un objet réel et une troisième étape où l'enfant va reconnaître l'image reflétée par le miroir comme étant la sienne. Au cours de cette troisième étape qui prend forme du seizième au dix-huitième mois, l'enfant parvient normalement à se reconnaître à travers la saisie de l'image de son propre corps. Cette identification de l'enfant à son image, que Freud qualifiait de "narcissique", Lacan la dit imaginaire, au sens étymologique du terme: "(...) imaginaire car l'enfant s'identifie à un double de lui-même, à une image de lui-même, à une image qui n'est pas lui-même, mais lui permet de se reconnaître³³." Cette identification primaire (identification de l'enfant à son image) réalisée ouvre la porte aux autres identifications à travers lesquelles s'effectuera le travail de la formation du moi.

Si le moi se constitue par identifications narcissiques à autrui (à son propre corps d'abord, puis aux autres), on comprendra le narcissisme dans le schéma dialectique des relations aux autres plutôt que dans celui de la pulsion comme le suggère Freud. En ce sens, le narcissisme, au sens lacanien, serait cet investissement du moi qui se fait par introjection des relations d'objet alors que le sens freudien repris par Lasch présente le narcissisme comme un investissement du moi qui serait directement relié au désinvestissement des relations d'objet. Or, nous venons de voir que l'investissement narcissique procède de l'investissement d'objet. Sans objet auquel s'identifier, comment définir son identité?

L'individu post-moderne, replié sur lui-même, n'a donc pas un moi fortement investi narcissiquement puisqu'il est en recherche permanente de son moi et que l'Autre s'est émietté. Comme on l'a vu dans la section précédente, l'Autrui généralisé (qui donne aux membres d'une société une image d'eux-mêmes) s'est dissout au profit des autres empiriques. C'est donc l'image du

³³ J.-B. Fages, *Comprendre Jacques Lacan*, Toulouse, Pensée/Privat, 1971, p. 14.

moi que recherchent nos contemporains à travers les pratiques tout azimut de découverte et de réalisation de soi (spirituelles, psychologiques ou corporelles). Cette recherche obsessive de l'Autre, de l'image de soi, nous donne l'impression d'un narcissisme éhonté alors qu'il révèle en fait une faille, un vide, une béance dans l'identification narcissique nécessaire à la formation de l'identité. Comme l'écrit Goguen, avec qui nous partageons le diagnostic sans toutefois endosser sa lecture de Freud, "A défaut de l'altérité sociale constitutive de l'identité individuelle, la société post-moderne ne peut qu'engendrer un défaut de narcissisme, un manque de narcissisme. Il faut dire non pas que nous sommes narcissiques, mais que nous essayons de l'être³⁴." Il propose donc, comme figure post-moderne du sujet (déstructuré), la structure psychique de "l'état-limite³⁵" traduction de "bordeline" qui est caractérisée par une carence narcissique. Alors que certains auteurs incluent l'état-limite parmi les troubles d'identité narcissique, d'autres tiennent à les distinguer. Ce qui importe toutefois ici, ce ne sont pas les distinctions cliniques entre "narcissisme" et "état-limite³⁶" mais bien la mise en relief d'une configuration psychique, contemporaine des changements sociaux que nous avons connus au XXe siècle, marquée par une affection du narcissisme. "Narcisse" ou "Bordeline", l'individu post-moderne - et tous les auteurs convergent sur ce point - est en quête d'une identité qu'il cherchera à travers la culture psychologique.

³⁴ J. Goguen, *op.cit.*, pp. 269-270.

³⁵ J. Bergeret, et W. Reid, (dir.), *Narcissisme et états-limites*, Dunod et Presses de l'Université de Montréal, 1986.

³⁶ La personnalité limite, considérée comme un trouble de la personnalité par la psychiatrie contemporaine, n'est d'ailleurs pas toujours clairement distinguée de la personnalité narcissique. A ce propos, le DSM (Diagnostic and Statistical manual of Mental Disorders, manuel de référence des psychiatres nord-américains, révisé périodiquement par l'Association psychiatrique américaine (APA)) spécifie que le trouble limite est d'ailleurs fréquemment accompagné de traits associés à d'autres troubles de la personnalité tels ceux de la personnalité narcissique notamment.

3.3 Le miroir éclaté: identité et culture psychologique

Dans la société post-moderne, nous l'avons déjà souligné, le miroir est brisé. L'Autre, le tiers fondateur, producteur d'une transcendance normative seule capable de fonder l'*a priori* de l'identité n'est plus. Ce qui permettait aux individus empiriques de se reconnaître, de s'identifier ("Dieu", le "Devoir", la "Raison"), d'avoir une image d'eux-mêmes, n'est plus réifié. Le mode abstrait et universaliste de reconnaissance et d'identification s'est évanoui et n'a pas été remplacé. Nous nous retrouvons donc, dans la société post-moderne, avec des subjectivités empiriques, des "autres" participant du même éclatement, impuissants à reconstituer le miroir. L'Autre étant la condition de l'identité, l'effondrement social de l'altérité provoque inévitablement une déstructuration de l'identité. De sociale qu'elle était, l'altérité s'est intériorisée. "Je est un autre" et le sujet post-moderne est convaincu que cet Autre est à l'intérieur de lui-même. D'où les multiples possibilités qui tentent de donner sens aux existences singulières offertes par une culture psychologique dans laquelle les sociétés occidentales baignent depuis la fin des années soixante.

Cette nouvelle culture psychologique, auscultée par Robert Castel, nous plonge dans l'ère de ce que cet auteur appelle la "post-psychanalyse". Apparue plus tôt aux États-Unis qu'en France, l'après-psychanalyse ne signifie pas la mort ou la disparition de la psychanalyse, mais la fin de son règne hégémonique eu égard, en particulier, à la diffusion de la culture psychologique dans la société. Un des changements-clés introduits par cette culture psychologique réside dans l'abandon du traitement exclusif des pathologies ainsi que dans le développement "(...) [d'] une posture culturelle qui tend à faire de l'installation dans le psychologique l'accomplissement de la vocation du sujet social³⁷."

³⁷ R. Castel, *La gestion des risques: de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Minuit, 1981, p. 155.

Ce nouvel ordre thérapeutique fait en sorte que tout peut être interprété psychologiquement. Autrement dit, la psychologie peut être consommée à l'infini. De plus, nous assistons à la généralisation des thérapies pour gens "normaux", ce qui renforce l'idée de l'individu comme être inachevé qui, pour se "faire", pour s'auto-réaliser, sera l'objet-sujet d'un investissement perpétuel. La culture post-moderne, par son abstention normative caractéristique qui fait que tout se vaut, contribue à brouiller la distinction du normal et du pathologique. Le mur qui les séparait s'est effondré: la culture post-moderne a ainsi engendré un phénomène de pathologisation du normal comme en témoigne la prise en charge par la culture psychologique de tous les phénomènes qui, traditionnellement, ne posaient nullement problème. Nous faisons ici référence notamment à tous ces âges de la vie, l'enfance, l'adolescence, la vie adulte et la vieillesse qui ont leurs lots de spécialistes "psy", ainsi qu'aux différentes conditions de la vie: maternité, paternité, mariage, maladie, alcoolisme, toxicomanie, séparation et divorce, orientation sexuelle et, tout récemment, la mort, qui sont toutes objet d'attention de la nouvelle culture psychologique.

La diffusion de cette nouvelle culture psychologique et l'engouement pour la "cause" psychologique qui lui est consubstantiel se traduit par la multiplication sans précédent des thérapies de toutes sortes. Cette batterie de thérapies a pour fonction un contrôle social plus efficace et surtout, en douceur. Elles contribuent incidemment à former les "esprits" à l'apprentissage permanent et à une gestion scientifique plus facile des corps et des âmes. En effet, alors que la cure analytique donnait l'occasion à l'individu de se tourner vers lui-même, de ré-orienter sa vie et ce, dans un contexte moral, "(...) les nouvelles thérapies témoignent [...] du fait qu'il est possible d'instrumentaliser la subjectivité et l'inter-subjectivité par des interventions extérieures³⁸". Ces dernières promeuvent d'ailleurs une conception de l'individu comme capital qu'il

³⁸ *Ibid.*, p. 170.

appartient à chacun de développer, d'investir et de faire fructifier. L'ordre psychologique caractéristique de la post-modernité en est donc un d'instrumentalisation des rapports à soi-même et aux autres.

Idéologiquement, ce nouvel ordre prend forme sur cette toile de fond post-moderne qui met l'accent sur l'impératif de la révélation authentique. A ce propos, Sennett tente une explication: "Tout d'abord, il s'agit d'un désir de s'authentifier comme acteur social à travers un déploiement de qualités personnelles [...]. En second lieu, le désir de s'authentifier soi-même, d'authentifier ses motivations et ses sentiments, est une forme de puritanisme. Malgré la libération sexuelle, nous sommes restés dans l'orbite de l'auto-justification qui régissait le monde de puritanisme³⁹." Mais cet impératif de révélation n'est-il pas purement formel? N'accorde-t-il pas, comme le soutient Lipovetsky au sujet du narcissisme, la primauté de l'acte de communiquer sur la nature de la communication? Nous rejoindrions ici Baudrillard qui voit le jeu des signes l'emporter sur la dialectique du sens. De nombreuses émissions de télévision, tant canadiennes qu'américaines (*Parler pour parler*, *Vie privée*, *Shirley*, *Claire Lamarche*, *Oprah Winfrey*), traduisent bien cet aspect du narcissisme qui met en relief "(...) la possibilité et le désir de s'exprimer quelle que soit la nature du "message", le droit et le plaisir narcissique à s'exprimer pour rien, pour soi, mais relayé, amplifié par un médium⁴⁰". Ce médium peut prendre différentes formes. L'une des plus paradoxales est constituée par les multiples associations et groupes d'entraide. Tocqueville observait déjà l'esprit régnant dans les sociétés démocratiques. Loin d'opposer l'esprit d'entraide à l'individualisme, Tocqueville voyait en l'un le complément de l'autre. Lipovetsky, quant à lui, voit dans le phénomène associatif l'ultime figure de l'individualisme. La prise de parole entre semblables permettrait non seulement

³⁹ R. Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, pp. 20-21.

⁴⁰ G. Lipovetsky, *op.cit.*, p. 18.

de se rendre utile et de mener un certain combat social, mais aussi et surtout de se libérer et de "(...) régler ses problèmes intimes par le "contact" et le "vécu", le discours à la première personne⁴¹". En ce sens, il qualifie la vie associative d'"instrument psy", c'est-à-dire de médium par lequel le social et le politique peuvent être psychologisés. Non que la vie associative soit réductible au procès narcissique mais qu'elle en participe.

Si l'engouement pour la cause psychologique se lit dans l'instrumentalisation de l'inter-subjectivité et de la subjectivité, dans la multiplication des thérapies et dans l'intensification de la vie associative, la culture psy génère également un type de personnalité particulier: la personnalité narcissique. En effet, depuis la moitié du XXe siècle, on assiste à l'émergence d'une nouvelle configuration psychique à laquelle la littérature psychanalytique et médicale récente accorde une attention toute particulière, d'autant plus que l'affection narcissique caractériserait environ le deux tiers de la clientèle psychanalytique contemporaine⁴². Alors que Freud nous avait décrit les névroses classiques (hystérie et névroses obsessionnelles notamment), le malade post-moderne est le pré-schizophrène, le cas-limite et souffre de désordres de la personnalité. Il présente des symptômes indéfinis et souffre d'un mal diffus. Il se plaint d'un malaise existentiel, d'une incapacité à vivre des relations satisfaisantes avec autrui, il se sent vide, déprimé et se rassure en se rattachant à des êtres forts et admirés. Alors que Freud développait sa théorie et la pratique analytique au contact d'individus au surmoi rigide et censeur, la clientèle des psy d'aujourd'hui est plutôt dominée par ses pulsions, incapables de les réprimer ou de les sublimer. Lasch les décrit ainsi:

⁴¹ *Ibid.*, p. 17

⁴² C'est du moins l'estimation de Sheldon Bach, psychologue américain et de Herbert Hendin, psychanalyste américain et auteurs de *The age of Sensation*. Leurs propos sont rapportés dans "Narcissus Redivivus", *Time*, 20 septembre 1976, p. 60.

Souvent engageants, ceux-ci [les malades contemporains] cultivent pourtant une superficialité qui les protège dans les relations affectives. Ils sont incapables de pleurer et l'intensité de leur rage contre les amours objectaux perdus, en particulier contre leurs parents, leur interdisent de revivre des moments heureux ou de les garder précieusement en mémoire. Ouverts plutôt que fermés aux aventures sexuelles, ces malades trouvent pourtant difficile de vivre pleinement la pulsion sexuelle ou d'en faire une expérience joyeuse. Ils évitent les engagements intimes qui pourraient les libérer de leurs intenses sentiments de rage. Leur personnalité n'est guère qu'un ensemble de défenses contre cette rage et contre les sentiments de privation orale nés au stade pré-oedipien du développement psychique⁴³.

L'émergence de cette personnalité narcissique participerait de ce mouvement de psychologisation du social qui donne lieu, selon Sennett, à une situation où le Moi n'a plus d'espace propre, distinct de l'espace public, ce qui crée un contexte marqué par l'incivilité qu'il définit comme "(...) le fait de peser sur les autres de tout le poids de sa personnalité⁴⁴". Comme l'espace entre les uns et les autres a radicalement réduit et que le port du masque est devenu signe de non-authenticité, le poids du moi dans le rapport à l'autre a considérablement augmenté. Sennett écrit que "(...) le port du masque est l'essence même de la civilité. Le masque permet la pure sociabilité, indépendamment des sentiments subjectifs de puissance, de gêne, etc., de ceux qui les portent. La civilité préserve l'autre du poids du moi⁴⁵." Bien que nous ne partageons pas l'exaltation de Sennett eu égard à la civilité bourgeoise comme forme de relations sociales à privilégier, nous lui devons beaucoup en ce qui a trait à la

⁴³ C. Lasch, *op.cit.*, p. 61.

⁴⁴ R. Sennett, *op.cit.*, p. 202.

⁴⁵ *Ibid.*

distance nécessaire vis-à-vis soi-même et des autres dans le jeu des relations sociales ainsi que sur les effets pernicioeux de l'idéologie de l'intimité.

Soulignons, au sujet des analyses de Sennett et de Lasch, qu'elles ne parviennent pas à sortir d'un type d'explication circulaire. Si pour le premier, le narcissisme est provoqué par l'érosion du port des masques, signe de l'extension de la sphère privée, le second soutient au contraire qu'il découle de l'invasion de la sphère privée par les "forces de domination organisée". Pourtant, les deux négligent de rapporter le phénomène étudié (la nouvelle sensibilité américaine pour Lasch, les tyrannies de l'intimité pour Sennett) aux mutations sociales plus larges. En fait, Sennett ne nous dit jamais pourquoi les masques sont tombés et Lasch demeure tout aussi silencieux quant aux raisons de l'abandon de la sphère privée.

Or, il est abusif de prétendre que l'individu post-moderne a perdu sa théâtralité au profit du rapport authentique à l'Autre. L'authenticité agit comme idéologie post-moderne, mais le sujet utilise toujours des stratégies de séduction dans son rapport à l'Autre, basées sur le mensonge et la dissimulation. Avec la post-modernité, les rôles pouvant être adoptés par l'individu ne se sont pas dissous; ils se sont multipliés. "Ce qui manque au sujet individuel, ce ne sont pas des rôles impersonnels et éphémères dont on change à volonté, c'est un rôle unique et personnel, un masque reçu à la petite enfance et raffiné perpétuellement par la suite. Ce qui fait défaut, ce n'est pas la capacité de jouer plusieurs moi, c'est *un moi*⁴⁶." Et ce moi intime sera recherché dans le corps devenu siège de l'identité profonde. Le rapport au corps est d'ailleurs ce autour de quoi s'articule le rapport post-moderne au symbolique.

⁴⁶ J. Goguen, *op.cit.*, p. 298.

3.4 Le rapport au symbolique: le culte du corps

L'investissement narcissique du corps s'inscrit dans le cadre de La société du vide⁴⁷ comme le rappelle le titre d'un ouvrage d'Yves Barel. Ce vide, c'est le vide de sens. Le non-sens des apparences. Le monde de l'hédonisme est le monde des apparences, c'est-à-dire celui de la mode, de la publicité, de la télévision, de la photographie, du voyage, du Hi-tech, du porno. Alors que dans sa période d'accumulation primitive, le capitalisme avait assujéti l'"être" à l'"avoir", il assujéttit aujourd'hui la possession elle-même à l'apparence. Ici, le rôle de la publicité ne peut être passé sous silence dans la mesure où elle sert moins à promouvoir la consommation d'un produit que d'un style de vie. La publicité "éduque" ou "conditionne" les masses à ressentir cette envie, non seulement des produits, mais d'expériences nouvelles et d'accomplissement personnel. La publicité et les médias sont des machines à fabriquer les simulacres.

Nous devons à Jean Baudrillard d'avoir raffiné l'analyse de la société post-moderne en termes de simulacres. Il fait l'hypothèse d'une réalité sociale qui aurait atteint son point d'"extase", sorte de point de non-retour où les choses privées de leur finalité ou de leur référence surenchérisent sur elles-mêmes jusqu'à devenir des formes vides, de purs objets de fascination. De cela, Baudrillard donne l'exemple de l'obésité comme mode de disparition du corps ou encore celui du porno comme mode d'évanouissement du sexe. Il y a extase dans la mesure où il y a excès. Que ce dernier soit bon ou mauvais, il est difficile de faire la part des choses nous dit Baudrillard. Qu'importe qu'il faille se réjouir d'une telle situation ou au contraire, la déplorer, Baudrillard nous dit qu'il faut plutôt compter avec elle et que le retour en arrière n'est qu'illusion.

⁴⁷ Y. Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984.

C'est avec cet arrière-plan théorique que nous voulons penser le rapport post-moderne au corps. Barel parle d'un "nouveau corporéisme" comme d'une des formes de dialogue de "soi à soi" où l'individu devient, en quelque sorte, sa propre société. Toutefois, il faut souligner que ce "nouveau" rapport au corps a ceci de particulier qu'il est objectivé par la technique, par des objets ou encore par des gestes. Dans le sport par exemple, le rapport à l'objet (la variété d'appareils qui meublent les salles de conditionnement physique) médie le rapport social ou interindividuel. Non seulement le rapport au corps est-il médiatisé par l'objet mais également par le discours. Le silence enveloppant les "choses du corps" que nous connaissions il n'y a pas encore si longtemps a fait place à un ensemble de discours à leur sujet, ce qui fait écrire à l'auteur de "L'exil intérieur" que "(...) la sexualité est une fonction à l'état d'involution et que nous nous désincarnons chaque jour davantage. A la sexualité et au corps se sont substitués des discours et des recherches sur la sexualité et sur la corporéité⁴⁸." La sexualité et le corps auraient donc disparu de nos vies, se manifestant dorénavant sous formes d'artifices (ainsi Jaccard explique-t-il le succès et la prolifération des films porno).

Plus exactement, notre rapport post-moderne au corps fait de la sexualité une valeur en soi, une "expérience" qui peut être détachée de l'engagement affectif. Les auteurs du Nouveau désordre amoureux constatent avec beaucoup d'humour cette course effrénée à l'orgasme, à la jouissance-à-tout-prix, à la réalisation des fantasmes, bref, à la sensation émotionnelle forte. Les amants deviennent de véritables ouvriers du sexe qui doivent s'appliquer à jouir, accessoires à l'appui si désiré. La fuite devant les sentiments est le processus qui se lit à travers cette dissociation que les idéologies prônent (ou ont prônée) entre le sexe et le sentiment. Ce dernier devient le laisser pour compte dans ce contexte. Selon Lasch, les individus aspireraient à un détachement

• R. Jaccard., *L'exil intérieur*, Paris, P.U.F., 1975, p. 45.

émotionnel de plus en plus grand. Plutôt que de risquer d'être déçu, l'individu préfère ne pas s'engager. Dans ce contexte, l'engagement est marchandé. Je m'engage jusqu'à "x" si tu fais de même. Et Sennett de dire que "(...) l'ennui est la conséquence logique de l'intimité considérée comme un marché d'échange⁴⁹."

En ce qui a trait à l'expression des sentiments, la culture post-moderne commande la pudeur sentimentale. Elias attribue cette mutation au "processus de civilisation" consistant "(...) en une modification de la sensibilité et du comportement humain dans un sens bien déterminé⁵⁰." Cette mutation, d'origine moderne, aurait transformé les structures de notre habitus psychique, substituant l'autocontrainte à la contrainte sociale. Ce sont précisément les monopoles de la violence physique qui auraient provoqué ces transformations. Elias expose ainsi sa position:

Quand la structure des relations humaines se modifie, quand apparaissent les monopoles de la violence physique, quand ce n'est plus la contrainte des conflits armés et des guerres, mais la contrainte plus permanente des fonctions pacifiques fondées sur le gain d'argent ou de prestige qui tient en échec les membres de la société, les manifestations émotionnelles tendent vers une sorte d'équilibre: les changements de comportement, les explosions affectives ne disparaissent pas, mais ils se font plus rares; les écarts vers les extrêmes sont moins marqués, les sautes d'humeur moins brusques⁵¹.

⁴⁹ R. Sennett, *op.cit.*, p. 19.

⁵⁰ N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975, p. 187.

⁵¹ *Ibid.*, p. 198.

Elias soutient également que les émotions passionnées et les pulsions ne pouvant plus s'exprimer publiquement, elles habiteront la sphère privée en se manifestant à l'intérieur de l'individu. Pour suppléer aux frustrations engendrées par ce refoulement, l'individu post-moderne se réfugierait dans la contemplation mass-médiatique de la violence et de la passion amoureuse. Au contraire de l'exaltation romantique, l'individu post-moderne fuit donc non seulement la sentimentalité mais les signes de cette dernière. Désormais, il a peur de révéler involontairement ses émotions. "Il en résulte une fuite, une recherche de la solitude et du silence⁵²; pour éviter de montrer ses sentiments, on préfère ne plus en éprouver⁵³." La sentimentalité est devenue embarrassante, la discrétion est de mise en matière d'affect. C'est d'ailleurs par la discrétion dans l'expression des émotions que Lipovetsky définit le narcissisme en matière d'affect. La discrétion est ici signe de maîtrise de soi. "Surtout pas d'excès, de débordement, de tension conduisant hors de soi; c'est le repli sur soi, la "réserve" ou l'intériorisation qui caractérise le narcissisme, pas l'exhibition romantique⁵⁴" où les jeux de séduction prenaient toute leur importance.

Si le corps est le lieu où naît et vit l'émotion, il est également un lieu d'investissement narcissique qui se lit au travers d'une multitude de pratiques quotidiennes, allant de l'angoisse de l'âge et des rides aux cultes solaires et thérapeutiques (surconsommation de soins médicaux et de produits pharmaceutiques), en passant par la batterie de rituels de contrôle (check-up) et

⁵² A titre d'illustration, ce "nouvel homme", solidaire de la cause féministe, jeune trentaine, qui déclare dans le film "L'homme renversé": Moi, mon rêve, c'est de ne plus avoir à parler (dans le sens de ne plus avoir à communiquer par la parole).

⁵³ R. Sennett, *op.cit.*, p. 199.

⁵⁴ G. Lipovetsky, *op.cit.*, pp. 74-75.

d'entretien (massages, sauna, régimes) et les mille et une manifestations de l'obsession de la santé, de la "ligne" et de l'hygiène.

Ce qui se joue à travers les pratiques corporelles contemporaines, c'est la rationalisation du désir. L'objectivation du corps ou de certaines parties de ce dernier par des gestes, des appareils techniques, des vêtements, traduit ce changement radical de statut du corps qui, n'étant plus donné des Dieux ou de la Nature, devient "à-faire" par l'individu singulier. Cette prise en charge des pratiques du corps par le développement des techniques psy de la relation et des méthodes de gestion corporelle nous disent que "(...) la répression du sexe fait place à la normativité productive et l'intimidation sur les passions⁵⁵."

Nous pouvons parler de véritable culte du corps dans la mesure où il est devenu siège de notre identité profonde. "Le corps a perdu son statut d'altérité, de *res extensa*, de matérialité muette, au profit de son identification avec l'être-sujet, avec la personne. Le corps ne désigne plus une abjection ou une machine, il désigne notre identité profonde (...) ⁵⁶". En fait, il faut rappeler que quand l'altérité s'intériorise, le corps apparaît alors comme autre. Le sujet post-moderne doit donc combler ce fossé entre l'altérité corporelle et son identité personnelle et c'est précisément en investissant narcissiquement son corps qu'il tentera de réduire cet écart. En ce sens, l'investissement narcissique du corps est la solution post-moderne à la perte de l'identité individuelle.

⁵⁵ J. Goguen, *op.cit.*, p. 309.

⁵⁶ G. Lipovetsky, *op.cit.*, p. 68.

3.5 Le règne de l'éphémère: le rapport au temps

"Vivre dans l'instant est la passion dominante, vivre pour soi-même, et non pour ses ancêtres ou la postérité⁵⁷". Ce déclin du sens historique constitue un trait marquant de l'invasion de la société par le moi. Cette "perte de la continuité historique", cette perte du sentiment d'appartenance à une continuité générationnelle caractérise la société post-moderne. Nous vivons avec le sentiment profond que quelque chose a atteint sa fin. Il y aura ou changement radical ou explosion générale. Nous avons le sentiment de vivre un moment paroxystique, qu'il s'agisse de la menace nucléaire, des désastres écologiques, de la situation du tiers-monde par rapport aux pays industrialisés (endettement, famine) ou encore du SIDA. D'ores et déjà, tous sont concernés par l'un ou l'autre des présages de malheur que recèle cette seconde moitié du XXe siècle. La préoccupation du jour est aux stratégies de survie et non aux grands projets susceptibles d'orienter le futur. Lasch rapporte d'ailleurs que les ventes des livres de survie de toutes sortes étaient en plein essor au tournant des années 1980. Les diverses menaces nous donnent le sentiment d'une catastrophe imminente. Or, cette menace que représente le futur à nos yeux entraîne un repli sur le présent qui, à son tour, bloque tout espoir non seulement de changement social mais de compréhension de la société. Ceci porte et est porté à la fois par le culte post-moderne voué à l'expansion de la conscience, de la santé et du développement personnel.

Faut-il encore souligner que cette érosion du sens de la continuité historique concerne tant le passé que le futur. A propos des américains, Lasch remarque que l'amnésie historique est de taille. Oubliées les années soixante, les révoltes étudiantes, oubliés le Vietnam et le Watergate. Perte d'espoir dans les solutions politiques comme l'illustre le film "Sleeper" de W. Allen. Allen qui

⁵⁷ C. Lasch, *op.cit.*, p. 18.

constitue l'une des figures typiques illustrant cette perte du sens de l'histoire au profit d'un centrage sur le "ici-et-maintenant" répond ainsi lorsqu'on lui demande en quoi il a foi: "Je crois en la sexualité et la mort - deux expériences qui n'arrivent qu'une fois dans la vie⁵⁸." Cette déclaration révèle, outre le sens de l'humour et celui de la formule mass-médiatique de son auteur, l'importance accordée à l'unicité et, par le fait même, à l'a-historicité de l'"expérience". De plus, l'avenir n'étant pas prometteur de lendemains qui chantent, l'individu post-moderne peut-il vraiment en attendre quelque chose? L'avenir n'est plus une valeur: ainsi peut-on expliquer que le sens de la continuité générationnelle ait périclité.

Ce qui s'évanouit ici, c'est la référence temporelle. Passé et avenir n'existent plus au sens où ils sont parfaitement indifférenciés. Alors que la modernité investissait son rapport au temps dans l'image de l'avant-garde (politique, littéraire, musicale, picturale ou de la mode), c'est-à-dire dans cette conviction qu'il fallait détruire les codes traditionnels et les remplacer par de nouveaux, la post-modernité a épuisé les possibilités de créer le nouveau. Aussi, le "vrai-vieux", le "faux-vieux", le neuf ou l'amalgame neuf-vieux, tout est interchangeable et équivalent. Surtout, ne pas hiérarchiser, tel est l'impératif de la "condition post-moderne⁵⁹". Ceci ne signifie pas que le temps n'existe plus. Pour reprendre les distinctions de Castoriadis, la dimension imaginaire du temps s'effrite pour laisser place à la dimension identitaire. "Le temps institué comme identitaire est le temps de repérage, ou temps-repère et temps des repères. Le temps institué comme imaginaire (socialement imaginaire, s'entend) est le temps de la signification, ou temps significatif (...) ⁶⁰". Bien sûr, le temps imaginaire⁶⁰ ne s'est pas complètement volatilisé

⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁹ J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, Coll. Critique, 1979.

⁶⁰ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 288-289.

puisque nous avons encore l'idée d'une origine (le big bang, Adam et Eve ou l'évolution naturelle) et d'une fin des temps, nous périodisons le temps (ère chrétienne, ère musulmane, Ancien et Nouveau testament) mais ce temps imaginaire ne structure plus notre rapport au monde. Par exemple, l'arrivée du printemps, dans les sociétés qui ont précédé l'époque contemporaine en Occident, signifiait beaucoup plus qu'un simple repère dans l'année. Au passage d'une saison à une autre étaient associées des significations mythiques ou religieuses. La société contemporaine ne vit quant à elle l'arrivée du printemps que comme temps calendaire, c'est-à-dire comme temps-repère. Le rapport au temps imaginaire est donc en train de s'effondrer pour ne laisser place qu'à des temporalités plurielles, associées à des activités spécifiques: un temps de travail, un temps de loisir, un temps pour moi, un temps pour toi, un temps pour faire des enfants, un temps pour être à la retraite, etc. Nous en sommes à gérer notre temps (l'agenda n'en est-il pas le symbole), incapables de nous projeter dans un avenir dont chacun se sentirait partie prenante.

Cette crise de la temporalité imaginaire comme support de signification pour la société est à relier à la perte du caractère *a priori* de l'unité d'ensemble de celle-ci (voir 3.1). Si la société ne peut plus se projeter temporellement, comment peut-elle former un tout? Sans idéal commun, comment responsabiliser la société devant les défis sociaux qu'elle a à relever (la dénatalité, à cet égard, apparaît comme un phénomène social symptomatique de l'incapacité des sociétés post-modernes à se projeter dans un futur autre qu'individuel)?

Tout comme le repli narcissique est la réponse post-moderne de l'individu à la crise de la transcendance sociale, sa réponse à la crise de la temporalité est le repli sur l'instant présent, le "ici-et-maintenant", la spontanéité, le trip, la sensation, la bougeotte. L'échange amoureux est également façonné par ce rapport particulier au temps, de sorte que l'instantanéité et l'intensité des relations affectives priment sur la durée qui, il n'y a pas si longtemps encore,

était signe de santé et de succès conjugal. La culture post-moderne étant celle de "l'ici-et-maintenant"⁶¹, l'idéologie de la consommation "à-la-carte" tant du sexe, des "aventures" que des relations affectives a emboîté le pas à l'idéologie qui privilégie des rapports durables à partenaires uniques et au travers desquels l'"amour physique" est associé à une forme d'engagement affectif. Cette idéologie de la consommation sexuelle (et les pratiques qui la supportent) risque toutefois d'être profondément remise en cause avec l'avènement du SIDA, phénomène encore trop récent pour qu'on puisse en mesurer les effets sur la réorganisation des rapports interindividuels. On relate toutefois déjà que chez la communauté gaie californienne, on connaît une baisse considérable du nombre de partenaires, accompagnée d'un engagement plus profond avec les "élus" et d'une attitude très réservée, voire hostile à l'égard des communautés autres, telle la communauté gaie de New York⁶².

"Faire de la sexualité une valeur en soi interdit toute référence à l'avenir et n'offre aucun espoir de relations durables"⁶³ soutient Lasch. Ajoutons à cela que non seulement l'espoir n'est-il plus de la partie, mais que sous le régime du narcissisme, les rapports sexuels sont d'autant moins satisfaisants que la relation dure plus longtemps. La seule justification d'une relation étant la sexualité, toute relation peut être interrompue à volonté.

Qu'advient-il donc de cette relation dans l'échange conjugal contemporain? Quelle place accorde-t-on au lien amoureux? Y échange-t-on encore? Si

⁶¹ La prolifération des groupes "anonymes", tels les alcooliques anonymes, les narcotiques anonymes, les déprimés anonymes, les outre-mangeurs anonymes, les al-anons, les gamblers anonymes, etc., et dont la devise est "un vingt-quatre heures à la fois", ainsi que le développement des thérapies brèves (individuelles, familiales ou de groupe) témoignent de l'extension de cette culture de l'immédiateté.

⁶² C'est du moins ce que soutenaient des connaisseurs de la culture américaine lors d'une émission à Radio Centre-ville en 1991.

⁶³ C. Lasch, *op.cit.*, p. 259.

oui, quoi? Si non, que s'y passe-t-il? Quels sont les acteurs de la relation amoureuse? Autant de questions et tant d'autres qu'il nous faut maintenant examiner à la lumière de cette lecture théorique de la société contemporaine.

1ère partie: en résumé et Hypothèse de recherche

Le regard posé sur les amours pré-romantiques et romantiques ainsi que l'explicitation théorique de certaines caractéristiques de la post-modernité, précisent la perspective à partir de laquelle seront envisagés les discours sur les amours contemporaines.

En résumé, le parcours historique démontre la force de la parenté au Moyen-Age ainsi qu'à l'aube de la modernité et le difficile arrachement de l'individu des liens familiaux. Ce long processus aboutit au XVIIIe siècle par la préséance du couple, puis du lien amoureux comme condition à la conjugalité.

De la légende médiévale (Tristan et Iseut) à Victor Hugo, présentés comme signes de ce parcours, les sociétés occidentales ont fini par adopter le mariage d'amour comme modèle matrimonial dominant. Ceci implique que le lien amoureux et le lien matrimonial ne font qu'un et que le premier est la condition d'être du second.

La post-modernité bouleversera cette équation moderne (amour = mariage) au cours du XXe siècle sous l'influence de forces sociales inédites qui extirperont cette fois l'individu de tout lien social. La société post-moderne force de multiples redéfinitions, celles du rapport au sujet, au corps, à l'Autre, au temps et à la totalité. La société doit produire empiriquement son unité d'ensemble à travers le mode de régulation technocratique des rapports sociaux. La dissolution de l'Autrui généralisé renvoie l'individu à lui-même à qui incombe la lourde responsabilité de se définir. Dégagé des contraintes imposées auparavant par le corps social, l'individu post-moderne n'a plus de miroir pour consolider une identité désormais fragilisée. Les troubles de la

personnalité - narcissisme et état-limite - apparaissent comme les symptômes contemporains de ce dérèglement.

Dans cette optique, l'Autre peut donc devenir une *chose* pour soi, c'est-à-dire pour combler ses besoins, faire fructifier son capital ou nourrir ses fantasmes. La post-modernité légitime l'instrumentalisation du rapport intersubjectif et ceci constitue un premier volet de l'hypothèse de recherche. Un second volet, plus substantiel et conséquence du premier, s'articule autour de la place des liens de dépendance dans les discours contemporains sur l'amour. Une des idéologies dominantes des sociétés occidentales contemporaines nourrit le désir et l'illusion d'une totale indépendance individuelle, d'un individu auto-suffisant. Les discours post-modernes sur l'amour devraient donc penser le lien amoureux sous l'angle de la dépendance et, plus exactement, d'une dépendance à conjurer.

L'analyse des discours contemporains sur l'amour vise à cerner les signes qui marquent en propre les représentations post-modernes de l'amour hétérosexuel. Nul doute que tout ne sera pas nouveau, ni dans le contenu ni dans la forme, mais ce qui retiendra l'attention sera justement ce qui tranche par rapport à l'amour moderne, ce qui s'en distingue le plus, bref, ce qui n'est pas moderne ou plutôt ce qui est ou tente de s'en distinguer. Les exigences de l'amour post-moderne se sont constituées à la fois négativement par rapport à celles de l'amour moderne (souffrance, fusion, obstacle, fatalité et ascèse) et positivement, ce qui devrait émerger au fil de l'analyse.

PARTIE 2

LES FIGURES CONTEMPORAINES DE L'AMOUR CONJUGAL

Chapitre 4

L'amour-passion au banc des accusés: la Révolution sexuelle

Pour rendre compte de cette configuration particulière des discours sur l'amour et pour saisir le sens de leur mise en scène historique, nous devons d'abord faire état de l'immense opération de débroussaillage des liens individus/famille, en d'autres mots de l'autonomisation des individus par rapport à la famille et au mariage, opération entreprise et réalisée au cours de cette période appelée la révolution sexuelle. Période de profonds bouleversements sociaux et culturels en matière affective et sexuelle (si tant est qu'on peut considérer les deux de façon séparée), la révolution sexuelle représente le désenchantement de la figure romantique de l'amour notamment par la mise en place d'un corps de représentations qui substitueront la science à la morale dans le champ de l'affectivité.

En ce qui a trait au discours sur les rapports amoureux, le coup d'envoi de la révolution sexuelle qui aura marqué le XXe siècle a été donné en 1936 lors de la parution du célèbre ouvrage de Wilhelm Reich intitulé La Révolution sexuelle¹. Incontournable par sa critique virulente du mariage bourgeois et de la morale sexuelle qui le sous-tend, cet ouvrage l'est également par l'ampleur des répercussions qu'il aura chez ceux et celles qui lui succéderont, sans pour autant s'en réclamer. Les grandes lignes de La Révolution sexuelle seront donc ici retracées en tenant compte du contexte polémique qui l'a vu naître, Reich discutant le Freud du Malaise dans la civilisation².

¹ W. Reich, *La révolution sexuelle*, Paris, Plon, 1968.

² S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1981.

Rappelons les idées maîtresses de cet ouvrage de Freud publié pour la première fois en 1929. Au fondement de tous les développements de la pensée freudienne exprimée dans Malaise dans la civilisation, repose l'idée d'une pulsion agressive naturelle. Très précisément, Freud définit cette pulsion comme "(...) une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain, et [...] la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable³".

Pourquoi cet antagonisme entre la civilisation et la pulsion agressive individuelle? Parce que l'individu, mû par son agressivité, tenterait de satisfaire son besoin d'agression aux dépens des autres. Freud fait donc partie de ceux qui croient que l'être humain ne naît pas bon; c'est la civilisation qui le bonifie en exigeant de chacun le refoulement des instincts. Les éléments libidinaux d'une pulsion refoulée se transforment alors en symptômes alors que ses éléments agressifs font place au sentiment de culpabilité. Ce dernier est ainsi renforcé par le développement de la civilisation⁴ qui exige le renoncement aux pulsions, renforçant à son tour le sentiment de culpabilité. Freud précise d'ailleurs qu'il a voulu, dans son ouvrage, "(...) présenter le sentiment de culpabilité comme le problème capital du développement de la civilisation, et [...] faire voir en outre pourquoi le progrès de celle-ci doit être payé par une perte de bonheur due au renforcement de ce sentiment⁵".

Le parallèle entre l'évolution de la culture et celle de la libido est constamment réaffirmé dans cet ouvrage. Tout comme l'individu doit refouler ses instincts pour atteindre le bonheur personnel, la civilisation doit combattre

³ *Ibid.*, p. 77.

• Freud définit la civilisation comme "(...) la totalité des oeuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins: la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux", *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

l'instinct de mort, l'instinct de destruction, si elle veut permettre l'union des êtres humains entre eux. Ainsi s'exprime le malaise dans la civilisation: à travers la lutte entre l'instinct de vie et l'instinct de mort.

La civilisation est donc nécessairement répressive puisqu'elle doit tout mettre en oeuvre pour limiter l'agressivité humaine. Elle exige en outre l'inhibition de la libido quant au but sexuel et utilisera cette énergie dans le but de renforcer le lien social. De là les encouragements aux relations identificatoires, au travail, aux amitiés, de là encore les restrictions de la vie sexuelle qui forceront la sublimation et contribueront ainsi au développement de la civilisation.

Au fil de son ouvrage, Freud envisage l'amour comme une conséquence des progrès de la civilisation qui établit une frontière entre les relations privées et les relations sociales et qui fait en sorte que l'instinct sexuel est sublimé en amour. L'amour est conçu chez Freud comme le moyen le plus sûr de rencontrer la souffrance et le malheur. "Nous ne sommes jamais aussi mal protégés contre la souffrance que lorsque nous aimons, jamais plus irrémédiablement malheureux que si nous avons perdu la personne aimée ou son amour⁶". D'où la nécessité de domestiquer les instincts, opération menée à la fois par l'individu (principe de la réalité) et la civilisation. Cette domestication des instincts, et notamment des instincts sexuels, est nécessaire pour Freud. En effet, il estime que toute diminution des obstacles sociaux entravant la satisfaction des instincts sexuels nous ramènerait vers des phases pré-civilisées. Le contrôle des instincts est donc la voie la plus sûre aux yeux de Freud pour libérer l'individu des possibilités de souffrance, libération qui a toutefois son corollaire: la diminution des possibilités de jouissance.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

Cet ouvrage - le plus sociologique de Freud - consacré à l'essence répressive de la civilisation moderne, constitue un acte d'accusation sévère à l'endroit de cette dernière. Bien que Reich soit également un critique virulent de cette même civilisation, il adressera essentiellement deux reproches à l'ouvrage de Freud, soit sa résignation⁷ et une partie de son biologisme. A cet égard, Reich rejettera fermement l'idée d'un instinct de mort (sans toutefois rejeter le fondement biologique des instincts, pulsions et de la libido) puisqu'elle conduit à soutenir de façon fataliste que le malheur est inhérent à la vie et que nous n'y pouvons rien changer. A ce biologisme et à cette résignation, Reich oppose une critique radicale de la société capitaliste et de ses idéologies. Il partage toutefois avec Freud son biologisme dans la mesure où il soutient que l'énergie sexuelle est au fondement de la civilisation. Ce qu'il contestera chez Freud, c'est le caractère apparemment inéluctable de sa répression.

Ainsi, Reich formule une critique radicale de la morale sexuelle bourgeoise, morale qui repose sur une conception romantique des rapports entre le cœur et le corps où la pureté du premier est opposée à l'impureté du second. Reich critiquera les effets néfastes de cette dualité, effets qui trouvent leur expression dans les divers troubles de l'orgasme. Soulignons que l'originalité de sa critique réside dans son double fondement: psychanalytique et marxiste. Bien que cette réunion puisse aujourd'hui sembler banale, elle apparaissait audacieuse à l'époque.

La critique principale que Reich adresse à la famille bourgeoise est son caractère répressif. Elle formerait le "creuset" d'une structure mentale antisexuelle et ascétique. Elle représente donc l'institution première qui réalise le refoulement sexuel chez l'individu puisqu'elle véhicule la morale sexuelle

⁷ Herbert Marcuse reprochera aussi le pessimisme de Freud, mais il ne contestera pas l'essentiel de ses idées contenues dans *Malaise dans la civilisation*. C'est la raison pour laquelle ses idées ne sont pas exposées ici. Voir H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963.

bourgeoise qui stipule que les rapports sexuels doivent être pratiqués dans le cadre du mariage, indissoluble et monogamique. Cette forme d'union, à laquelle viennent se greffer des liens économiques (qui engendrent de graves difficultés selon Reich), Reich l'appelle le mariage coercitif.

Le mariage sous sa forme actuelle, n'est qu'une étape dans l'histoire de l'institution du mariage en général; il est le résultat d'un compromis entre des intérêts économiques et des intérêts sexuels. Il ne faudrait certes pas ramener ces intérêts sexuels [...] aux relations sexuelles avec un partenaire unique pour la vie, et à la procréation. [...] Nous ferons en conséquence la distinction entre la forme de relation qui est basée sur les besoins sexuels et qui tend à se prolonger, et la forme de relation sexuelle basée sur l'intérêt économique, sur la situation sociale de la femme et des enfants. Nous appellerons la première liaison sexuelle durable, et la seconde, mariage (au sens de mariage coercitif)⁸.

Reich a donc lu, et apparemment endossé, le texte d'Engels sur l'origine de la famille⁹ puisqu'il reprend la thèse marxiste de la famille comme appareil idéologique d'État. La famille est désignée par sa fonction politique qui fait d'elle une "(...) courroie de transmission entre la structure économique de la société conservatrice et sa superstructure idéologique¹⁰."

L'amour conjugal (tout comme l'amour des enfants) constituerait un des éléments de la morale sexuelle dont la fonction idéologique de répression de la sexualité et de légitimation de l'ordre social bourgeois contribuerait au

⁸ W. Reich, *op.cit.*, p. 190.

⁹ F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Chapitres 1 et 2, Montréal, Librairie Progressiste, s.d..

¹⁰ W. Reich, *op.cit.*, p. 132.

renforcement de la famille comme institution. Bien que Reich ne traite pas spécifiquement de l'amour, on lit à travers son oeuvre que ce qu'il appelle les "clichés" sentimentaux tels le "bonheur conjugal", le "foyer", ne servent qu'à "masquer" la misère sexuelle entretenue par l'institution de la famille et du mariage. En ce sens, l'amour ne serait qu'une composante de l'idéologie bourgeoise de la famille et, comme dans la conception marxiste de l'idéologie, elle est essentiellement "illusion", "image inversée" de la réalité.

La condamnation des règles du mariage bourgeois va être reprise par le discours féministe et par les tenants de ce qui, dans les années 1970, va être appelé Le mariage open¹¹. Le livre du même nom, écrit au tournant des années 1970, édicte les normes post-modernes de l'amour conjugal et du mariage. Prôner le mariage "open" voulait dire remettre en question, non pas le mariage lui-même, mais les règles du mariage bourgeois fondé sur une conception des conjoints comme étant propriétaires l'un de l'autre. Ce type de mariage repose, selon O'Neill et O'Neill, qui répètent en cela Reich, sur l'amour romantique qui est lui-même caractérisé par deux idées principales: la première soutient qu'il n'est pas possible d'aimer plus d'une personne à la fois et la seconde, que la jalousie est une preuve d'amour. Les auteurs contestent ces deux idées à la fois. "La monogamie, telle qu'elle se définit dans notre culture, est le mariage clos. Elle implique la propriété, exige l'exclusivité sexuelle, et nie à la fois l'égalité et l'identité. Par une perversion des valeurs, elle favorise la jalousie, elle en fait un bien¹²." Le mariage "open" est fondé sur l'amour certes, mais un amour-amitié qui relève de l'affection plutôt que de la passion et qui rejette l'idée de l'exclusivité sexuelle à-tout-prix ainsi que la jalousie qui n'est pas fonction de l'amour mais de l'insécurité et de la dépendance affective.

¹¹ N. O'Neill, et G. O'Neill, *Le mariage open*, Montréal, Presses Sélect Ltée, 1976.

¹² *Ibid.*, p. 228.

Le mariage "open" suppose une relation rationnelle fondée sur l'affection et le respect alors que l'amour romantique correspondrait à un amour aveugle, irrationnel et fondé sur la passion. Autrement dit, la combinaison amour-affection serait plus forte, plus solide que l'amour-passion. Cette combinaison gagnante ouvrirait la voie au respect mutuel, condition essentielle à l'établissement de l'identité, de l'égalité et de la communication ouverte entre conjoints.

Le discours issu de la révolution sexuelle marque donc le passage explicite des représentations amoureuses dans le champ de la Raison et plus spécifiquement de la Science. Freud et la psychanalyse avaient déjà sonné le glas, mais c'est avec les acteurs de la révolution sexuelle que cette velléité se concrétisera. Reich écrivait déjà "(...) qu'une vision scientifique et rationnelle de la vie [...] aura raison de toutes les idoles; on ne voudra plus sacrifier la santé et le bonheur de millions d'individus à une idée abstraite de la culture, à un "esprit objectif" ou à une "moralité" métaphysique¹³". Quant aux auteurs du Mariage open, ils soutiennent qu'on peut et qu'on doit maîtriser, contrôler nos sentiments, nos désirs, nos émotions (la jalousie en particulier) par la parole et les comportements. Il faut parler (verbalement, par la gestuelle, par écrit) pour rendre les choses claires et conscientes et, dès lors, les changer. Les techniques behavioristes et celles de la communication, supposant la transparence du discours qui exprimerait le réel, sont ici transposées à la relation conjugale. Ce premier pas vers la rationalisation du désir sera emboîté par le discours de la psychologie populaire qui prolifèrera au cours des années 1970 et 1980 (voir chapitre 6).

¹³ W. Reich, *op.cit.*, pp. 227-228.

La révolution sexuelle aura aussi concouru à mettre à l'avant-plan le désir sexuel, au détriment de l'amour¹⁴. Alors que le mariage bourgeois les avait réunis, la société de consommation (à laquelle la révolution sexuelle fait écho dans le champ de l'affectif) se chargera de les séparer de nouveau, rentabilisant ainsi au passage le nouvel espace de liberté apparemment gagné, depuis les années 1920 par les élites et durant les années 1950 et 1960 par les masses. L'affectivité et la sexualité s'inscrivent dorénavant dans une logique de consommation. "Selon un principe de rentabilité individuelle qui consiste à retirer le plus possible en investissant le moins possible¹⁵." L'individualisme inhérent à l'économie de marché capitaliste gagne les champs de l'affectivité et de la sexualité. Ces derniers sont investis au point où les sociétés occidentales post-modernes vouent un véritable culte à l'intimité et aux liens amoureux, comme si la raréfaction de leur pratique réelle devait être compensée par une mise en scène fantasmatique. La tendresse, l'intimité, l'engagement, l'amour seraient supplantés par le phénomène de la consommation du sexe qui voue ce dernier à n'être que de l'illusoire, du fantasmé.

Dans ce contexte de mise à mort de l'amour romantique, d'endiguement des passions et, parallèlement, de libération de la sexualité, émergent de nouvelles normes régissant à la fois la sexualité et l'amour conjugal. Le problème soulevé par la révolution sexuelle n'est alors pas tant la sexualité que le fait que les relations sexuelles dépendent du mariage et de la famille monogamique. Plutôt qu'en rupture avec l'époque qui la précède, la révolution sexuelle poursuit le mouvement de libération individuelle amorcé dans les années 1920. Elle tente de dégager l'individu, en tant qu'être sexué, des impératifs familiaux/conjugaux dans la mesure où la sexualité et l'amour sont

¹⁴ Cette position est également soutenue par M. Dorais, *Les lendemains de la révolution sexuelle*, Montréal, Prétexte, 1986.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

arrachés aux groupes sociaux au sein desquels ils ont toujours été intégrés. La rupture avec les structures intégratives classiques (famille, couple) s'approfondit et les féministes reprendront ce discours en l'appliquant aux rapports de sexes au sein de l'unité conjugale. Tels des cercles concentriques, la post-modernité resserre progressivement l'étau autour de l'individu.

Chapitre 5

La quête amoureuse

Depuis la parution, en 1986, d'une recherche universitaire québécoise sur le roman Harlequin¹, la légitimité des études sur la littérature populaire (aussi appelée la paralittérature) est acquise. Doit-on s'étonner que l'analyse de ce genre littéraire ait surtout été développée par des féministes², le roman Harlequin étant écrit et lu presque exclusivement par des femmes? Ce genre littéraire a également fait l'objet d'études réalisées d'un point de vue strictement littéraire³ ou socio-littéraire⁴. De cette production "savante", se dégagent trois façons d'envisager la représentation des rapports amoureux articulée par le roman Harlequin, qui seront résumées succinctement avant de proposer notre propre lecture.

¹ J. Bettinotti, (dir.) *et al.*, *La corrida de l'amour*, Les Cahiers du département d'études littéraires, Cahier no.6, Université du Québec à Montréal, 1986.

² A. Gagnon, *"Et si je t'aime, prends garde à toi": Essai d'anthropologie sur la sexualité dans les romans Harlequin*, Québec, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval, 1987.

J.A. Radway, *Reading the romance: Women, Patriarchy and popular literature*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1984.

P. Noizet, *La coopération interprétative dans le roman d'amour populaire de langue française de 1880 à nos jours*, Mémoire de maîtrise en Études littéraires, Université du Québec à Montréal, 1986.

³ Y. Boulet, "Ces petits romans si agréables à lire", dans *Études littéraires*, vol.16, no.3, décembre 1983, pp. 363-378.

⁴ J. Marchand, "Harlequin et Colombine: l'industrie plafonne, l'amour aussi", dans *Études littéraires*, vol. 16, no.3, décembre 1983, pp. 351-362.

Une première hypothèse, soutenue par des féministes de tous horizons disciplinaires (J.A. Radway fait exception), présente cette littérature comme reflet du réel des femmes qui la fréquentent, dans la mesure où elle mettrait en scène la lutte des sexes. Les auteurs de La Corrida de l'amour écrivent:

Peut en témoigner le rapport de domination du héros sur l'héroïne qui se calque sur un rapport réel universellement reconnu. Collé à la réalité sociale, Harlequin n'est pas un élément libérateur: il faudrait pour cela que l'héroïne articule un refus bien net vis-à-vis le héros, l'oppresseur, et comme dans la vraie vie la majorité des femmes refusent cette option politique (...) ⁵.

Les thèses de Gagnon et de Noizet sont formulées exactement dans la même perspective. Le roman Harlequin reproduirait le rapport de domination homme/femme, à travers la confrontation polémique (procédé narratif) et les idéologies véhiculées (procédé socio-politique), rapport toujours gommé par le "happy end" amoureux.

Une seconde hypothèse, soutenue celle-là par une anthropologue féministe, J. Radway, pose que l'apparente mise en scène du rapport hommes/femmes dans les romans Harlequin redouble en fait le rapport de "maternage" (nurturance) mère/enfant. Elle écrit: "(...) by emphasizing the intensity of the hero's uninterrupted gaze and the tenderness of his caress at the moment he encompasses his beloved in his still always "masculine" arms, the fantasy also evokes the memory of a period in the reader's life when she was the center of a profoundly nurturant individual's attention⁶". Elle ajoute que "By immersing themselves in the romantic fantasy, women vicariously fulfill

⁵ J. Bettinotti *et al.*, *op.cit.*, p. 107.

⁶ J.A. Radway, *op.cit.*, p. 84.

their needs for nurturance by identifying with a heroine whose principal accomplishment, if it can even be called that, is her success at drawing the hero's attention to herself, at establishing herself as the object of his concern and the recipient of his care⁷." La consommation de cette littérature contribuerait ainsi à combler les besoins des lectrices eu égard à la prise en charge affective, à ce qu'on appelle le "maternage", elle leur permettrait donc de régresser à un stade qui se rapproche de ce que Freud nomme le narcissisme primaire, c'est-à-dire l'état infantile de symbiose avec la mère qui ne tarde pas à se transformer en lutte pour la conquête de l'autonomie. En termes sociologiques, il s'agit là du combat pour la reconnaissance qui se joue forcément sur l'arène de l'altérité. La psychanalyste Christiane Olivier nous a rappelé que ce combat, il se mène aujourd'hui notamment et douloureusement à travers la Mère⁸.

Une troisième hypothèse, à caractère socio-historique et n'excluant aucunement les deux premières, pose que le phénomène Harlequin prend forme:

(...) en même temps que la remise en question, au-delà de la simple contestation de l'institution du couple, de la place de l'amour sentimental dans nos vies. La démystification de l'amour, l'examen du rôle privilégié qu'il jouerait parmi les mécanismes de contrôle de nos sociétés, n'est plus que l'affaire de quelques penseurs mais a commencé à travailler le corps social. Les romans Harlequin nous offrent-ils une dernière représentation, flamboyante parce que déjà nostalgique, d'un ordre en train de disparaître? L'amour sentimental, chassé de la vie, serait-il en train de se réfugier dans la fiction?⁹

⁷ *Ibid.*

⁸ C. Olivier, *Les enfants de Jocaste*, Paris, Denoël/Gonthier, 1980.

⁹ J. Marchand, *op.cit.*, p. 361.

L'analyse qui va suivre s'appuie sur cette dernière hypothèse, puisque nous postulons que le roman Harlequin constitue un témoin, un vestige de l'amour moderne, en plus de traduire et d'élaborer l'hypothèse de Radway en termes proprement sociologiques. Les divergences avec l'hypothèse féministe seront indiquées au fil de l'analyse. Principalement, elles concernent l'un des postulats féministes qui envisage l'amour comme "ruse" masculine et comme "piège" pour les femmes. Secondairement, les divergences prennent forme autour des positions théoriques mises de l'avant concernant le statut du roman (de la représentation littéraire), son rapport au réel et au lecteur. Le roman Harlequin est toujours pensé comme miroir du réel social des femmes et comme outil idéologique d'oppression sociale des femmes. Mais qu'en est-il exactement? Examinons de plus près cette mise en scène particulière des rapports affectifs entre les hommes et les femmes. L'analyse qui suit repose à la fois sur la recherche faite sous la direction de Julia Bettinotti et sur un corpus de 24 romans Harlequin¹⁰ sélectionnés en fonction de l'année de la première édition. Ainsi, les décennies 1970, 1980 et 1990 sont-elles également présentées (huit romans par décennie) tout en respectant les repères précisés dans l'introduction au sujet de la sélection du matériel d'analyse, celui-ci devant être publié entre 1978 et 1993. Le souci de lire les auteurs-clés de la maison Harlequin a aussi guidé le choix de certains éléments du corpus.

5.1 Objet du discours Harlequin: la quête féminine de la reconnaissance

L'amour: un combat dont les femmes sortent perdantes! Telle est la lecture féministe du roman Harlequin, lui-même conçu comme véhicule de cette conception de l'amour, d'où le titre de la recherche des féministes de l'U.Q.A.M., La corrida de l'amour. Notre objectif consistant à cerner une

¹⁰ Pour une liste de ces romans, voir la bibliographie.

configuration particulière du rapport affectif entre les sexes, mise en scène par et dans les romans Harlequin, nous proposerons une interprétation différente de ceux-ci, adoptant un point de vue à la fois interne et externe au roman Harlequin. Énonçons d'entrée de jeu le point de vue développé ici. Le roman Harlequin traite d'une même difficulté pour les femmes: la quête de leur identité et celle, consubstantielle, de la reconnaissance.

Les auteurs de La Corrida de l'amour distinguent deux niveaux d'élaboration du discours dans ces romans populaires: la "fabula" et le "récit". La "fabula" raconte une histoire d'amour "heureuse" dont le point de départ est invariablement la rencontre et le point d'arrivée, le mariage d'amour. Le récit, lui, met l'accent sur la "confrontation polémique" qui occupe 65% de l'espace textuel. Cette structure à deux niveaux permettrait, selon les auteurs de La Corrida de l'amour, de véhiculer une conception de l'amour à l'image des rapports sociaux conflictuels entre les sexes, dans une société soi-disant divisée en deux mondes, l'un féminin et l'autre, masculin. Un premier problème posé par la lecture féministe du roman Harlequin réside dans cette conception du roman d'amour comme reflet du réel. Les auteurs écrivent:

Comme tout miroir, le roman Harlequin ne déforme pas son modèle, il le reflète fidèlement. A preuve les nouvelles héroïnes qui, depuis environ 1980, envahissent le monde Harlequin par le biais des nouvelles collections. Harlequin propose des modèles inédits de femmes et d'hommes sous la poussée des changements sociaux¹¹.

Ou encore, réfutant l'idée selon laquelle le monde Harlequin ferait fi de la réalité des femmes, les reléguant dans un monde de rêves et d'illusions, les auteurs ajoutent:

¹¹ J. Bettinotti *et al.*, *op.cit.*, p. 108.

L'équilibre entre fiction et réalité ne tient ici qu'à un fil et tout dépend du point de vue adopté. Les romans Harlequin sont-ils un monde d'illusion, de rêve? [...] Peut-on effectivement parler d'illusion quand les deux-tiers des femmes nord-américaines considèrent toujours le mariage comme allant de soi, quand 90% des femmes et des hommes ont été mariés à un moment donné de leur vie? Quand les salaires des femmes ne représentent que les deux-tiers des salaires des hommes? [...] Ce genre ne tient ni du rêve, ni de l'illusion, ni de l'évasion: il existe dans un contexte social et idéologique, lieu de son émergence et de son maintien¹².

Deux remarques s'imposent en regard des propos cités. D'abord, on ne peut affirmer, sans risquer d'arrondir les angles, que les romans Harlequin mettent en scène la réalité socio-économique des femmes et des hommes, même s'ils s'appuient sur un fond de vraisemblance. Si ce genre littéraire doit absolument véhiculer quelque chose, ce serait plutôt le mythe de Cendrillon - femme de milieu modeste épousant homme riche - ce que toutes les études sociologiques réfutent. Les héroïnes d'Harlequin ne gagnent pas les deux-tiers du salaire du héros, ce dernier étant très souvent millionnaire, voire milliardaire et celles-là occupant un emploi modeste. Quant au mariage, la réalité sociale nous indique que malgré les aspirations des hommes et des femmes eu égard au mariage, celui-ci n'advient pas pour l'ensemble des couples. Au Québec notamment, une union sur trois n'est pas consacrée par le mariage. Or, dans les romans Harlequin, le mariage est toujours (à une exception près) l'issue du roman. Quant aux possibilités de voyager qu'offre Harlequin à ses héroïnes, elles ne concernent sûrement pas l'ensemble des lectrices, généralement de milieux modestes. Seul le portrait sociologique des héroïnes a une valeur ethnographique, correspondant au portrait-type de la lectrice de romans Harlequin.

¹² *Ibid.*, p. 109.

Deuxième remarque: si Harlequin ne reflète que très partiellement la réalité socio-économique du rapport entre les sexes, il s'écarte carrément de la réalité psycho-affective que vivent les femmes en général. En effet, les caractéristiques psycho-affectives attribuées aux héros de ces romans ne correspondent pas du tout à la réalité. Présentés comme des êtres maternants, rassurants, prévenants, initiateurs, attentifs à l'autre, sûrs d'eux-mêmes, expérimentés, Harlequin coiffe les héros d'attributs maternels plutôt que masculins. En ce sens, et en ce sens précis, Harlequin donne aux femmes non pas du rêve, de l'évasion mais un fantasme: un homme, dans chaque roman, qui s'éprend d'une femme au premier regard, bien que cette dernière ne le croit pas, ne le voit pas ou le refuse. Un homme qui fera tout pour vaincre les résistances de l'héroïne et l'introduire dans l'univers amoureux. Ainsi, le message est toujours le même: ce sont les efforts des hommes qui font advenir le couple, ce qui va à l'encontre de la réalité affective vécue par les femmes, comme nous le rappellent les nombreux ouvrages de psychologie qui en témoignent¹³.

Les lectrices de romans d'amour interviewées par Radway savent très bien que les romans qu'elles lisent ne correspondent pas à leur réalité sociale. Elles tiennent d'ailleurs à cet écart qui stimule leur intérêt. En revanche, elles s'identifient aux héroïnes en leur reconnaissant des façons de réagir semblables aux leurs. Il apparaît ainsi que ce soit la réalité psycho-affective qui relie lectrices et héroïnes de Harlequin plutôt que la réalité sociale. Réalité psycho-affective typiquement féminine mise en oeuvre par l'Amour...celui avec un grand "A".

¹³ Nous référons ici à des ouvrages tels *Ces femmes qui aiment trop*, *Le syndrome de la corde au cou*, *Ces hommes qui les méprisent et ces femmes qui les aiment*, *Ces hommes qui ne communiquent pas*, etc., bref à toute cette littérature clinique qui nous parle de la difficulté des hommes et des femmes de s'engager au plan affectif et qui fera l'objet du chapitre 6.

En ce sens, nous rejoignons l'hypothèse de Radway selon laquelle la lecture des romans d'amour viendrait compenser, chez leurs lectrices, certains besoins psychologiques dans la mesure où c'est le rapport mère/fille idéalisé, fantasmé, qu'elles relisent sans cesse. Radway explique cela de la façon suivante: "Because this imaginative emotional regression is often denied women in ordinary existence because men have been prompted by the culture's asymmetrical conditioning to deny their own capacities for gentle nurturance, it becomes necessary to fulfill this never-ending need in other areas¹⁴."

Devant l'amour intense, sincère et exclusif offert par le héros, l'héroïne se rebiffe, se méfie; les femmes n'ont pas l'habitude de retrouver ces attributs maternels chez les hommes. L'héroïne est donc toujours déchirée entre sa raison, qui la pousse à se méfier de cet homme apparemment (car cela sera démenti lors du rétablissement des faits) dur, autoritaire, contrôlant, et son désir pour ce même homme. Quant aux procédés très souvent dominateurs des héros (recourant au kidnapping ou à la réclusion), ceux-ci viennent reproduire certaines attitudes masculines correspondant aux stéréotypes sociaux ou encore certaines attitudes maternelles (contrôle, domination, froideur dans l'expression des émotions, absence de reconnaissance de l'enfant du même sexe, etc.) dont l'héroïne cherche à s'émanciper. Leur fonction, d'un point de vue interne au roman, ne consiste pas à affirmer la supériorité du héros mais bien à révéler l'amour du héros à l'héroïne ou l'amour de l'héroïne pour le héros à elle-même. De plus, ces procédés semblent en nette régression dans les romans Harlequin au tournant des années 1990 puisqu'ils sont de moins en moins bien acceptés par la conscience occidentale.

Tel l'amour moderne, le roman Harlequin ne représente que l'amour naissant, procédant à l'autopsie de la rencontre amoureuse et non de la relation

¹⁴ J.A. Radway, *op.cit.*, p. 84.

amoureuse. Par contre, à la différence du roman moderne, l'amour n'est plus marqué du sceau de la fatalité. En ce sens, le roman Harlequin présente une version étriquée de l'amour comme passion. La fatalité a disparu mais l'obstacle est tout aussi présent. Les romans Harlequin sont construits sur l'obstacle (ce que d'autres appellent la confrontation polémique) qui a pour fonction de révéler l'amour aux amants en plus de servir à éprouver la pureté de leur amour, à assurer que c'est bien l'amour, et l'amour seul, qui fonde l'union. Conception typiquement romantique de l'amour! D'ailleurs, situer les amants dans des univers totalement étrangers permet d'isoler le sentiment amoureux de toute influence sociale et culturelle. Si les amants se choisissent, ce n'est pas parce qu'ils ont des goûts, intérêts ou champs d'activités en commun; seul l'amour est responsable de leur union. Encore une fois, Harlequin ne reflète pas le réel. Il représente une vision nostalgique de l'amour, celui selon lequel la femme et l'homme étaient posés en complémentarité au plan social, en symbiose au plan affectif, celui qui place la femme comme objet de désir de l'homme, rarement sujet de son désir, rarement Individu au sens plein du terme.

Une dernière remarque porte sur la superposition et la comparaison entre le discours politique concernant les rapports hommes/femmes et les pratiques affectives singulières. A ce sujet, Gagnon écrit:

(...) ces récits, en ne focalisant que sur les questions du mariage et de l'amour, risquent d'accroître l'intérêt exclusif que les femmes leur portent bien souvent et ce, au détriment d'elles-mêmes et de leur carrière (...)¹⁵

ou:

¹⁵ A. Gagnon, *op.cit.*, p. 54.

(...) l'image des rapports hommes/femmes qu'ils projettent est de nature à renforcer la hiérarchie sexuelle préexistante (...)¹⁶

ou encore:

On reproduit donc dans ce contexte les inégalités économiques entre les femmes et les hommes tout en renforçant le désir du mariage chez les lectrices¹⁷.

Ces énoncés amalgament l'imaginaire et le réel sans jamais articuler, aux plans théoriques et épistémologiques, le rapport entre les deux niveaux. Tout comme dans les débats contemporains concernant l'impact de la consommation d'images violentes dans les médias audio-visuels, les auteures féministes semblent soutenir une conception du média comme sujet agissant et l'individu-lecteur comme boîte noire, soumis à l'influence du média. Pour notre part, nous soutenons plutôt une conception du média et de l'individu-lecteur comme filtres, le média ne reflétant pas le réel comme un miroir, ni même comme un miroir grossissant, mais filtrant le réel et l'organisant, le représentant à sa façon. Quant à l'individu-lecteur, il filtre à son tour le contenu transmis par le média en fonction de son insertion sociale, de ses expériences passées et présentes, bref, de sa situation sociale et personnelle. Dans cette optique, le contenu et l'intention des médias n'ont d'effets sur le consommateur qu'à condition qu'il soit déjà prédisposé à les entendre. Or, mise à part l'étude de Radway, nous ne connaissons à ce jour aucune étude sérieuse concernant l'effet des romans Harlequin sur leurs lectrices, à plus forte raison une étude corroborant l'hypothèse qui voudrait que leur lecture renforce une conception de l'amour plutôt qu'une autre.

¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

Est-il donc juste (au sens de la justesse et non de la justice) de mettre en parallèle l'égalité sociale et l'égalité amoureuse? Peut-on, doit-on procéder de la sorte? Ces deux réalités ne sont-elles pas radicalement différentes? Ne fonctionnent-elles pas selon des modalités tout à fait distinctes, voire étrangères l'une à l'autre¹⁸, la sphère sociale obéissant à un principe de rationalité et l'affectivité y échappant? L'analyse de la mécanique amoureuse telle que révélée par le roman *Harlequin* donne des pistes intéressantes de réflexion à ce sujet.

5.2 La mécanique amoureuse dans le roman *Harlequin* ou la lutte pour la reconnaissance

Une des contributions les plus originales de *La Corrida de l'amour* est la révélation de la structure en cinq temps des romans *Harlequin*. Invariablement, ceux-ci débutent par la rencontre entre les deux protagonistes, suivie d'une longue confrontation polémique, de la phase de séduction, se terminant par la révélation réciproque de l'amour et la demande ou la promesse d'un mariage prochain ou à tout le moins d'un désir d'union prolongée, par l'expression du désir d'enfant notamment. De ces cinq moments structurant tout roman *Harlequin*, la confrontation polémique est, comme nous l'avons mentionné plus haut, celui qui occupe quantitativement le plus d'espace, soit 65% du texte. Selon les auteurs de *La Corrida de l'amour*, la confrontation polémique:

(...) est au roman d'amour ce qu'est le cadavre au roman policier: son principe, son générateur, sa matière, sa spécialité, son départ et son élan. Seules les confrontations polémiques nourrissent le suspense, les rebondissements, les coups d'éclat. Ce sont

¹⁸ Soulignons ici notre accord avec D. Bombardier qui écrit, dans *La dérouté des sexes*, Paris, Seuil, 1993, p. 137: "L'égalité des sexes est une réalité politique. L'égalité amoureuse est une illusion et une vue de l'esprit. Il n'y a pas d'égalité possible parce que l'amour échappe aux normes et aux données quantifiables."

elles qui règlent l'action, la marche de l'histoire. C'est grâce à elles qu'il y a quelque chose à raconter¹⁹.

Or, que sont ces confrontations polémiques? Au premier coup d'oeil, une série d'oppositions entre les deux héros se traduisant par des disputes, des malentendus, des quiproquos dont le but est, d'un point de vue interne aux romans Harlequin, d'éprouver les sentiments de l'un ou des deux héros et ce, jusqu'à ce que le "happy end" amoureux les en délivre en les réunissant. En fait, l'appellation "confrontation polémique" relève de la lecture féministe des chercheurs, qui représente les rapports entre les sexes en termes d'opposition. D'un autre point de vue, on pourrait dire que ces "confrontations" expriment la prise de conscience, par l'héroïne, des différences et que cette conscience est ce qui l'amène à désirer l'Autre, tout en la plaçant dans une ambivalence profonde: doit-elle vouloir ou refuser cette différence? A cela, elle répond par le refus qui prend tantôt la forme de la résistance passive ou active, de la fuite ou de la crainte. Ce qu'on appelle la "confrontation polémique" représente cette lutte intérieure chez l'héroïne qui dure jusqu'à ce que l'amour soit révélé. A ce moment seulement, elle acceptera d'aimer. De ce point de vue, la confrontation polémique est entièrement subordonnée à ce qui lui donne sens, ce qui la nourrit, la motive et la stimule: la révélation de l'amour qui scellera l'union amoureuse et qui marque le moment de la reconnaissance de la femme par l'homme.

A ce sujet, les résultats de l'enquête menée par Radway auprès de lectrices assidues de romans d'amour sont révélateurs. Interrogées au sujet des éléments qu'elles jugent les plus importants dans un roman d'amour, les lectrices répondent, par ordre d'importance:

¹⁹ J. Bettinotti *et al.*, *op.cit.*, p. 89.

- 1) une fin heureuse (fin de la lutte et reconnaissance)
- 2) un développement lent mais constant de l'amour entre le héros et l'héroïne (lutte intérieure chez l'héroïne entre le coeur et la raison)
- 3) quelques détails au sujet du héros et de l'héroïne après l'union amoureuse (promesse d'un avenir commun)

D'autres éléments s'ajoutent à la liste, mais ils sont sans grande importance pour les lectrices. Soulignons ici que la confrontation polémique (que Radway désigne par "un long conflit entre le héros et l'héroïne") figure parmi les éléments les moins importants. Pourtant, c'est l'élément structurant du livre qu'elles lisent et relisent sans cesse. Comment alors expliquer que les lectrices ne l'identifient pas? Cela signifierait-il, comme le soutient Radway, l'écart entre les dimensions affectives qui se jouent chez les lectrices des romans d'amour, et les dimensions intellectuelles auxquelles fait appel une demande d'explication consciente de leur comportement? Autrement dit, la non reconnaissance de cet élément comme étant l'un des éléments importants des romans d'amour serait l'expression d'un mécanisme de rationalisation à l'oeuvre chez les sujets. Si tel était le cas, comment alors expliquer que les lectrices reconnaissent, de façon tout à fait consciente, des processus tout aussi inconscients que la projection et l'identification à l'héroïne? A partir de quels critères peut-on reconnaître ou non les explications données par les lectrices?

L'écart entre les dimensions affectives et intellectuelles ne nous apparaît pas expliquer, du point de vue des lectrices, leur comportement. Pour sortir de cette impasse, nous suggérons plutôt que les lectrices de romans d'amour n'interprètent pas ce qui se joue entre les personnages féminin et masculin comme un "conflit" ou une "confrontation". Alors que cette vue de l'esprit tisse la représentation féministe des rapports hommes/femmes, les lectrices,

elles, ont tendance à subordonner cette soi-disant confrontation au développement du sentiment amoureux et à l'issue heureuse de l'histoire d'amour.

De plus, les mêmes lectrices reconnaissent que ce qui leur plaît le plus dans la lecture des romans d'amour est, outre la possibilité de s'identifier et de se projeter, le plaisir grandissant d'être "(...) so closely watched by someone who finds her valuable and worthy of love²⁰." L'homme est donc celui qui reconnaît la femme en plus de la révéler à ses propres désirs. Le monde Harlequin, qui n'aborde jamais le monde masculin de l'intérieur, renvoie les femmes au féminin, à elles-mêmes, au Même, en quête de l'Autre de qui viendra la Reconnaissance. En ce sens, cette paralittérature féminine joue de façon narcissique puisqu'elle rive les femmes à elles-mêmes, les confortant dans l'idée selon laquelle un homme, un jour, les aimera comme elles ont toujours rêvé d'être aimées. Elles n'auront ni à mûrir, ni à se battre, ni à devenir sujet, ni à faire le deuil du prince charmant qui est ici mère nourricière; l'amour viendra envers et contre tous, même contre elles, au moment où elles s'y attendent le moins. C'est donc plutôt la quête féminine de reconnaissance qui est mise en scène par le roman Harlequin plutôt qu'un combat pour une reconnaissance pleinement réalisée et dépassée qui ferait de la femme un sujet de sa vie plutôt qu'un être en attente d'une reconnaissance provenant totalement de l'autre.

Nous suggérons donc l'hypothèse selon laquelle la confrontation polémique constitue davantage une mise en forme de cette lutte intérieure que vivent les femmes de façon générale dans leur combat pour la reconnaissance qu'une mise en scène de la lutte des sexes au sens d'une opposition. Alors que l'analyse féministe interprète la confrontation polémique comme le reflet de la

²⁰ J.A. Radway, *op.cit.*, pp. 67-68.

dichotomie entre deux mondes²¹, l'un féminin et l'autre masculin, sa réinterprétation sous l'angle de l'intériorisation de la lutte pour la reconnaissance met l'accent sur les déchirements intérieurs, chez l'héroïne, entre ses désirs et sa raison, à travers un objet de désir, le héros, qui ne fait qu'aviver cette déchirure existentielle que l'amour viendra, de façon fantasmatique, colmater. Il y a confrontation parce qu'il y a désir, non avoué, non avouable, non dévoilé, désir de l'autre et précisément d'être reconnue par l'autre, voilà ce que donne à revivre la lecture des romans Harlequin.

Et pourquoi l'amour est-il non avoué ou non avouable? Parce qu'il rappelle les souffrances d'amour antérieures et parce que l'héroïne anticipe de perdre son indépendance, tout comme l'esclave qui, dans la dialectique du maître et de l'esclave, ne peut être reconnu qu'au prix de sa propre négation. Ce qui ajoute en intensité dans cette lutte pour la reconnaissance, sont les multiples rebondissements qui prennent souvent la forme de quiproquos dont l'héroïne est dupe (elle s'imagine qu'il ne s'intéresse pas à elle, qu'il est marié ou qu'il va se marier). La lectrice, elle, n'est jamais bernée par le récit, comme on peut l'être à la lecture des romans policiers qui brouillent les pistes pour nous surprendre à la fin en dévoilant les clés de l'intrigue. Dans les romans Harlequin, il n'y a jamais de surprise quant au mobile et à l'issue du récit.

La véritable confrontation se joue donc à l'intérieur du personnage principal (la femme), ce qui n'est pas sans rappeler la littérature romantique des siècles précédents.

²¹ J. Bettinotti *et al.* décrivent ce procédé narratif de la façon suivante, à la p. 86: "Sous le dénominateur commun des relations homme-femme, il s'agit pour l'héroïne de trouver l'amour romantique (love and romance) et pour le héros de satisfaire son désir physique (lust). Toujours pareil.[...] Bataille inévitable. Les personnages resteront disjoints de leur objet respectif jusqu'à la fin du roman. Bataille interminable."

5.3 Les Acteurs du roman Harlequin: elle, lui et les rivaux

Les romans Harlequin sont structurés autour de deux pôles: l'un féminin et l'autre, masculin. Ils mettent invariablement en scène une femme, l'héroïne et un homme, le héros. Cette observation banale ne convient toutefois qu'à la structure du récit, comme le soulignent les auteurs de La Corrida de l'amour. Elle ne rend pas compte de la structure de la relation amoureuse à s'établir qui, plutôt que bipolaire se révèle en fait triangulaire²². En effet, le désir est médiatisé, soit par un ou une rivale (présent dans 75% des romans selon La Corrida de l'amour), soit par un médiateur imaginaire, représenté par l'idée que l'héroïne se fait de l'amour et qui nous est transmise par son monologue intérieur, forme d'expression privilégiée dans le roman Harlequin. Aussi, le tiers sera-t-il considéré ici comme acteur dans la mesure où il joue un rôle véritable dans le développement et la mise en scène de l'amour naissant tel que représenté par Harlequin. Trois acteurs seront donc présentés: l'héroïne, le héros et le tiers.

5.3.1 L'Héroïne

Les données fournies par les auteurs de La Corrida de l'amour tracent à grands traits des portraits statistiques des héroïnes et héros des romans Harlequin. Les héroïnes ont entre 16 et 31 ans, avec un sommet pour la cohorte des 22-24 ans. De plus, elles sont de nationalité anglaise ou américaine, ont des occupations variées, quoique concentrées dans les emplois dits "féminins" tels que secrétaire ou gouvernante, bien qu'elles tendent à se diversifier, reflétant davantage l'insertion contemporaine des femmes sur le marché du travail. De plus, les héroïnes sont le plus souvent orphelines (dans

²² Nous reprenons ici la thèse éclairante de René Girard sur le désir triangulaire, développée dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

57% des romans analysés) et célibataires (70%). Hors du célibat, elles sont veuves ou séparées. Lorsqu'elles ne sont pas orphelines, elles auront les deux parents (19%), sinon leur père (14%) et plus rarement leur mère (6%).

Physiquement, l'héroïne a l'apparence de l'Anglaise-type: cheveux blonds, yeux bleus ou verts et taille svelte. Elle est toujours décrite comme une femme "ordinaire": "(...) jolie plutôt que belle, plus fade en tout cas que la rivale, c'est une fille "ordinaire" (dont on découvrira la véritable beauté par les yeux du héros)²³". Cela s'expliquerait par le fait que la description physique de l'héroïne passe par le miroir. En effet, c'est en se mirant et par le biais du monologue intérieur qu'on découvre l'allure physique de l'héroïne. Autrement dit, l'héroïne, dont la présence permet l'identification des lectrices, se perçoit comme bon nombre de femmes se perçoivent: plus ou moins belle, avec des qualités, certes, mais sans jamais pouvoir oublier les défauts. Bref, l'héroïne a déjà vu pire mais il y a toujours mieux qu'elle.

Les prénoms des héroïnes, enfin, rappellent les représentations romantiques de la femme: femme-nature (noms de fleurs, d'arbres ou de mois), femme-vierge (Eve, Angel, Eden), femme-passion (Mlle Lovelace) et femme-enfant (Mlle Innocence). En clair, une femme innocente, naïve, pleine de la fraîcheur de l'inexpérience.

Nous ne pouvons donc prétendre pouvoir tracer le portrait-type de l'héroïne, tout comme celui de la lectrice des romans Harlequin d'ailleurs. Concernant cette dernière, Jacques Marchand, dans un court article fort instructif²⁴, a bien démontré que le marché des romans Harlequin est segmenté et que cette donnée est prise en compte par les stratèges de la

²³ *Ibid.*, p. 36.

²⁴ J. Marchand, *op.cit.*

compagnie. Les études menées par la compagnie Harlequin révèlent un portrait éclaté de la lectrice et, comme il y a identification héroïne/lectrice, le portrait de l'héroïne est aussi éclaté, comme en témoignent les données statistiques fournies par La Corrida de l'amour. Ceci nous permet d'avancer que ce ne sont pas les caractéristiques socio-économiques qui fondent l'identité des héroïnes des romans Harlequin mais plutôt celles associées à la féminité, c'est-à-dire à la femme comme être sexué. Ces caractéristiques, à la fois physiques et psycho-affectives, définissent les héroïnes de façon fortement différenciée des héros et cette différence joue comme moteur de leur désir mutuel.

5.3.2 Le Héros

Le héros, décrit par l'héroïne, est affublé de toutes les caractéristiques culturellement associées à la masculinité. Cheveux noirs (50%) et yeux noirs (28%) ou gris (19%), les héros sont décrits selon un "portrait rhétorique, un topo irréaliste²⁵". Agés de 26 à 41 ans, avec une concentration entre 30 et 35 ans, les héros sont passablement "expérimentés" en matière de séduction. Leur nationalité est dans 29% des cas anglaise, grecque (15%) et parfois espagnole, italienne, portugaise ou arabe. Le héros est, lui aussi, souvent orphelin (37%), sinon il a sa mère (21%), ses deux parents (12%) ou, plus rarement, son père (5%). Son portrait en ce qui a trait au statut civil s'accorde avec celui de l'héroïne. Enfin, il est propriétaire terrien dans 40% des romans analysés (il est alors espagnol, italien ou arabe) ou directeur ou encore P.D.G. (26%) lorsqu'il est anglais ou américain. Grecs, ils sont armateurs.

Outre ces portraits statistiques des deux personnages principaux, l'importance accordée au corps sexué constitue la variable principale pour les caractériser. En effet, l'identité des deux personnages se définit d'une part par

²⁵ J. Bettinotti *et al.*, *op.cit.*, p. 39.

les données objectives (occupation, nationalité, statut civil et situation familiale) qui peuvent varier d'un roman à l'autre et dans le temps, d'autre part par la spécificité sexuelle du féminin et du masculin. Les attributs masculins tels que "jaloux", "totalement viril", etc., viennent en fait amplifier - d'un point de vue psychologique - l'identité masculine d'abord et avant tout sexuelle. Cette définition des personnages par des caractéristiques sexuelles a pour but de préciser les contours de l'identité féminine surtout, et secondairement ceux de l'identité masculine. Ceci donne tout son sens au soin particulier mis à décrire le portrait physique de l'un et l'autre dans les romans Harlequin.

A cela s'ajoute l'importance attribuée aux espaces exotiques dans ces romans. Si les auteurs de La Corrida de l'amour voient dans la présence de ces espaces l'expression d'une "dimension éducative" permettant de contrecarrer la culpabilité des femmes de lire ce qu'on juge de façon méprisante comme de la littérature "frivole" et donc "illégitime", nous y voyons également l'évocation et le dédoublement du mâle comme "Autre", comme figure de l'Étranger. A ce sujet, Marchand écrit:

L'arrivée dans le pays étranger c'est aussi, pour l'héroïne (comme pour le touriste contemporain), l'occasion d'une levée de certains interdits, d'un relâchement du sur-moi. Le décor exotique est foncièrement sexuel: il permet une audace inhabituelle des fantasmes et des gestes. Et il faut noter que le décor n'est exotique que pour l'héroïne (et la lectrice). Le héros, lui, se trouve chez lui dans ce pays et il y est reconnu socialement. Le territoire exotique, c'est l'homme²⁶.

Alors que la modernité se préoccupait de signifier haut et fort la différence sexuelle, la post-modernité s'acharnera à l'abolir. En ce sens, et en

²⁶ J. Marchand, *op.cit.*, p. 358.

ce sens précis, les romans Harlequin constituent des témoins d'un passé avec lequel l'Occident est en train de rompre.

5.3.3 Les Tiers

Absorbée par l'opposition homme/femme, la lecture féministe du roman Harlequin donne à penser qu'il n'y a que deux protagonistes, deux personnages qui s'opposent dans une lutte à finir, que l'amour gomme pour les besoins des lectrices et les intérêts de la compagnie Harlequin. Cette vision manichéenne des rapports hommes/femmes, qui est précisément celle qu'exploite la maison Harlequin, ne permet toutefois pas d'intégrer la dimension triangulaire du désir qui met l'accent sur les rapports de réciprocité plutôt que sur les rapports de pouvoir mis à l'oeuvre dans et par l'amour. Pourtant, le désir des amants est médiatisé ici par des tiers tantôt extérieurs aux amants, tantôt intérieurs à eux. Dans le premier cas, le tiers prend la forme des rivales et rivaux et dans le second cas, celui du corps comme objet de désir.

A ce sujet, l'attention accordée au corps dans les romans Harlequin semble jouer comme mécanisme de dédoublement de l'être aimé. René Girard a mis en lumière ce mécanisme:

La présence d'un rival n'est pas nécessaire, dans le désir sexuel, pour qu'on puisse qualifier ce désir de triangulaire. L'être aimé se dédouble en objet et en sujet sous le regard de l'amant. [...] Le dédoublement fait apparaître un triangle dont les trois sommets sont occupés par l'amant (ici l'héroïne), par l'aimée (ici le héros) et par le corps de cette aimée (ici le corps du héros). Le désir sexuel, comme tous les désirs triangulaires, est toujours contagieux. Qui dit contagion dit forcément second désir portant sur le *même* objet que le désir originel. Imiter le désir de son amant c'est se désirer *soi-même* grâce au désir

de cet amant. Cette modalité particulière de la médiation double s'appelle la *coquetterie*²⁷.

Les amants ne sont donc pas seuls dans l'aventure amoureuse représentée par Harlequin. Le corps de l'aimé agit comme tiers dans la mesure où il désigne à l'héroïne, ainsi qu'à la lectrice, l'objet du désir.

Quant aux rivales et rivaux, ils sont plus que de simples personnages secondaires. Les auteurs de La Corrida de l'amour observent leur présence dans 73% des romans analysés. Qu'il s'agisse d'un ou d'une rivale, le rôle de ce tiers est lui aussi de désigner à l'héroïne l'objet de son désir. C'est d'ailleurs parce que leur rôle est de médiatiser le désir que le ou la rivale sont présentés par des caractéristiques exagérément et purement sexuées. Les auteurs de La Corrida de l'amour les décrivent ainsi:

(...) le portrait-robot de la rivale ressemble à ceci: sophistiquée, corps pulpeux, sensuelle, possessive, superficielle, égoïste, calculatrice, machiavélique, jalouse, dans certains cas, "facile" et, plus rarement, compréhensive et bonne. Le rival sera souvent coureur, vulnérable, violent, jaloux, mais passif face à l'amour (...)²⁸.

Les rivaux représentent l'obstacle objectivé alors qu'en leur absence, l'obstacle sera intériorisé et donnera lieu à la confrontation polémique. De plus, les personnages principaux sont socialement éloignés l'un de l'autre. Il est patron, elle est secrétaire; il est riche, elle est pauvre ou modeste; il est "étranger" [à l'Occident], elle est occidentale; il est célèbre, elle est inconnue; il est de milieu urbain, elle est de milieu rural ou inversement, bref, Harlequin

²⁷ R. Girard, *op.cit.*, p. 125. C'est Girard qui souligne.

²⁸ J. Bettinotti *et al.*, *op.cit.*, p. 40.

mise sur les obstacles (qui agissent comme tiers) sociaux. Cependant, à la différence de Tristan et Iseut ou de Roméo et Juliette, ces obstacles sont toujours surmontés. En clair, les différences sociales, qui condamnaient certaines amours traditionnelles et modernes et qui imposaient très souvent une issue fatale aux amours de l'époque, ont perdu la bataille contre les impératifs du coeur. Ceci ne signifie pas que l'obstacle ait disparu, entendons-nous! Tout comme dans la figure moderne de l'amour-passion, il est ce qui anime le désir.

La présence des rivaux permet enfin de remplir une fonction essentielle dans la représentation des rapports amoureux: elle précise les prescriptions s'adressant aux amants, lesquelles tracent la voie à l'idéal amoureux prôné par Harlequin.

5.4 L'idéal amoureux: l'amour inconditionnel et éternel

L'analyse de la mécanique amoureuse évoquée plus haut met en relief le sens de la confrontation polémique, soit le désir féminin de reconnaissance. L'utilisation de ce procédé revêt également une fonction: indiquer, tracer, souligner l'idéal amoureux. Au premier degré, la confrontation polémique indique au lecteur ce que ne devrait pas être une relation amoureuse. Par la négative, elle précise donc au second degré ce qu'elle devrait être. Par exemple, lorsque l'héroïne ne croit pas en la sincérité du héros et que ceci soit la raison de la confrontation polémique, cela nous indique que la sincérité est un des caractères de l'idéal amoureux. Ou encore, lorsque l'héroïne résiste à son désir parce qu'elle croit - à tort - le héros déjà engagé dans une relation amoureuse, et que cette fausse croyance donne lieu à la confrontation polémique, cela nous indique que la monogamie est un des caractères de l'idéal amoureux. Toutefois, la confrontation polémique précise cet idéal négativement. L'autre procédé qui contribue à préciser l'idéal amoureux est le "happy

end" ou la fin heureuse, qui prend forme la plupart du temps dans le mariage ou la promesse de ce dernier. Bien que la fin n'occupe qu'un mince espace dans le texte (une seule page ou 3% de l'espace textuel), c'est pourtant elle qui précise, positivement cette fois, l'idéal amoureux. Plutôt que la consécration du mariage comme institution du couple²⁹, la fin représente invariablement la promesse de la pérennité du lien amoureux. D'ailleurs l'étude de Bettinotti indique que cette fin (mariage ou promesse de mariage) ne survient pas dans tous les romans Harlequin mais dans un peu plus de la moitié d'entre eux³⁰. La durée est donc consubstantielle à l'amour, voilà ce que nous dit la fin heureuse. Cependant, les voies pour parvenir à cet idéal varient d'un roman à l'autre (ce que Bettinotti et al. appellent les motifs variables). L'idéal amoureux tel qu'énoncé dans les romans Harlequin concerne tantôt les femmes, tantôt les hommes, mais surtout la relation amoureuse.

5.4.1 L'idéal féminin et l'idéal masculin

Les romans Harlequin énoncent un devoir-être et un devoir-faire féminin et masculin qui définissent les attitudes que les individus des deux sexes devraient adopter en matière affective.

Nous l'avons dit plus haut, l'idéal masculin, toujours énoncé du point de vue de l'héroïne, correspond plutôt à l'image de la mère qu'à une quelconque identité masculine. Cela signifie-t-il que les femmes cherchent en fait leur mère

²⁹ J. Bettinotti *et al.* écrivent ceci: "Mais pourquoi le mariage? Pourquoi le roman Harlequin doit-il obligatoirement s'achever sur le mariage? Parce qu'il a été institutionnalisé comme le seul lieu possible pour échanger les complémentarités du couple", *op.cit.*, p. 107. Cette explication du recours au mariage est partielle. Et d'abord, les auteurs constatent eux-mêmes que le recours au mariage n'est pas obligatoire. Il y a donc quelque chose d'autre qui rend compte du recours systématique à la fin heureuse.

³⁰ Les autres finales prennent la forme de grossesses, de naissances et de réconciliations des couples séparés.

dans leurs relations affectives? C'est là toute la thèse de la psychanalyste Christiane Olivier qui soutient que la mère de chacun des conjoints est toujours présente, symboliquement, dans la relation conjugale. Mais encore, l'idéal masculin pour l'héroïne change en même temps que les changements sociaux, tout comme l'idéal féminin d'ailleurs. A ce sujet, Bettinotti et al. note ceci:

Force est d'admettre qu'il y a deux générations d'auteurs chez Harlequin, ou que des doyennes ont bien traversé le fossé qui les séparait des plus jeunes. La génération aînée, conservatrice, met en scène une femme traditionnelle, romantique, chaste et pure. [...] La génération puînée, au contraire, choisit des héroïnes modernes, indépendantes, voire des "viragos". [...] La rupture, progressivement amenée, se produit vers les années '80. [...] La jeune fille pratiquement vierge et martyre n'est plus donc qu'un souvenir, relégué aux coulisses. [...] Le héros d'hier, champion de l'amour libre, fait maintenant figure de "macho rétrograde" (...) ³¹.

Bettinotti *et al.* constatent qu'Harlequin met en scène, à partir des années 1980, des individus autonomes et non complémentaires. Autrement dit, l'idéal amoureux ne dépend plus des caractéristiques typiquement féminines ou masculines mais bien des caractéristiques de la relation conjugale. On pourrait ainsi penser que la maison Harlequin est entrée, au cours de la décennie 1980, de plain-pied dans la post-modernité, se ralliant du coup à la mouvance "psycho-pop" qui met précisément l'accent sur la relation plutôt que sur les drames intérieurs des amants qui, eux, meublaient les romans modernes tels *Manon Lescault*, *Les souffrances du jeune Werther*, *Adolphe*, *La princesse de Clèves*, etc.

³¹ J. Bettinotti *et al.*, *op.cit.*, pp. 108 à 111.

5.4.2 Une relation inconditionnelle et pérenne

Pour que la promesse de durée advienne (lors du "happy end"), la relation doit posséder certaines qualités. D'abord, elle doit avoir été mise à l'épreuve. Cela, tous les romans Harlequin le signifient par la place accordée à la confrontation polémique. D'un point de vue interne au roman Harlequin, la mise à l'épreuve a pour but de garantir l'inconditionnalité du lien amoureux qui, à son tour, assure la durabilité de l'union.

Outre la confrontation polémique, la révélation de l'amour apparaît comme un des moments de la fabula particulièrement important en regard de l'énonciation de l'idéal amoureux. Prenant place entre la confrontation polémique et la fin heureuse, ce moment de la fabula joue un rôle beaucoup plus important que celui de "(...) chaînon logique entre deux motifs antinomiques, la confrontation polémique et le mariage, entre deux sentiments contraires, la haine et l'amour (...) ³²". La révélation de l'amour étant le moment du rétablissement des faits, il révèle à l'héroïne la véritable nature de l'homme qu'elle côtoyait depuis déjà un certain temps en plus d'établir ou de rétablir les conditions qui garantiront l'engagement de la femme dans la relation amoureuse. De plus, il représente ce moment où s'énoncent clairement l'idéal amoureux. Celui-ci comprend l'absolue nécessité du sentiment amoureux et son caractère inconditionnel, la franchise, l'honnêteté, la confiance, une certaine possessivité à l'égard de l'autre et la durée.

La révélation de l'amour représente également l'issue de la lutte pour la reconnaissance qui a jalonné le roman. Cependant, plutôt que d'aboutir sur la reconnaissance de la conscience de chacun, sur la liberté des deux héros, cette lutte s'achève invariablement sur la déclaration d'un amour inconditionnel et

³² *Ibid.*, p. 87.

symbiotique (ce qu'assure la révélation de l'amour), déclaration consacrée par le "happy end", promesse d'éternité.

Le roman Harlequin reprend donc à son compte les normes du mariage bourgeois parmi lesquelles le sentiment amoureux figure comme condition *sine qua non* à l'union, conjugué à l'impératif de la durée. En ce sens, Harlequin s'inscrit dans un rapport moderne au temps en proposant d'une part l'idéal de la pérennité et, d'autre part, l'union amoureuse inconditionnelle qui révèle la nostalgie, individuelle et sociale, des premières amours connues (Roméo et Juliette, Tristan et Iseut ou encore les contes de fées au plan social et l'amour d'un des parents au plan individuel). La fin du XIXe siècle verra les utopistes dénoncer l'"hypocrisie" du mariage bourgeois et il faudra attendre la moitié du XXe siècle pour que les États occidentaux proclament la fin du règne de la durée en facilitant l'accès au divorce. La post-modernité rompra pour sa part avec le rapport moderne au "temps conjugal", privilégiant les expériences amoureuses ou conjugales successives et plus ou moins monogames. Elle rompra également avec l'idéal d'inconditionnalité, préconisant davantage l'échange équitable des conditions de chacun. A cet égard, le mouvement féministe aura largement contribué à cette rupture et c'est ce qui sera examiné au chapitre suivant.

5.5 L'amour dans le roman Harlequin: en résumé

Tableau 2
La quête amoureuse:
les dimensions de la figure Harlequin

DIMENSIONS A L'ÉTUDE	LA QUÊTE AMOUREUSE
OBJET	Quête féminine de la reconnaissance
MÉCANIQUE	Lutte pour la reconnaissance
ACTEURS	Un homme, une femme et les rivaux
IDÉAL	Une relation inconditionnelle et pérenne

Pour mieux saisir le sens de l'amour proposé par les discours contemporains et pour fins de comparaison, les grandes lignes de la représentation de l'amour seront retracées à la fin de l'analyse des quatre figures contemporaines de l'amour conjugal en tenant compte chaque fois des quatre dimensions à l'étude: l'objet, la mécanique amoureuse, les acteurs et l'idéal amoureux.

En résumé, les romans Harlequin tissent une représentation somme toute assez proche de la figure moderne élaborée aux XVIIIe et XIXe siècles. Située aux confins de la modernité et de la post-modernité, elle n'en constitue pas

moins une des figures de l'amour en ce XXe siècle culturellement éclaté et où des repères multiples, souvent contradictoires, se côtoient.

L'objet du discours Harlequin porte moins sur les rapports conflictuels entre les sexes que sur la quête spécifiquement féminine de la reconnaissance, participant de ce vaste questionnement identitaire qui marque la modernité et les femmes en particulier. En ce sens précis, le roman Harlequin s'adresse exclusivement aux femmes.

Objet du discours Harlequin sur l'amour, cette quête est scrutée à la loupe à un moment crucial de la vie conjugale, la rencontre amoureuse, moment marqué par le choix de l'objet d'amour. D'un point de vue psychanalytique, la reconnaissance de et par l'objet d'amour rappelle les scènes infantiles avec la Mère, ce qui explique qu'il y ait combat, frustration et souffrance. La mécanique amoureuse décortique cette lutte intérieure, psychologique, que donne à vivre le besoin de reconnaissance.

Cette lutte met en scène une relation triangulaire: la femme, l'homme et des tiers, rivaux ou corps, ces derniers agissant comme tiers et dont la fonction consiste à indiquer aux deux protagonistes la voie de leur désir. Le désir mimétique est à l'oeuvre et la relation homme-femme, apparemment première et centrale est en fait une relation triangulaire.

Enfin, l'idéal amoureux préconisé par le roman Harlequin est une relation inconditionnelle et pérenne. La présence de ces deux caractéristiques de l'idéal amoureux rappelle l'idéal moderne, ce qui donne au roman Harlequin un caractère plutôt moderne que post-moderne. L'inconditionnalité et la pérennité de l'amour révèlent une conception moderne et humaniste, voire judéo-chrétienne de celui-ci comme don gratuit, oblatif. Or, le don n'est jamais gratuit, il est avant tout au service de la relation. Une relation sans espoir de

retour n'est pas une relation et le roman Harlequin est essentiellement construit autour de cet espoir déçu chez les femmes. Autrement dit, il réduit entièrement les exigences de la relation amoureuse à la flamme sentimentale, à la passion amoureuse, tout comme la figure moderne. Les trois cas de figure qui seront présentés dans les chapitres suivants renversent les priorités et, tout en extirpant l'amour de la seule vie maritale, subordonnent le sentiment amoureux, la passion, aux exigences de la relation.

Chapitre 6

Le pouvoir amoureux

Le mouvement féministe et la sociologie ont peu examiné les relations hommes/femmes sous l'angle de l'affectivité. En revanche, ils ont pensé le couple hétérosexuel comme lieu privilégié d'exercice des rapports de pouvoir entre les sexes. Cette perspective a d'ailleurs donné forme, en Amérique du Nord comme en Europe, à de nombreuses recherches portant principalement sur les critères de sélection des conjoints, la distribution des tâches domestiques et du pouvoir de décision, la communication entre conjoints et la satisfaction conjugale. Il se dégage de ces recherches et réflexions une conception de l'amour comme idéologie ayant pour fonction de masquer les véritables déterminants de l'"échange" ou de l'"interaction" conjugale: les déterminants politico-économiques (classe sociale et rapports de pouvoir entre les conjoints principalement).

Deux grands courants nourrissent la réflexion sociologique sur le couple: le féminisme et les tenants de la théorie de l'échange social (qui inclut la théorie des ressources et le modèle du profit maximal). Bien que des éléments importants les distinguent, ces deux perspectives élaborent et partagent une représentation du couple conçu comme lieu où se distribue le pouvoir (féminisme) ou encore les ressources (ou capitaux) matérielles ou symboliques, génératrices du pouvoir des conjoints (théorie de l'échange social). Aussi, considérons-nous ces deux perspectives comme des champs discursifs élaborant un même espace de représentation. Cependant, afin de respecter les spécificités de chacun et par souci de fidélité à l'égard de la pensée des uns et

des autres, les contenus et la mise en forme de ces derniers seront analysés séparément sous la prochaine rubrique (l'objet).

6.1 L'objet: l'échange conjugal

Le discours féministe tisse une représentation du couple comme lieu privé d'exercice du pouvoir masculin et l'amour comme appât pour y introduire et y maintenir les femmes. Marqué au sceau de l'inégalité sociale entre les sexes, l'amour serait à l'image de cette inégalité originelle qui fait du couple le creuset de l'échange inégal du pouvoir entre les hommes et les femmes.

Les théories de l'échange social et des ressources, développées par une certaine sociologie américaine qui étudie les rapports conjugaux sous l'angle du pouvoir, représentent également le couple comme lieu d'échange du pouvoir entre conjoints. Ce courant se distingue toutefois du discours féministe en ce sens qu'il ne conçoit pas, d'emblée, l'inégalité de l'échange conjugal. Les chercheurs s'attardent plutôt à décrire, parfois expliquer, les modes d'interaction et d'échange entre les conjoints. Autrement dit, l'angle diffère, l'interprétation des pratiques conjugales diverge parfois, mais une même conception de l'amour et du couple les rassemble et c'est ce qui sera examiné dans les lignes qui suivent.

6.1.1 Le couple comme marché d'échange de ressources

Les sociologues américains ont tendance à inclure la théorie des ressources dans le champ théorique de l'échange social. Historiquement, la théorie des ressources a précédé la théorie de l'échange social qui, théorique-

ment, va l'englober et la dépasser. Blood et Wolfe¹ sont ceux qui ont articulé avec le plus de notoriété la théorie des ressources, largement reprise par leurs contemporains.

Ces auteurs conçoivent le pouvoir non comme un attribut personnel mais comme une caractéristique d'une relation sociale. Plus précisément, ils définissent le pouvoir comme "(...) the potential ability of one person, O, to induce forces on another person, P, toward (or against) movement or change in a given direction, within a given behavior region, at a given time²."

Les deux chercheurs menèrent une recherche empirique à la fin des années cinquante visant à examiner la structure du pouvoir chez 909 couples américains vivant à Détroit, par le biais des prises de décisions. Les résultats révèlent que le pouvoir des conjoints est fonction des "ressources" que chacun possède et contrôle dans la relation. La notion de ressource, comme celle de pouvoir, revêt une importance capitale pour les tenants de cette perspective théorique. Qu'elle soit matérielle ou symbolique, "A resource is a property of a person or group which can be made available to others as instrumental to the satisfaction of their needs or attainment of their goals³." Il peut s'agir, par exemple, des ressources financières, intellectuelles, du statut social, du niveau d'éducation, de l'emploi, de compétences particulières, etc. Les ressources représentent la monnaie d'échange dans un couple, en plus d'être sources du pouvoir relatif des conjoints. Ainsi, Blood et Wolfe constatent que les épouses

¹ R.O. Blood et D.M. Wolfe, *Husbands and Wives. The Dynamics of Married Living*, New York, The Free Press, 1960.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 100.

qui travaillent à l'extérieur du foyer ont davantage de pouvoir dans le couple que celles qui ne le font pas.

Bien que la théorie des ressources ait été développée par la sociologie américaine, cela ne signifie pas que son usage se soit limité à l'Amérique du Nord. Une équipe suisse⁴ a mené une large enquête portant sur l'analyse des rapports entre statut social et mode d'échange conjugal. Ils se disent héritiers du courant de pensée prolongeant la théorie des ressources et précisent notamment leur dette à Blood et Wolfe. Le mariage y est défini comme lieu d'échange de capitaux et l'hypothèse générale est la suivante: "(...) malgré d'apparents changements, par le biais peut-être de travestissements, le statut social des conjoints modèle aujourd'hui encore la forme de leur échange⁵." S'opposant à l'idée romantique selon laquelle le mariage n'obéirait qu'aux impératifs affectifs, les auteurs de cette recherche veulent établir que le couple traduit en fait la mise en oeuvre, par les individus, de stratégies qui leur permettraient de négocier leur place dans la société, lesquelles seraient fonction de leur position de classe.

Durant les années 1970, la théorie des ressources a pris de l'expansion en incluant le contexte normatif comme facteur influençant la prise de décision dans le couple. Rodman et Burr, recensés par McDonald⁶, sont les instigateurs de cette révision des théories de Blood et Wolfe à la lumière du contexte culturel. Ce qui caractérise cependant la décennie 1970, selon McDonald, c'est

⁴ J. Kellerhals, J.-F. Perrin, G. Steinauer-Cresson, L. Voneche et G. Wirth, *Mariages au quotidien*, Suisse, Pierre-Marcel, 1982.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ G.W. McDonald, "Family power: the assesment of a decade of theory and research, 1970-1979", *Journal of marriage and the family*, vol.42, no.4, novembre 1980.

le recours quasi-systématique des chercheurs américains à la théorie de l'échange social pour expliquer le pouvoir conjugal.

Un autre phare américain en ce qui concerne la sociologie de la famille est sans conteste Willard Waller, qui s'est également intéressé aux effets de la guerre sur l'ensemble social et plus particulièrement sur les soldats. Le classique de Waller, *The Family. A Dynamic Interpretation*⁷, révisé par Reuben Hill, examine de multiples aspects de la famille, dont les composantes du sentiment amoureux, les fréquentations et le choix du conjoint, les bases du mariage et les facteurs de succès de ce dernier. L'amour y est défini comme une "habitude" et la définition du mot "habit" est empruntée à John Dewey:

The essence of habit is an acquired predisposition to ways or modes of response, not to particular acts except as, under special conditions, these express a way of behaving. Habit means special sensitiveness or accessibility to certain classes of stimuli, standing predilections and aversions, rather than bare recurrence of specific acts⁸.

L'amour est donc quelque chose d'acquis, par opposition à l'instinct. Fortement conditionné par la culture, le sentiment amoureux est également conçu comme une lutte opposant la biologie, source du sentiment amoureux et la culture qui elle, lui donne forme.

Waller et Hill présentent les fréquentations et le mariage comme des lieux de compétition où les parties s'échangent et négocient ce qu'ils sont, possèdent ou représentent, comme le pouvoir économique, l'histoire familiale,

⁷ W. Waller et R. Hill, *The Family. A Dynamic Interpretation*, É.U., Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1951. (édition révisée par Reuben Hill. La première édition date de 1938)

⁸ J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, Holt, 1922, pp.41-42, cité dans Waller, *op.cit.*, p. 59.

l'éducation et les qualités personnelles telles l'âge, la beauté et l'attirance sexuelle. Ce marchandage prend place sur un marché complexe constitué des groupes d'appartenance de l'individu. "As in dating, so in marriage, one gets about what he deserves according to the accepted standards of the group⁹." Dans un tel contexte, les auteurs entrevoient la possibilité qu'émergent des attitudes d'exploitation, l'exploitation étant définie comme "(...) [an] unfair or unjust utilization of another¹⁰." L'échange peut donc être inégal et Waller énonce un principe qui régirait la vie des couples: le principe du moindre intérêt qui s'énonce comme suit: "In any sentimental relation the one who cares less can exploit the one who cares more¹¹." Autrement dit, plus "X" a besoin des ressources de "Y" dans le couple, moins "X" a de pouvoir au sein de celui-ci.

Heer¹² et Emerson¹³, s'inscrivant dans la perspective de Waller, développent le modèle de la relation pouvoir/dépendance. Emerson soutient essentiellement que le pouvoir de l'un réside dans la dépendance de l'autre. Quant à la raison pour laquelle un des conjoints a un intérêt moindre, Heer l'explique par une théorie de la valeur d'échange qui propose que l'intérêt pour l'autre est inversement proportionnel aux gains anticipés en dehors du mariage. Les ressources mises à contribution par un conjoint dans le mariage seraient ainsi soupesées par l'autre en fonction de leur valeur d'échange en dehors du

⁹ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹¹ *Ibid.*, p. 191.

¹² D.M. Heer, "The Measurement and Bases of Family Power: An Overview", *Marriage and Family Living*, vol. 25, no.2, pp. 133-139.

¹³ R.M. Emerson, "Power-Dependence Relations", *American Sociological Review*, vol. 27, no.1, février 1962, pp. 31-41.

mariage. Ces ressources seraient également hiérarchisées par les membres du "marché d'échange"¹⁴.

Dans la même logique économique, Thibaut et Kelley¹⁵ ajoutent que les échanges de ressources entre conjoints ont des conséquences qu'ils décrivent en termes de coûts/récompenses. Le but de toute relation serait de maximiser les récompenses et de minimiser les coûts, de façon à augmenter sa marge de profit. Interrogeant les relations interpersonnelles, dont l'essence serait l'interaction, ces chercheurs américains distinguent les conséquences positives (récompenses) et les conséquences négatives (coûts) de l'interaction. Les récompenses regroupent l'ensemble des plaisirs, satisfactions et gratifications qu'un individu expérimente alors que les coûts représentent un ensemble de facteurs tels l'effort mental ou physique, l'anxiété ou le conflit, susceptibles d'inhiber ou de décourager une séquence de comportements. Ainsi, une relation se prolonge ou s'interrompt si les personnes impliquées estiment que les bénéfices liés à cette relation sont supérieurs ou inférieurs à ceux associés aux autres possibilités. Autrement dit, tout individu aurait tendance à vouloir maximiser ses profits dans ses relations, en maximisant les récompenses et en minimisant les coûts. C'est précisément ce que tente de démontrer Homans¹⁶, un des pionniers de la théorie de l'échange social, cousine de la représentation féministe du couple.

¹⁴ J.N. Edwards, "Familial Behavior as Social Exchange", *Journal of Marriage and the Family*, vol.31, no.3, août 1969, pp. 518-526.

¹⁵ J.W. Thibaut et H.H. Kelley, *The Social Psychology of Groups*, New York, John Wiley & Son, 1959.

¹⁶ Homans recourt lui aussi au registre économique pour étudier le comportement social. "Profit = coût-récompense", écrit-il en analysant les relations sociales des petits groupes. Voir particulièrement le chapitre quatre de G.C. Homans, *Social Behavior: its Elementary Forms*, U.S.A., Harcourt, Brace & World inc., 1961.

6.1.2 L'échange inégal: le féminisme et l'amour

Le silence des féministes sur l'amour nous surprend de prime abord, tant les femmes ont traditionnellement été associées au monde des sentiments. Comment alors parler des femmes sans parler de ce qui meut et fonde, en grande partie, leur identité? Ce silence est également symptomatique dans la mesure où la réflexion féministe achoppe précisément là où le bât blesse depuis environ deux siècles dans le monde occidental au sein des rapports hommes/-femmes, soit sur la nature de ce qui devrait les lier. Au Québec, particulièrement, ce silence est quasi total¹⁷. En revanche, l'absence de préoccupations véritables concernant l'amour s'explique par le souci qu'ont eu les féministes de parler des femmes précisément en dehors de ce qui les a traditionnellement définies: leur rapport aux hommes (et aux autres en général). Dépositaire et porte-parole de la crise identitaire des femmes, le féminisme¹⁸ a plutôt mis l'accent sur la redéfinition de l'identité féminine ainsi que sur la signification culturelle et politique des rapports de pouvoir socialement institués entre les hommes et les femmes, d'où l'emphase mise sur les réflexions relatives au corps (au fondement de l'identité) et au pouvoir (au fondement de l'inégalité des sexes). On compte également le travail, la famille et l'éducation

¹⁷ Nous n'avons trouvé aucune réflexion articulée spécifiquement sur l'amour hétérosexuel dans les écrits du C.S.F., des groupes syndicaux ou autonomes ou encore dans les livres de femmes telles Simone Monet-Chartrand ou Lysianne Gagnon. *Du travail et de l'amour*, dont le titre était prometteur, ne remplit par ailleurs pas ses promesses.

¹⁸ Nous reprenons ici la distinction établie notamment par D. Lamoureux entre "mouvement des femmes" et "féminisme". "Par mouvement des femmes, j'entends toutes les pratiques et les organisations qui permettent aux femmes d'apparaître dans l'action politique organisée. Quant au féminisme, il s'agit d'une pensée politique se caractérisant par la reconnaissance de l'identité individuelle des femmes et la revendication d'un statut social, politique et juridique non-discriminatoire pour les femmes." D. Lamoureux, *Entre le féminin et le féminisme*, Laboratoire d'études politiques et administratives, Département de sciences politiques, Université Laval, février 1991, p. 7.

au nombre des thèmes abordés par les féministes¹⁹, mais ils sont périphériques par rapport aux deux autres.

C'est donc à travers la réflexion sur l'identité et le pouvoir que nous pourrions comprendre le discours féministe sur l'amour, de Simone de Beauvoir (1949) à Elizabeth Badinter (1986) en passant par Betty Friedan (1964), Shulamith Firestone (1970), Kate Millet (1971), Luce Irigaray (1974), Ti-Grace Atkinson (1975), Micheline De Sève (1982), Annie Leclerc (1985) et quelques autres.

A une époque où il était subversif de le faire, Simone de Beauvoir affirmait que, s'il y a bien une spécificité féminine, elle ne saurait être attribuée à une quelconque différence physiologique. Par une phrase devenue célèbre, "On ne naît pas femme, on le devient" l'auteure du Deuxième sexe²⁰ soulignait le caractère socio-historique de l'identité féminine, par opposition à une soi-disant nature biologique. La différence sexuelle est d'ordre culturel et quelques mille pages ont été écrites pour soutenir cette thèse.

Chez de Beauvoir, l'amour serait un lieu sur-investi par la femme parce qu'on la condamne, par le processus de socialisation, à n'avoir de valeur que par l'homme. L'"amoureuse" n'est pas sujet de sa vie; elle a intériorisé la contrainte, la nécessité d'être objet pour vivre. Femmes, enfants et primitifs partagent, selon cette pionnière, une même nature et un même destin, l'immanence, alors que les hommes habiteraient l'espace de la transcendance.

¹⁹ Sur l'objet du discours féministe, voir J. Boivin et M. Mercier. *L'une parle, l'autre pas: analyse du rapport des femmes des milieux populaires au discours féministe*, Thèse de maîtrise en service social, École de service social de l'Université Laval, 1986. Ces cinq thèmes, décortiqués par les féministes de toutes tendances, s'articulent à un même objet, la *différence*, symbole de la crise identitaire des femmes.

²⁰ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol.2, Paris, Gallimard, 1949.

Cette différence marque la conception que les hommes et les femmes se font de l'amour. Si, culturellement, les hommes apprennent à être sujet de leur existence, à être souverains au coeur de leur vie, les femmes sont pour leur part définies comme l'"Autre", l'"objet" par rapport au sujet. Les femmes seraient donc condamnées à la dépendance et, pour sortir de leur "situation d'objet inessentiel", elles choisissent de servir l'aimé comme un Dieu. L'amour serait donc une religion pour la femme, une compensation pour l'incapacité de celle-ci de se poser comme sujet, de transcender son existence, d'agir sur le monde extérieur en quête d'absolu. Son absolu est l'amour, son Dieu l'être aimé.

En réalité, c'est moins à une analyse de l'amour ou du lien amoureux que nous convie le discours féministe qu'à une critique de l'amour tel que réalisé dans les sociétés patriarcales fondées sur l'inégalité des sexes. Ce rapport entre inégaux exclut, a priori, toute possibilité d'amour véritable. Égaux d'abord, amoureux ensuite. En l'absence d'égalité, les féministes envisagent l'amour comme instrument de pouvoir, de domination, d'asservissement, d'oppression, idéologie, religion, hystérie, psychopathologie. Bref, l'amour est mis au banc des accusés et n'a pas la partie facile. A ce chapitre, les critiques des féministes nord-américaines formulées tout au long de la décennie 1970 visent à mettre en lumière la fonction politique de l'amour, dévoilant du même coup leurs conceptions de l'origine des inégalités entre les sexes.

L'une des féministes américaines les plus articulées²¹, Shulamith Firestone²² a abordé de façon spécifique la question de l'amour en élaborant une conception matérialiste de l'histoire, fondée non sur l'économie mais sur le sexe. Selon Firestone, les fonctions biologiques relatives à la procréation

²¹. Kate Millett et Betty Friedan le sont également mais elles ont peu abordé la question de l'amour.

²² S. Firestone, *La dialectique du sexe*, Stock, 1970.

(menstruations, maternités, soins aux enfants, ménopause) sont à l'origine du dualisme sexuel. L'inégalité des sexes est d'abord biologique et c'est cette inégalité qui fonde toutes les autres. Les fonctions biologiques exercées dans le cadre de ce qu'elle appelle la "famille biologique" sont à l'origine d'une inégalité dite "naturelle" dans la répartition du travail. Enchaînées à leur destin biologique, les femmes ont, par conséquent, toujours dû dépendre des hommes pour leur survie. Firestone considère donc la division sexuelle (dite biologique ou naturelle) comme la première division entre toutes en plus de soutenir l'idée d'une inégalité reposant sur le "destin" procréateur des femmes. Elle écrit:

La différence de nature entre les fonctions reproductrices des deux sexes a directement provoqué la première division du travail qui est à l'origine des classes, et constitue le paradigme des castes (cette discrimination étant fondée sur des caractéristiques biologiques)²³.

Pour se libérer de son destin biologique, elle propose que la procréation soit prise en charge par la science et la technique via les techniques de reproduction artificielle.

L'auteure de La dialectique du sexe considère la procréation, à l'instar de Marx et Engels (au sujet de l'économie) et de la grande tradition positiviste, comme un donné plutôt que comme catégorie socialement construite. Tout se passe comme si l'inégalité entre les sexes émanait naturellement des fonctions reproductrices assumées par les hommes et les femmes et non d'une interprétation sociale de la valeur et du rôle de ces mêmes fonctions.

²³ *Ibid.*, p. 20.

Toutes les féministes américaines ne partagent pas ce point de vue et Kate Millett est l'une de celles qui a le mieux articulé l'idée selon laquelle "le privé est politique". Auteure de La politique du mâle, Millett considère le sexe comme une catégorie sociale au même titre que la race et s'il existe un rapport de domination et de subordination entre les sexes, c'est parce qu'ils prennent place au sein d'une société patriarcale. Les femmes et les Noirs (Millett les compare pour illustrer leur situation commune), donc le sexe et la race, forment en soi "(...) un système de caste subjacent à la classe (...) ²⁴" où la première est déterminante par rapport à la seconde. Autrement dit, Millett reconnaît que le statut des individus est redevable des considérations liées aux classes sociales, mais lorsqu'il s'agit de la race ou du sexe, la suprématie mâle ou blanche prend le pas sur le rang social. Dans ce contexte politique d'inégalité entre les hommes et les femmes, l'amour représente un instrument de pouvoir permettant à l'homme d'exploiter librement la femme. L'amour romantique masquerait ainsi les rapports de domination entre les sexes ainsi que les réalités sociales propres aux femmes. Millett analyse donc l'amour sous l'angle de sa fonction politique et c'est ce qui caractérise l'analyse féministe des rapports amoureux.

Firestone, Millett, Atkinson ou encore des Québécoises socialistes telles De Sève et des représentantes des groupes autonomes de femmes, toutes analysent le rapport amoureux par sa fonction politique de domination des hommes sur les femmes. Les rapports affectifs ne jouissent, dans la perspective féministe, d'aucune autonomie à l'égard des rapports politiques entre les sexes; ils n'en sont que le reflet (conception de l'idéologie comme reflet et de l'amour comme aliénation). Non que l'amour ne soit souhaitable ou possible! Il l'est, en soi, mais c'est le contexte politique au sein duquel l'amour prend forme qui le rendrait impraticable. Firestone est la plus limpide à ce sujet: "Ce

²⁴ K. Millett, *La politique du mâle*, Stock, 1971, p. 50.

n'est pas le processus de l'amour lui-même qui est en faute, mais son contexte politique, c'est-à-dire l'inégalité de puissance: toutes les autres questions - qui, quand, où, pourquoi? - sont fausses²⁵." Atkinson va dans le même sens lorsqu'elle écrit:

Il est dans l'intérêt de l'Oppresseur de "s'allier" à l'Opprimé. Empêcher l'unité des Opprimés est le mot d'ordre de l'Oppresseur et la garantie de sa continuité. Aussi longtemps que l'Oppresseur pourra passer des "contrats" tels que "le mariage" ou "l'amour" avec l'Opprimé, il pourra faire pression à l'intérieur de ces contrats individuels ou privés en vertu du pouvoir asymétrique que lui confère sa classe politique d'identification, afin de garder son "partenaire" en état de subordination²⁶.

L'amour serait donc ce qui permet l'intériorisation, par les femmes, des contraintes liées à leur sort socio-politique. C'est le processus psychologique qui rendrait la persécution des femmes possible, celles-ci se trouvant dans un état "pathologique" qu'on appelle l'amour. Ce sentiment, défini par Atkinson comme fusion, est également ce qui donnerait aux femmes l'illusion d'atteindre le statut d'humain et d'effacer la dichotomie des rôles masculin et féminin. Atkinson s'inspire ici de Beauvoir qui voit dans l'amour une forme de compensation pour la femme que la société a privé de possibilité de transcendance.

Féministe et/ou tenants des théories de l'échange social et des ressources partagent en fait une représentation commune du couple. L'élaboration de cette représentation repose sur une conception du couple (sa constitution, sa vie) comme ruse d'un pouvoir (tantôt masculin, tantôt individuel), lequel

²⁵ *Ibid.*, p. 169.

²⁶ T.G. Atkinson, *Odyssée d'une amazone*, Paris, Editions des femmes, 1975, p. 59.

accorde aux conjoints des ressources (tantôt personnelles, tantôt sociales) qui, elles, définissent les termes de l'échange conjugal (tantôt inégal ou patriarcal, tantôt démocratique).

6.2 La mécanique amoureuse: les modalités d'attribution du pouvoir conjugal

Si l'amour est représenté comme un pouvoir échangé de façon plus ou moins équitable entre les conjoints, la mécanique consiste à mettre à jour les sources de ce pouvoir. Ici, les propos de sociologues américains et ceux des porte-parole du mouvement féministe se confondent. Les distinctions entre les auteurs opèrent selon une autre logique, c'est-à-dire selon que le pouvoir conjugal prenne sa source dans les ressources individuelles, dans la dynamique de l'échange conjugal ou dans les conditions sociales des hommes et des femmes.

6.2.1 Les sources individuelles du pouvoir conjugal

Comme nous le soulignons plus haut, Blood et Wolfe menaient, en 1954, une étude devenue incontournable en ce qui concerne l'étude des relations maritales, notamment au chapitre des relations de pouvoir dans le couple. Ils cherchaient les sources du pouvoir marital du côté de la structure patriarcale de la famille, s'attendant à trouver une forte concentration du pouvoir des hommes chez les couples de fermiers, les couples immigrants, catholiques, plus âgés ou encore chez les couples moins scolarisés. En fait, ils ont découvert que les sources du pouvoir étaient beaucoup plus concrètes. En effet, leurs résultats démontrent que le pouvoir de décision des époux augmente plutôt avec l'acquisition de ressources telles l'occupation, le revenu, la race, l'âge et la durée du mariage. Ces résultats ont d'ailleurs, dans l'ensemble, été confirmés de nouveau en 1971, par une recherche menée à Los

Angeles cette fois²⁷ auprès de 776 époux et épouses. La recherche de 1971 visait à identifier les facteurs associés au pouvoir conjugal ainsi qu'à la satisfaction conjugale.

Afin de mesurer le partage du pouvoir entre conjoints mariés, Blood et Wolfe retenaient huit décisions que les couples doivent généralement prendre au cours de leur vie. On demandait aux femmes interrogées (on leur reprochera de n'avoir interviewé que les épouses) d'identifier la personne qui, dans le couple, prend généralement la décision finale en ce qui a trait:

- 1- à l'achat ou non d'une assurance-vie
- 2- au choix de la maison ou de l'appartement à occuper
- 3- à l'emploi que le mari devrait prendre
- 4- au fait que l'épouse travaille ou non, ou encore quitte ou non son travail
- 5- au montant hebdomadaire dépensé pour la nourriture
- 6- au choix du médecin à consulter quand quelqu'un est malade
- 7- au choix de la destination-vacances
- 8- au choix de l'automobile à acheter

Gillespie²⁸ critiquera la méthodologie de Blood et Wolfe et notamment le choix des huit aires de décision retenues par Blood et Wolfe. Elle fait remarquer que la mesure du pouvoir ne tient pas compte du poids des décisions à prendre ni de leur fréquence, biais déjà identifiés par Safilios-Rothschild²⁹. Féministes, Gillespie et Safilios-Rothschild contesteront également l'interprétation de Blood et Wolfe et d'autres en termes de ressources individuelles (voir plus loin:

²⁷ R. Centers, B.H. Raven et A. Rodrigues, "Conjugal Power Structure: a Re-Examination", *American Sociological Review*, vol.36, avril 1971, pp. 264-278.

²⁸ D. Gillespie, "Who Has the Power? The Marital Struggle", *Journal of Marriage and the Family*, vol.33, no.3, août 1971, pp. 445-458.

²⁹ C. Safilios-Rothschild, "Family Sociology or Wives' Family Sociology? A Cross Cultural Examination of Decision Making", *Journal of Marriage and the Family*, vol.31, no.2, mai 1969, pp. 290-301.

sources sociales). Il faut cependant signaler que Gillespie discute et critique les interprétations de Blood et Wolfe à partir de leurs propres résultats. Aussi, en dépit de leurs différends concernant la mécanique de l'attribution du pouvoir aux conjoints dans les couples, Gillespie et Safilios-Rothschild partagent en fait avec Blood et Wolfe une même conception du couple comme lieu d'échange des ressources. Elles ne contestent donc pas les fondements du couple qui résident dans les rapports de pouvoir, mais bien l'identification des sources de ce pouvoir.

6.2.2 Les sources interpersonnelles du pouvoir conjugal

Au sein du champ théorique élaboré par les tenants du modèle de l'échange social, deux voix originales s'élèvent à la fin des années 1970. Contre l'idée du pouvoir comme attribut personnel, Beckman-Brindley et Tavormina³⁰ mettent l'accent sur le processus interactif, dynamique mis en oeuvre dans et par l'échange. Ainsi, la mesure du pouvoir par la quantité et le contenu des échanges est-elle remplacée par l'analyse des perceptions de ce qui est échangé. La perspective dite compréhensive développée ici s'inscrit dans le champ plus large de l'analyse systémique de l'interaction familiale qui met l'accent sur l'analyse des règles et processus implicites au sein des familles³¹. Bien qu'elle nuance certains aspects de la théorie de l'échange social tel que conceptualisée par les Blood, Wolfe, Blau, Thibaut, Kelley et Safilios-Rothschild, la perspective systémique "compréhensive" n'en partage pas moins une même représentation économiste des échanges familiaux. Ce qui change cette fois, c'est la façon mathématique de poser le problème. Par exemple, plutôt que de faire reposer la satisfaction des conjoints sur l'équité

³⁰ S. Beckman-Brindley et J. Tavormina, "Power Relationships in Families: A Social-Exchange Perspective", *Family Process*, vol.17, no.4, décembre 1978, pp. 423-436.

³¹ Nous pensons particulièrement aux travaux de Paul Watzlawick et un livre en particulier. P. Watzlawick, D.A. Jackson et J.H. Beavin, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1979.

dans l'échange, Beckman-Brindley et Tavormina introduisent la notion d'un ratio récompenses/investissements perçu par chacun. Ils écrivent: "It is not necessary that the actual return of each be equal but that the ratio of rewards to investments be equal or at least perceived as such³²."

Sans risquer de trahir la pensée de ces auteurs, on peut dire qu'ils proposent en fait une variante du "modèle du profit maximum ou maximal" (Maximum-Profit Model), qui inclut cette fois la perception des coûts et récompenses mais qui ne remet pas en question les termes avec lesquels sont pensés l'échange conjugal. Tentant une synthèse des perspectives compréhensive et positive, Nye et Berardo³³ rappellent la critique fréquemment adressée au modèle du profit maximal qui consiste à souligner que les choix des individus ne sont pas aussi rationnels que ce modèle le laisse entendre. Les deux chercheurs introduisent l'influence des éléments rationnels dans un cadre plus large qui laisse également place aux éléments affectifs. En fait, ils retiennent une des propositions centrales du modèle du profit maximal qui postule que l'évaluation, par un individu, de la relation dans laquelle il est engagé ou s'apprête à s'engager s'effectue en fonction de deux facteurs.

Le premier facteur, appelé le "niveau de comparaison", permet de mesurer le degré d'attraction ou de satisfaction à l'égard d'une relation. Toute personne évaluerait le rapport entre les coûts et les récompenses d'une relation donnée en fonction de ce qu'il croit mériter. Le deuxième facteur, le "niveau de comparaison par rapport aux possibilités", serait le niveau de profit le plus bas qu'une personne peut accepter, niveau en-deça duquel elle quitterait la relation. Ce niveau dépend des possibilités dont dispose un individu, c'est-à-

³² S. Beckman-Brindley et J. Tavormina, *op.cit.*, p. 432.

³³ F.I. Nye et F.M. Berardo, *The Family: its Structure and Interaction*, New York, Macmillan Publishing Co., 1973.

dire du rapport coûts/récompenses expérimenté dans ses relations antérieures ou encore de ce qu'il croit pouvoir vivre dans ses autres relations disponibles.

L'étude de la distribution du pouvoir dans les couples est également envisagée sous l'angle des stratégies utilisées par les conjoints. Deux chercheurs américains, Falbo et Peplau³⁴, ont tenté de mettre à jour les différentes stratégies de pouvoir utilisées par les hommes et les femmes, homosexuels et hétérosexuels. Les stratégies de pouvoir sont au nombre de treize: demander, négocier, laisser-faire, affect négatif, affect positif, persistance, persuasion, raisonnement, parler, suggérer, dire, retrait et souligner l'importance d'une demande. Les résultats ne démontrent pas de différence significative entre les homosexuels et les hétérosexuels quant au recours aux diverses stratégies. Par contre, les femmes et les hommes hétérosexuels utilisent des stratégies de pouvoir bien différentes. Falbo et Peplau ont en effet découvert que les femmes disent recourir davantage aux stratégies unilatérales (ex.:laisser-faire, retrait, dire) et indirectes (ex.: affects positif et négatif, retrait) alors que les hommes disent utiliser des stratégies bilatérales (ex.: persuasion, négociation, raisonnement et affect positif) et directes (ex.: demander, dire, parler). Les résultats démontrent également que les répondants qui disent avoir plus de pouvoir que leur partenaire dans leurs relations intimes ont davantage recours aux stratégies bilatérales. De plus, les répondants accordant plus d'importance aux relations d'égalité disent utiliser des stratégies de pouvoir unilatérales alors que ceux qui accordent le moins d'importance à des relations égalitaires disent recourir davantage à des relations bilatérales.

Bref, quel que soit le mode de calcul adopté par les auteurs, la vie amoureuse repose sur un savant calcul des conjoints qui met en rapport les

³⁴ T. Falbo et L. Peplau, "Power Strategies in Intimate Relationships", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.38, no.4, 1980, pp. 618-628.

coûts, les investissements et les gains ou les récompenses, les ressources de chacun ou encore les perceptions des conjoints de leur propre contribution ou de celle de leur conjoint. Ces additions et soustractions donnent lieu tantôt à des relations équitables, tantôt à des relations d'iniquité et c'est ce qui représente la balance du pouvoir. Ce recours aux principes économiques élémentaires pour représenter la sphère des échanges conjugaux donne à penser que la raison dernière de ceux-ci se trouverait en dehors d'eux-mêmes, soit dans la sphère économique. Homans en donne un exemple limpide en écrivant que "One of the purposes [...] has been, indeed, to show that the principles of elementary economics are perfectly reconcilable with those of elementary social behavior [...] Both deal with the exchange of reward in goods³⁵."

La raison ultime invoquée par cette figure est donc la raison économique, celle de l'intérêt. Or, plutôt que d'essayer d'analyser le rôle et la place réservés à l'échange des ressources ou capitaux dans le couple, la perspective analysée ici les rend centraux dans l'échange conjugal. Autrement dit, la perspective économique réduit le tout du sujet et de la pratique conjugale au jeu des intérêts personnels, familiaux ou socio-économiques. Plutôt que de penser l'économique comme un sous-ensemble social, les chercheurs américains conceptualisent le rapport social comme une modalité élargie du rapport économique.

6.2.3 Les sources sociales du pouvoir conjugal

Adoptant une perspective féministe, Gillespie³⁶ critique Blood et Wolfe ainsi que tous ceux qui utilisent la théorie des ressources pour analyser la

³⁵ G.C. Homans, *op.cit.*, p. 68.

³⁶ D. Gillespie, *op.cit.*

structure du pouvoir conjugal. Essentiellement, elle soutient que les différences entre le pouvoir des hommes et celui des femmes au sein du couple ne sont pas dues, comme le soutiennent Blood et Wolfe, aux ressources ou aux compétences personnelles des conjoints mais aux conditions sociales ou aux obstacles structurels qui empêchent les femmes d'avoir accès à ces ressources et qui excluent les femmes des lieux de pouvoir: socialisation, inégalité économique entre les sexes, inégalités en matière d'éducation, violence physique masculine, race, isolement des banlieusardes et cycle de la vie conjugale. En plus d'ajouter la socialisation et la contrainte physique au nombre des sources du pouvoir conjugal déjà identifiées par Blood et Wolfe, Gillespie réfute, pour chacune des sources discutées, les explications données par les célèbres chercheurs. Par exemple, lorsque Blood et Wolfe constatent qu'un statut supérieur procure au conjoint (généralement l'homme) un pouvoir de décision plus grand, ils proclament du même coup que ce pouvoir est reconnu par les deux conjoints et qu'il est donc accordé de plein gré par les femmes. Gillespie voit plutôt dans cette "acceptation", le fruit d'un système subtil qui produit l'inégalité entre les classes sexuelles, consacrant le pouvoir des hommes dans le mariage. Aussi, là où Blood et Wolfe constatent une tendance plus "démocratique" ou "égalitaire" dans la vie conjugale, Gillespie n'y voit qu'un mythe construit et entretenu par les chercheurs. Elle ajoute, s'inscrivant en cela dans la tradition féministe américaine, que les hommes et les femmes constituent des classes ou castes et que ce système de classes/castes se charge de reproduire et de justifier la suprématie masculine et, du coup, la discrimination à l'égard des femmes.

Tant chez les tenants féministes de la théorie de l'échange social que chez les pionnières du mouvement féministe, la tendance générale des féministes consiste donc à privilégier les sources sociales du pouvoir conjugal. Chez les pionnières du mouvement féministe, les sources de l'inégalité politique entre les sexes s'arriment aux conditions socio-historiques de la constitution de

l'identité féminine. Friedan reprend l'idée de de Beauvoir au sujet d'une identité féminine culturellement définie dans un rapport de dépendance envers les hommes ferait partie de ce qu'elle nomme la "mystique féminine". Cette dernière aurait traditionnellement imposé aux femmes de choisir entre l'amour (au sein de la famille) et la vie intellectuelle et professionnelle, les deux étant culturellement conçus comme irréconciliables. Pas étonnant, soutient Friedan, que les Américaines aient choisi l'amour³⁷! La traditionnelle définition de l'identité féminine doit donc être repensée et Friedan soutient que ce qu'il faut modifier, ce sont ces "(...) rôles sexuels désuets de l'homme et de la femme qui déshumanisent le sexe³⁸."

Friedan s'inscrit au sein de cette idéologie contemporaine de la transparence et de l'authenticité en ce sens qu'elle croit que l'abolition des rôles (des masques modernes) devrait permettre aux hommes et aux femmes de se connaître, de s'aimer "réellement" et d'être soi-même dans le rapport à l'autre. Comme si les rôles traditionnels avaient empêché hommes et femmes d'"être eux-mêmes" (les rôles faisaient partie de l'identité) et d'accéder à l'amour. Sans vouloir nier l'oeuvre de pionnière de Betty Friedan envers qui le féminisme - non seulement américain mais international - a une dette indéniable, nous voulons tout de même souligner l'empreinte d'un certain ethnocentrisme (l'amour véritable ne pourrait advenir qu'à notre époque) et d'une négation non moins certaine de l'histoire dans la mesure où Friedan écrit qu'il est "(...) affolant de s'engager sur une route nouvelle où personne ne vous a précédé (...) ³⁹", oubliant précisément toutes les féministes qui l'ont précédée. En dépit de ces remarques, le contenu de la réflexion de Friedan sur l'amour rejoint

³⁷ En fait, il y aurait précisément matière à étonnement du point de vue féministe puisque, dans l'ensemble, on soutient des désavantages certains à vouer sa vie à l'amour.

³⁸ *Ibid.*, p. 439.

³⁹ *Ibid.*, p. V.

essentiellement celle de de Beauvoir en ce sens qu'elle n'estime l'amour possible que lorsque la femme a su assumer sa propre identité, lorsqu'elle s'assume comme sujet de sa vie, égale à l'homme qu'elle aime.

Pour l'instant, et bien que le changement soit amorcé, les femmes seraient toujours astreintes et rivées à la subjectivité. de Beauvoir estime que les femmes sont en quelque sorte englouties par l'amour et n'accorderaient de prix au plaisir que si lié aux sentiments alors que les hommes ne voient dans l'amour qu'une valeur parmi d'autres, accordant plus de prix au plaisir et le dissociant de l'ensemble des conduites amoureuses. Ainsi de Beauvoir conçoit-elle un Éros masculin organisé autour de l'idée de séparation, modèle socialement valorisé, alors que l'Éros féminin serait organisé autour de l'idée de liaison. Ces différences liées à l'érotisme et au monde sexuel relèvent chez de Beauvoir de différences biologiques qui joueraient selon elle un rôle très secondaire. Il y aurait donc des différences négligeables, celles de nature biologique, et des différences culturelles dont il faut se débarrasser afin qu'hommes et femmes se reconnaissent comme des semblables. de Beauvoir écrit, à ce sujet que "La dispute durera tant que les hommes et les femmes ne se reconnaîtront pas comme des semblables, c'est-à-dire tant que se perpétuera la féminité en tant que telle (...) ⁴⁰". Et la masculinité? En fait, c'est le parti-pris de l'auteure qui sillonne les deux tomes de l'ouvrage: la masculinité et la transcendance qui lui est consubstantielle, sont présentées comme ce qui devrait être, comme la norme souhaitable. Ce sont les traits féminins qui doivent disparaître (narcissisme, hyper-investissement amoureux, profane ou mystique, immanence) au profit d'un idéal déjà incarné par l'homme. Ne dit-elle pas, dans une interview accordée en 1960, soit 11 ans après la parution du *Deuxième sexe*:

⁴⁰ S. de Beauvoir, *op.cit.*, p. 563.

Mais, vous savez, le Deuxième sexe est plus méchant pour les femmes qu'on ne croit [...] Je vais vous dire ce que je leur reproche aux femmes, essentiellement. Elles pensent trop à elles-mêmes. Pour devenir une Marie Curie, il faut penser à autre chose qu'à soi. Que ce "moi" des femmes est encombrant! J'en connais quelques-unes cependant qui mènent tout de front admirablement, qui s'occupent de leurs enfants, de leur métier, et se dépassent dans une passion politique ou sociale, une passion active, agissante. Ce sont des êtres complets, rares et merveilleux⁴¹.

Depuis, on a appelé ces femmes performantes, les "super-woman", elles "mènent tout de front admirablement", elles sont à la fois sujets féminins capables de ressentir, d'enfanter, d'aimer et sujets masculins capables de travailler, de s'engager socialement bref, de se dépasser. Car l'enfantement ne procède pas de la transcendance chez de Beauvoir. Comment alors s'étonner que ce soit précisément là où de Beauvoir a buté que les féministes françaises aient repris la réflexion sur l'identité féminine dans les années 1970?

Une deuxième vague féministe, dont l'une des représentantes est Annie Leclerc⁴², fera l'éloge de la maternité et plus globalement de la différence sexuelle, elle la célébrera alors que de Beauvoir voulait la voir réduite, annulée. Soulignons toutefois que les deux ne parlent pas de la même différence. Pour de Beauvoir, les différences évoquées sont principalement liées à la socialisation alors que pour Leclerc les différences reposent sur un rapport au corps différencié en fonction du sexe, sur un corps propre, producteur d'une parole spécifique, d'un langage et de symboles particuliers. C'est dans la reconnaissance de leurs différences qu'hommes et femmes doivent s'aimer. Ce qui unit

⁴¹ *Ibid.*, p. 379.

⁴² A. Leclerc, *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974 et *Hommes et Femmes*, Paris, Grasset, 1985.

les sexes, dit Leclerc, c'est Éros, "(...)cet intime mélange de l'amour désiré et du sexe (ou de la différence des sexes, ce qui ne se distingue pas), mélange si homogène que nul ne peut prétendre avoir défait (...)">⁴³".

Contrairement à de Beauvoir, Leclerc ne souhaite jamais qu'hommes et femmes deviennent le "même" l'un pour l'autre. La différence est nécessaire et souhaitable car elle permet le désir qui lie les hommes et les femmes. Rivées/vouées à l'amour, les femmes? C'est tout ce qui compte, répond Leclerc! Dans la même veine, la psychanalyste féministe Luce Irigaray⁴⁴ soutient que les femmes ont une économie de l'entre-sujets qui est aussi celle de l'amour. Puisque la découverte de l'identité, pour la petite fille, se réalise à travers un rapport intersubjectif avec sa mère, avec quelqu'un qui est même qu'elle, elle devient donc un sujet par rapport à un autre sujet alors que les garçons deviennent sujets devant ce qu'il devront appréhender comme un objet s'ils ne veulent pas être engloutis par la Mère. Irigaray estime que c'est de cette économie de l'entre-sujets que provient l'idée que les femmes seraient les gardiennes de l'amour. Quant à l'homme, le processus par lequel il devient sujet serait à l'origine de sa difficulté de reconnaître la femme comme sujet, de sa difficulté d'aimer et de lier amour et sexualité. Irigaray écrit:

(...) l'homme - dans sa logique, ses discours, ses comportements, toute son économie subjective - oscille en permanence entre le oui et le non qu'il dit à toutes les formes de mères dans la constitution de son identité. [...] L'homme a besoin de ces oui-non pour se tenir à distance de la matière qui l'a produit⁴⁵.

⁴³ A. Leclerc, *Hommes et Femmes*, Paris, Grasset, 1985, p. 45.

⁴⁴ L. Irigaray, *Le temps de la différence*, Librairie générale française, 1989.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 35.

Le rapport à l'autre entre hommes et femmes est donc calqué surdéterminé par le premier rapport amoureux de la vie de chacun et ce moule n'est pas le même pour les deux sexes. Le rapport amoureux selon Irigaray, est largement tributaire du sexe de la personne qui joue le rôle de mère auprès du jeune enfant. Elle ajoute donc aux dimensions biologiques (de Beauvoir et Leclerc) et culturelles (de Beauvoir, Friedan) de l'identité féminine, une dimension sociale en faisant intervenir le rôle de la mère dans la constitution de cette identité, ce qui revient à souligner le caractère social de celle-ci dans la mesure où le rapport à la mère au sein de la famille est le premier rapport social auquel l'individu est confronté. On y lit là les thèses soutenues et publiées par des psychanalystes réputées, notamment la Française Christiane Olivier dans Les enfants de Jocaste⁴⁶ et l'Américaine Jessica Benjamin qui analyse les rapports entre l'amour et la domination dans son livre Les liens de l'amour⁴⁷.

Au milieu des années 1980, Élisabeth Badinter⁴⁸ vient secouer la réflexion au sujet des rapports de sexes en postulant l'idée selon laquelle l'identité des hommes et des femmes est, pour la première fois de l'histoire, remise en cause par cette ère de transformations profondes que connaît l'Occident. Ce dernier étant marqué par une volonté démocratique de réaliser l'égalité entre les sexes, Badinter soutient que l'effet engendré par cette égalité souhaitée et en voie de réalisation prend forme dans la ressemblance des sexes. L'Autre est devenu un double et l'étranger un "Même" pour chacun. Cet affaiblissement de la valeur reconnue à l'Autre va de pair avec l'individualisme vigoureux qui structure les sociétés démocratiques et hautement industrialisées, d'où l'atténuation des passions au profit de la tendresse et de l'amitié.

⁴⁶ C. Olivier, *Les enfants de Jocaste*, Paris, Denoël, 1980.

⁴⁷ J. Benjamin, *Les liens de l'amour*, Paris, Métailié, 1992.

⁴⁸ É. Badinter, *L'Un est l'Autre*, Paris, Odile Jacob, avril 1986.

Aux déchirements, à l'étrangeté, à la défiance, nous préférons la sérénité, la transparence, la confiance. L'absence de réciprocité nous détache et nous ne pouvons plus nous morfondre longtemps dans un amour non partagé. Comme les amis décrits par Alberoni, les amants veulent avoir d'eux-mêmes des images réciproques semblables, ou à tout le moins sans dissonances excessives⁴⁹.

La seule différence qui subsiste de ces bouleversements est biologique: les femmes portent les enfants, jamais les hommes. L'auteure de L'Un est l'Autre estime également que les rapports de sexes ne seront plus soumis au traditionnel pouvoir masculin, dans la mesure où elle attribue aux rapports de domination hommes/femmes, une origine religieuse qui est en train de s'effondrer.

Plusieurs féministes se sont élevées contre cette voix discordante au sein du mouvement féministe qui a traditionnellement inscrit la réflexion sur l'amour et les rapports de sexes au sein d'une réflexion politique sur les rapports de pouvoir. Badinter ne s'accorde donc pas avec les autres sur l'analyse de la situation contemporaine. Elles s'entendent néanmoins pour accorder à l'amour une dimension sociale et pour lier la question des rapports conjugaux à celle de l'identité et du pouvoir. Aussi, malgré leur différend idéologique, elles partagent une même façon d'appréhender les rapports de sexes et la nature sociale des liens qui les unissent. Il se dégage également des propos analysés un large consensus autour de la fonction politique de l'amour.

En effet, certaines féministes soutiennent que la mécanique amoureuse s'apparente à celle du mythe, d'autres à la religion. Atkinson et de Beauvoir partagent l'idée de l'amour comme religion pour les femmes bien que la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 328.

première préfère encore la comparaison avec l'hystérie (l'amour et l'hystérie partageraient des caractéristiques communes). Autrement dit, les femmes vivraient et se projetteraient dans l'amour comme dans un quasi-délire mystique, adorant l'homme tel un Dieu. "Elle s'efforcera de surmonter sa situation d'objet inessentiel en l'assumant radicalement; à travers sa chair, ses sentiments, ses conduites, elle exaltera souverainement l'aimé, elle le posera comme la valeur et la réalité suprême: elle s'anéantira devant lui. L'amour devient pour elle une religion⁵⁰."

Quel que soit son mode d'action, l'amour remplit une fonction politique qui est d'amener la femme à accepter sa situation d'opprimée. Position partagée par De Sève qui voit l'amour à la fois comme instrument de discipline sociale et comme désordre. Instrument de discipline sociale dans le cas des hommes qui désirent des femmes mais dont l'accès est contrôlé par d'autres hommes et désordre dans le cas des femmes qui, par leur désir propre, modifient les règles présidant à l'échange des femmes puisque le libre choix de la femme épargne l'"élu" de l'obligation de rendre au père le don qu'il lui a fait en lui accordant sa fille. Pour contrer ces risques de désordre, le pouvoir patriarcal aurait choisi de limiter la liberté sexuelle des femmes "(...) pour obliger des hommes à se placer en position de demandeurs face à d'autres hommes, en mesure d'autoriser ou non une femme à entrer en rapport avec ceux qui la désirent⁵¹."

Comment ne pas souligner que cette limitation/négation de la liberté sexuelle des femmes est bien antérieure au primat de l'amour dans la vie conjugale et qu'elle a de plus été fortement ébranlée depuis la révolution sexuelle? De Sève souligne par ailleurs l'avènement de l'instrumentalisation de

⁵⁰ S. de Beauvoir, *op.cit.*, p. 478.

⁵¹ M. De Sève, *Pour un féminisme libertaire*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 85.

la sexualité au détriment de l'amour qu'elle définit comme "(...) pulsion égalitaire par excellence, ouverture à l'autre, recherche de fusion dans la différence, appel global de tout l'être pour une autre personne (...) ⁵²". Le discours féministe propose donc un amour bicéphale, l'amour véritable, l'amour idéal, et l'amour réel, celui qui est corrompu par les rapports d'inégalité entre les sexes. Cet amour corrompu provoquerait, selon Firestone, un état de "totale vulnérabilité émotionnelle" qui place les femmes dans une situation de dépendance à l'égard des hommes.

Le discours féministe, tant français que nord-américain, affirme donc que les femmes devraient parvenir à surmonter leur insécurité liée à leur statut d'infériorité, elles devraient devenir assez fortes pour pouvoir se libérer non pas de l'amour (bien qu'Atkinson, seule, soutiendrait qu'elles doivent se passer des hommes, vivre sans l'"ennemi") mais de l'exigence sociale qui leur est faite d'aimer pour se sentir exister. L'amour, rappelons-le, est rarement défini, sauf par De Sève. Chez les autres, c'est toujours de l'amour romantique dont il est question, celui-là même qui est remis en question par la révolution sexuelle, mouvement concomitant au féminisme du XXe siècle.

6.3 Les acteurs: des individus intéressés et engagés dans une relation de pouvoir

6.3.1 Des individus intéressés

Que le lien amoureux soit pensé en termes d'échanges de ressources (entre les conjoints) ou de calculs intéressés (au profit des hommes selon le discours féministe ou au profit d'un des conjoints selon le discours economiciste), les hommes et les femmes engagés dans la relation conjugale sont pensés

⁵² *Ibid.*, pp. 87-88.

comme des individus (ou des regroupements d'individus: classes, castes) guidés par l'Intérêt, mus par le calcul égoïste de leurs intérêts matériels ou symboliques. Les individus (ou groupes) tenteraient ainsi de maximiser leurs ressources (matérielles et symboliques) ou leur pouvoir (économique et politique) au sein de la relation amoureuse, ce qui leur permettrait de tirer le maximum de profit ou de pouvoir de celle-ci. On reconnaît ici des similitudes avec la figure de l'amour représenté comme besoin et ceci peut s'expliquer par le recours des sciences sociales contemporaines au paradigme économique qui les régit, décortiqué et remis en cause par Caillé dans Splendeurs et misères des sciences sociales⁵³. Selon Caillé, le dieu "Intérêt" serait l'une des quatre divinités dans le discours des sciences sociales (les trois autres sont: la Raison, l'Individu et l'Évolution) qui structurerait une partie importante de leurs explications du monde.

Deux autres figures mythiques, l'Individu et la Raison, sont également présentes puisque les individus sont représentés comme étant affranchis des contraintes du groupe (individualisme/holisme) et comme des êtres capables d'effectuer des choix rationnels sur le marché conjugal, visant à maximiser leur pouvoir.

6.3.2 Une relation de pouvoir

Cette figure particulière de l'amour conjugal présente les acteurs tantôt dans le cadre d'un rapport social inégal tantôt dans le cadre d'un échange social. Quel que soit le cadre du lien amoureux, hommes et femmes partageraient un espace, tantôt un rapport, tantôt une relation, où le pouvoir de l'un ne peut se penser sans celui de l'autre. Le problème que pose le lien amoureux est encore une fois celui de la dépendance qu'il oblige. Cette relation de

⁵³ A. Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, 1986.

dépendance, conçue comme rapport de pouvoir ou d'échange, représente un troisième acteur, sans toutefois être reconnu comme tel, objet des recherches des sociologues américains et des critiques des féministes.

Chez ces dernières, le patriarcat est ce qui moule la relation conjugale qui, elle, en porte inévitablement l'empreinte. C'est le rapport de domination qui est objet de critiques par le discours féministe. Celui-là même qui produit et perpétue l'inégalité entre les sexes. Dans cette perspective, le champ de l'affectivité et le sentiment amoureux en particulier constituent un des éléments permettant la reproduction des rapports inégaux entre les sexes. Ceux-ci ne peuvent donc être pensés en dehors du patriarcat. La littérature féministe est abondante à ce sujet⁵⁴ et l'intention n'est pas ici de reprendre ce qui a déjà été écrit mais de souligner l'importance accordée au patriarcat et à la relation de pouvoir qu'il engendre, relation que le discours féministe présente comme le véritable tiers de la relation amoureuse. A ce chapitre, les sociologues américains renchérissent en tentant cette fois d'opérationnaliser le contenu de cette relation de pouvoir.

Selon Blood et Wolfe, quatre types de relations de pouvoir caractériseraient les familles américaines: celles caractérisées par la domination de la femme, celles caractérisées par la domination de l'homme, les relations caractérisées par l'autonomie et enfin, celles caractérisées par la synchronie.

Si les deux premiers types sont clairs, les types "synchronique" et "autonome" sont plus complexes à distinguer. Ils se différencient en fait par le degré d'"autorité partagée". Pour bien comprendre la distinction entre l'autorité relative et l'autorité partagée, il vaut la peine de citer Wolfe:

⁵⁴ Soulignons un ouvrage important qui en témoigne, Le Collectif Clio, *Histoire des femmes au Québec*, Montréal, Quinze, 1982.

The relative authority (RA) of husband and wife is the ration of the wife's range of authority. If the wife's range of authority is larger than her husband's, she has more relative authority than he. If his range is larger, he has more relative authority. [...] The degree of shared authority (DS) in the family is the proportion of behavioral regions of the family field which are in the shared range of authority⁵⁵.

Autrement dit, l'autorité relative fait référence à l'étendue de ce qui est assumé par chacun (étendue qui peut être équivalente entre les conjoints alors que ceux-ci assument des tâches ou responsabilités tout à fait séparées) alors que l'autorité partagée est la proportion des secteurs qui sont partagés au sein de la famille (des conjoints peuvent partager des tâches et responsabilités en partageant également les secteurs où elles sont exécutées ou assumées). Alors que la relation "autonome" et la relation "synchronique" représentent des relations où le niveau d'autorité "relative" des deux conjoints est équivalent, le type "synchronique" a un degré d'"autorité partagée" égal ou supérieur aux niveaux d'autorité relative de l'homme et de la femme combinés. La relation "autonome" a un degré d'autorité partagée inférieur aux niveaux d'autorité relative de l'homme et de la femmes réunis.

On aura donc compris que pour Wolfe, le modèle idéal du couple se retrouve chez les familles de type "synchronique". Wolfe spécifie, lors de la construction de son modèle théorique de distribution de l'autorité entre époux, que plus le degré d'autorité partagée est élevé, plus l'autorité relative est partagée de façon équivalente au sein du couple.

⁵⁵ D.M. Wolfe, *op.cit.*, p. 104.

6.4 L'idéal conjugal: l'égalité amoureuse

Le féminisme prône un idéal d'égalité politique qui garantirait l'égalité dans la sphère privée et intime. "Le privé est politique" soutient le discours féministe. Quant aux sociologues américains, ils pensent l'idéal de la relation conjugale en termes de réciprocité et d'équité. Chez Emerson⁵⁶, par exemple, la relation pouvoir-dépendance doit être pensée en termes de réciprocité. Cette notion pose toutefois la question de l'équité dans l'échange. Parlant de la répartition du pouvoir conjugal, Emerson utilise les termes économiques "balance and unbalance" et ouvre la porte, soutient-il, à l'étude des "balancing operations" parmi lesquelles doivent être pris en compte les coûts, les investissements et les retraits (withdrawal) "motivational".

Blood et Wolfe évoquent pour leur part l'idée d'égalité dans l'échange des ressources. Pour eux, le partage égal ou équivalent est la norme privilégiée. Bien que Gillespie conteste certains aspects des recherches de Wolfe et Blood, elle s'accorde toutefois avec eux en ce qui a trait à la norme souhaitée tout comme l'ensemble du discours féministe d'ailleurs qui refuse d'envisager l'amour véritable sans relation d'égalité préalable.

Une certaine confusion persiste toutefois quant à l'usage des concepts employés pour désigner la norme souhaitée. Les termes égalité/équité ainsi qu'échange/réciprocité sont souvent employés indistinctement, les auteurs négligeant de les définir. On définit les attributs de l'échange, par exemple ce que sont les ressources échangées, ce que serait un échange équitable ou réciproque, mais on ne définit pas le concept d'échange. Beckman-Brindley et Tavormina⁵⁷ et en particulier McDonald⁵⁸ soulignent les mêmes lacunes en

⁵⁶ R.M. Emerson, *op.cit.*

⁵⁷ S. Beckman-Brindley et J. Tavormina, *op.cit.*, p. 423.

ce qui a trait au concept de pouvoir, souvent confondu avec "autorité", "influence", "domination" ou encore "prise de décision". S'appuyant sur la définition suivante du concept de pouvoir: "(...) the ability of an individual within a social relationship to carry out his or her will, even in the face of resistance by others (...)⁵⁹", McDonald répertorie ses différents usages et identifie six propositions qui font l'objet d'un assentiment général chez les auteurs américains, influencés par Weber, au sujet de la définition du concept de pouvoir:

(1) power is the ability to achieve desired goal or outcomes, whether phrased in terms of changing the behavior of others [...], or producing "intended effects"; (2) power is a system property, rather than the personal attribute of an individual; (3) power is dynamic, rather than static, and therefore involves reciprocal causation; (4) power is both a perceptual and a behavioral phenomenon; (5) power always involves asymmetrical relations [...]; (6) power is multidimensional in nature, including socio-structural, interactional, and outcome components⁶⁰.

Il semble bien que les experts américains du couple et de la famille soient peu préoccupés de définir théoriquement le concept de pouvoir. Au mieux, comme le font McDonald et aussi Cartwright⁶¹ (ce dernier abordant le pouvoir comme une "variable" en psychologie sociale), les efforts sont dirigés vers l'opérationnalisation du concept, ce qui témoigne du souci de la mesure des rapports de pouvoir dans le couple et la famille.

⁵⁸ G. McDonald, *op.cit.*, p. 841.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 842.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 842-843.

⁶¹ D. Cartwright, *Studies in Social Power*, The University of Michigan, Ann Arbor, 1959. En particulier les chapitres 1 et 11.

Quant au concept d'échange, confondu avec celui de réciprocité, aucun des ouvrages recensés ne le définit théoriquement. On définit les ressources échangées, les normes qui président ou devraient présider aux échanges, mais on ne discute pas théoriquement du sens accordé au concept. Comment ne pas s'étonner de l'absence quasi-totale de référence à Mauss chez qui l'échange constitue l'essence de son Essai sur le don? Moisan⁶² rappelle Mauss pour souligner la parenté entre sa théorie sur le don et la théorie de l'échange social. Alors que Mauss soulignait le caractère obligatoire de donner, de rendre et de recevoir, Moisan attire l'attention sur l'obligation à la réciprocité et sur l'établissement de la hiérarchie dans l'échange (donner est aussi une façon de manifester sa supériorité). En clair, Moisan retient de l'échange chez Mauss, le pouvoir que procure le don au donateur. Cela lui permet d'établir le lien avec les thèses de Blood, Wolfe et Emerson qui postulent que le pouvoir d'une personne réside dans la dépendance de l'autre. Une telle parenté est justifiée si on veut signifier par là que le don a pour fonction de nouer des relations. La parenté deviendrait toutefois impropre si on voulait faire dire à Mauss que l'échange primitif avait pour fonction première d'établir des relations de pouvoir, n'obligeant qu'à la réciprocité.

Dans une note visant à clarifier la notion de réciprocité, Anspach⁶³, qui étudie l'échange et le don dans les contextes primitif et moderne, rappelle la distinction déjà établie par Racine entre deux sens accordés à la notion de réciprocité. Une tendance sociologique la définit "(...) comme échange de produits de valeurs socialement estimées (quasi) équivalentes (...) ⁶⁴" alors qu'une tendance anthropologique "définit la réciprocité comme obligation de

⁶² M. Moisan, *Le pouvoir dans le couple: une analyse féministe*, Les Cahiers de recherche du GREMF, cahier 37, Université Laval, 1990.

⁶³ M.R. Anspach, "La raison du gratuit", *Bulletin du Mauss*, no.22, juin 1987, p. 288-289.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 288.

rendre une prestation contre une autre, la question de la valeur des prestations n'étant pas ici prise directement en considération⁶⁵". Le premier sens, qui confond la réciprocité avec un principe de rationalité économique, correspond à celui attribué par les textes analysés plus haut et Anspach propose de le désigner comme la "réciprocité pure". Quant à la définition anthropologique, qui s'oppose à la première, Anspach lui attribue le sens de la "socialité généralisée". "La réciprocité pure se situe dès lors au pôle opposé de la générosité pure, deux notions extrêmes qui, selon Jonathan Parry se développent ensemble dans une société de marché où l'échange et le don sont séparés⁶⁶."

La proposition des sociologues contemporains de la famille selon laquelle le couple serait un marché où les ressources sont échangées réciproquement situe l'échange conjugal entièrement du côté de la réciprocité pure, de la recherche de l'équivalence exacte dans l'échange (ce qui constituerait la balance du pouvoir), niant toute générosité, négligeant ainsi le don.

Une autre confusion persiste, celle qui rend équivalents "don" et "gratuité", les opposant aux règles du marché qui correspondraient aux règles du "chacun pour soi". Les auteurs de la recherche suisse écrivent ceci: "(...) les conjoints sont pris entre deux impératifs contradictoires: jouer selon les règles du chacun pour soi ou selon les principes du don⁶⁷." Bien que l'opposition entre échange marchand et don soit juste, l'équivalence entre "don" et "gratuité" pose problème si on souscrit à l'idée selon laquelle le don n'est jamais gratuit puisqu'il "(...) sert avant tout à nouer des relations. Et une relation sans espoir de retour (de la part de celui à qui l'on donne ou d'un autre qui se substituerait à lui), une relation à sens unique, gratuite en ce sens et

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ M.R. Anspach, *op.cit.*, p. 289.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 42.

sans motif, n'en serait pas une⁶⁸." Ainsi, la conception utilitariste du don (le don serait toujours intéressé) et sa conception humaniste (le don serait oblatif) se rejoignent dans la mesure où toutes deux négligent le fait que le don est d'abord et avant tout au service de la relation. En réduisant le rapport amoureux à une relation à deux plutôt que triangulaire, l'idéal d'équité ou d'égalité ne veut pas envisager qu'une part importante des relations amoureuses puisse échapper aux calculs intéressés pour se mettre au service même de la relation. Pourquoi l'amour ne serait-il pas aussi relation, c'est-à-dire une des formes privilégiées du lien social dans les sociétés contemporaines?

⁶⁸ J.T. Godbout et A. Caillé, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 14-15.

6.5 Le pouvoir amoureux: en résumé

Tableau 3
Le pouvoir amoureux:
les dimensions de la figure socio-féministe

DIMENSIONS A L'ÉTUDE	LE DISCOURS SOCIO-POLITIQUE SUR L'AMOUR CONJUGAL
OBJET	L'échange conjugal
MÉCANIQUE	Les modalités d'attribution du pouvoir conjugal
ACTEURS	Deux individus intéressés, engagés dans une relation de pouvoir
IDÉAL	L'égalité conjugale

La figure dessinée par un certain discours socio-politique sur l'amour conçoit l'amour en termes d'échange conjugal. Le couple y est conçu comme un lieu où s'échangent des capitaux matériels et symboliques, le pouvoir constituant l'une des ressources majeures dont disposent, de façon plus ou moins équitable, les conjoints.

Le pouvoir dans le couple dépend de facteurs individuels et sociaux. Aussi, la mécanique amoureuse consiste-t-elle à mettre en lumière les modalités

d'attribution du pouvoir conjugal qui sont individuelles, interpersonnelles et sociales.

Les acteurs engagés dans le rapport amoureux sont représentés comme des individus intéressés, c'est-à-dire guidés par des intérêts (psychologiques, économiques, politiques) qui leur procurent plus ou moins de pouvoir. La relation homme/femme est donc appréhendée comme une relation de pouvoir, celle-ci constituant un véritable acteur au sein du rapport amoureux. Cette relation s'avère en fait le tiers qui donne sens au lien entre deux conjoints. La structure du rapport amoureux révélée par l'analyse s'avère encore une fois triangulaire alors que les tisserands de cette figure l'envisage selon une logique binaire (homme/femme).

Enfin, l'idéal préconisé par le discours socio-politique sur l'amour est l'égalité amoureuse. Égalité politique chez les féministes et équité quasi-comptable chez les tenants de la perspective de l'échange social, la relation amoureuse doit permettre aux conjoints d'y trouver leur compte. A cet égard, l'échange ou la réciprocité seraient les mécanismes permettant d'équilibrer les rapports de pouvoir. Si la réciprocité représente la recherche de l'équivalence dans l'échange, si l'égalité correspond au "je te donne à condition que tu me donnes", on interprète alors le lien amoureux selon une logique de rationalité économique. Or, s'il est juste de constater l'extension de la logique marchande à la sphère culturelle, ce phénomène ne saurait expliquer la totalité des pratiques affectives ni épuiser l'interprétation des pratiques mises à l'oeuvre dans le lien amoureux. Une autre logique semble à l'oeuvre dans la sphère de l'intimité et elle s'apparente étrangement à celle du don, comme si celle-ci parvenait à pénétrer les failles de l'épaisse armure économique.

CHAPITRE 7

Le besoin amoureux

La proposition théorique de Freud concernant l'amour comme dérivé de l'instinct sexuel devait être vivement contestée, principalement au cours de la seconde moitié du XXe siècle, par la psychanalyse elle-même, la psychologie, la psychosociologie et la psychologie sociale de tous horizons théoriques et idéologiques. Cette sérieuse remise en question intellectuelle qui correspond à une profonde mutation sociale a donné forme à une configuration originale de l'amour conçu comme besoin. En 1956, Erich Fromm publie The art of loving¹, ouvrage qui deviendra un phare pour bon nombre de ceux et celles qui, à sa suite, se proposeront de réfléchir sur les relations amoureuses. La particularité de sa réflexion réside d'une part, dans le mariage des points de vue psychanalytique et sociologique et d'autre part, dans le fait d'envisager l'amour non comme un problème d'objet (comme chez Freud et les psychanalystes dits classiques) mais comme un problème de faculté. Fort étrangement, ce sont les auteurs qui n'adoptent pas l'hypothèse de l'inconscient qui vont développer cette nouvelle perspective. Autrement dit, Fromm ouvre la voie à une conception de l'amour véhiculée par une abondante littérature psychologique (savante et populaire), qui postule que l'amour est un besoin fondamental dont la satisfaction requiert un certain savoir, théorique et pratique, nécessaire à l'exercice de ce qu'il appelle l'art d'aimer. Il écrit:

(...) si nous voulons apprendre comment aimer, nous devons procéder de la même manière que pour apprendre n'importe quel autre art, à savoir la musi-

¹ E. Fromm, *L'art d'aimer*, Paris, ÉPI, 1968.

que, la peinture, la charpenterie, ou l'art de la médecine ou de la mécanique. Quelles sont les étapes nécessaires à l'apprentissage de tout art? On peut par commodité distinguer deux parties dans le processus d'apprentissage d'un art: la maîtrise de la théorie et la maîtrise de la pratique².

Trois notions-clés tracent les contours de cette représentation particulière de l'amour: le Besoin et l'Apprentissage, tous deux soumis aux exigences de la Raison. Le besoin, car l'union amoureuse est conçue comme une façon de répondre à des besoins psychologiques et biologiques fondamentaux (identifiés plus loin), l'apprentissage, car le problème n'est pas qui aimer mais comment aimer. Il s'agit moins de savoir pourquoi on tombe amoureux de telle personne que de comprendre comment on est amoureux et comment on peut cultiver la relation amoureuse. Cette configuration présente l'amour comme une faculté qui peut s'apprendre, rejetant la théorie psychanalytique des pulsions. Du coup, l'amour n'est plus abordé comme un phénomène irrationnel mais comme un phénomène pouvant potentiellement faire appel à la Raison. Cette distinction rationnel/irrationnel servira d'ailleurs à classer des façons saines (rationnelles, mûres, adultes) et malsaines (névrotiques, immatures et infantiles) d'exercer cet "art" d'aimer.

Quant à la combinaison, évoquée plus haut, des points de vue psychanalytique et sociologique chez Fromm, elle signifie à la fois l'introduction d'éléments de compréhension d'ordre socio-culturel plutôt qu'uniquement biologique et l'ouverture sur l'étude des aspects psycho-dynamiques de l'amour plutôt que strictement intrapsychiques. Nous reconnaissons là les postulats de tous ces ouvrages de psychologie populaire qui font référence à Fromm comme humaniste (et non comme représentant de l'École de Francfort) ainsi qu'à un

² *Ibid.*, p. 19.

précurseur incontournable de cette littérature, Stanton Peele, qui a développé le concept d'"addiction" (traduit par assuétude en français) dans son ouvrage Love and Addiction³. Nous y reviendrons en détail dans ce chapitre.

Vue sous cet angle, cette figure contemporaine des rapports amoureux réunit des tendances théoriques et cliniques diverses en psychologie (nous n'entrerons pas dans les débats entre psychologie et psychanalyse). En effet, l'amour est considéré comme un besoin dont la satisfaction requiert un apprentissage tant chez les tenants du behaviorisme⁴, du cognitivisme, ou de l'approche émotivo-rationnelle que chez les tenants de la neurolinguistique⁵, de l'humanisme⁶ et de la psychanalyse⁷. Des cliniciens⁸ à succès participent

³ S. Peele et A. Brodsky, *Love and addiction*, New York, Taplinger Publishing Co., 1975.

⁴ M. Beaudry et J.-M. Boisvert, *Psychologie du couple: quand la science se met à parler d'amour*, Montréal, Méridien, 1988.

Z. Wanderer et E. Fabian, *S'aimer pour la vie*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1980.

S. Forward et J. Torres, *Ces hommes qui méprisent les femmes...et les femmes qui les aiment*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1987.

S. Forward et C. Buck, *L'amour obsession*, Québec, Le Jour, 1992.

⁵ I. Grove-Stephenson et S. Quilliam, *Les passages de l'amour: aimer sans perdre la tête*, Montréal, Forma, 1988.

⁶ P. St-Jacques-Levac, *Pour mieux vivre à deux*, Montréal-Paris, Stanké, 1981. Cet ouvrage s'inscrit dans la perspective de deux célèbres psychologues, Perls et Erikson.

⁷ C. Dowling, *Le complexe de Cendrillon*, Paris, Grasset, 1982.

S. Rhodes et S.M. Potash, *Le syndrome de la corde au cou*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1989.

⁸ L. Auger, *L'amour: de l'exigence à la préférence*, Montréal, Editions de l'Homme, 1979.

C. Cowan et M. Kinder, *Belles, intelligentes et...seules. Comment faire le bon choix en amour*, Paris, Robert Laffont, 1986.

K. Leman, *Ces femmes qui ne peuvent dire non et les hommes qui les dominent*, Montréal, Quebecor, 1988.

R. Norwood, *Ces femmes qui aiment trop*, tomes 1 et 2, Montréal, Stanké, 1986, 1988.

également à l'élaboration de cette figure. Le terme "apprentissage" n'a pas ici le sens restreint qui lui est assigné par les théoriciens du conditionnement opérant. Sa signification plus large, parce que relevant du sens commun, est partagée par l'ensemble des théories sur l'apprentissage social (théories cognitives, des systèmes, de la communication et du conditionnement opérant).

7.1 L'objet du discours: la satisfaction des besoins affectifs

L'amour est un besoin fondamental chez l'individu et la relation de couple est une des façons de répondre à ce besoin. Voilà le postulat sur lequel s'élabore cette représentation de l'amour qui rend indissociables le sentiment amoureux et la relation ou l'interaction conjugale. Ne répondant plus principalement à des impératifs sociaux et religieux et les aléas de la passion la rendant trop fragile, la vie de couple est chargée de combler des besoins individuels. Du coup, la relation amoureuse est examinée sous toutes ses coutures en vue d'enseigner aux individus les façons de répondre à leurs besoins affectifs, de façon à ce qu'ils puissent retirer un maximum de satisfaction de leur vie amoureuse.

Mais à quels besoins profonds vient donc répondre la relation amoureuse, de quelle mission est-elle maintenant investie? Fromm répond que l'amour vient colmater la conscience de la séparation qui est source d'angoisse et de culpabilité. "Le besoin le plus profond de l'homme est de surmonter sa séparation, de fuir la prison de sa solitude⁹." La "réunion" par l'amour viendrait apaiser cette angoisse originelle et comblerait le besoin de la surmonter. A ce besoin psychologique correspondrait le besoin biologique d'union des pôles masculin et féminin, hypothèse que Fromm défend par la

⁹ E. Fromm, *op.cit.*, p. 25.

lecture de mythes et du récit biblique de la création d'Eve à partir d'une côte d'Adam.

Outre l'amour, d'autres solutions sont adoptées par l'individu et décrites par Fromm: les états orgiaques (dont l'alcoolisme et la toxicomanie), le conformisme (les sociétés capitalistes ayant fait correspondre similitude et égalité) et le travail créateur (largement réduit par une organisation technobureaucratique du travail). Toutefois, ces trois avenues n'apparaissent, aux yeux de Fromm, que comme solutions partielles au problème de l'existence. "La réponse plénière réside dans l'accomplissement de l'union interpersonnelle, de la fusion avec une autre personne, dans l'amour. [...] C'est la passion la plus fondamentale, c'est la force qui maintient la cohésion de la race humaine, du clan, de la famille, de la société¹⁰." Ce point de vue sur la place primordiale et centrale de l'amour dans la vie des individus est partagé par des humanistes de tous horizons dont les pionniers québécois des cours de préparation au mariage¹¹. Par ailleurs, la plupart des auteurs ne précisent pas explicitement leur position théorique à ce sujet, ils pensent le besoin d'amour comme besoin humain fondamental chez l'être humain. Beaudry et Boisvert, soucieux d'inscrire l'amour parmi les objets de la science, écrivent que "La cohabitation intime entre adultes semble correspondre à un besoin humain fondamental¹²", sans toutefois préciser de quel besoin il s'agit. Ce silence des auteurs sur les fondements de leur conception de l'amour s'explique en partie par la préoccupation clinique qui oriente davantage (mais non exclusivement) leurs travaux vers l'examen des difficultés conjugales, des relations cahotantes, plutôt que des conditions des amours paisibles et harmonieuses.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ Représentés par le livre de Pauline St-Jacques Levac, *op.cit.*

¹² M. Beaudry et J.-M. Boisvert, *op.cit.*, p. 13.

L'amour étant défini comme un besoin psychologique, il appartient en partie à l'individu de voir à ce que ses besoins soient satisfaits. Cependant, comme le besoin d'aimer et d'être aimé implique la présence d'un homme et d'une femme, c'est surtout à la relation amoureuse que la tâche incombera. Individu ou relation, les deux doivent contribuer à la satisfaction des besoins des individus formant un couple. Chez Peele, qui n'étudie pas tant l'amour que la dépendance amoureuse¹³, c'est à l'individu plutôt qu'au couple de voir à satisfaire ses besoins. Des ouvrages dont les seuls titres sont révélateurs, Les passages de l'amour, Ces femmes qui aiment trop, L'amour obsession, Le syndrome de la corde au cou, Les hommes qui méprisent les femmes...et les femmes qui les aiment, l'Art d'aimer, mettent l'accent sur les capacités et difficultés sociales et relationnelles des femmes et des hommes. L'objet de cette littérature est donc ici l'ensemble des capacités (ou ce qui leur nuit) nécessaires pour satisfaire des besoins affectifs. D'autres, tels Pour mieux vivre à deux et S'aimer pour la vie insistent sur les techniques visant à "améliorer" ou à "enrichir" la relation amoureuse.

Peu importe la dimension de la relation conjugale traitée par ces ouvrages, ils partagent une même façon de concevoir l'amour comme besoin et une même façon d'expliquer le fait que les hommes et les femmes s'engagent comme ils le font dans des relations amoureuses saines ou malsaines. Cette explication est essentiellement comportementale et se résume à ceci: parce qu'ils ont appris à répondre à leurs besoins affectifs de façon saine/mal-saine.

¹³ La dépendance amoureuse étant définie par Peele comme le rapport à l'amour, tout comme la dépendance à l'alcool ou aux drogues n'est pas un problème de drogue ou d'alcool mais de rapport à ces derniers. Lire à ce sujet l'avant-propos de Louise Nadeau dans S. Peele, *L'expérience de l'assuétude*, Faculté de l'éducation permanente, Université de Montréal, 1982 ainsi que S. Peele et A. Brodsky, "L'amour peut être une drogue", *Revue de psychologie*, janvier 1975, pp. 17-24.

7.2 La mécanique amoureuse: l'acquisition des habiletés amoureuses

Deux éléments retiennent l'attention des "psy" lorsqu'ils analysent la mécanique de l'amour. Présupposant que l'amour peut s'apprendre et se désapprendre¹⁴, cette littérature examine le fonctionnement des principaux désordres, mécanismes et habiletés qui entravent ou stimulent la relation amoureuse et retrace la mécanique de l'apprentissage de l'amour au cours des premières relations affectives de l'enfance.

7.2.1 Le fonctionnement des relations amoureuses

Selon que la relation soit saine ou malsaine, le fonctionnement variera grandement. L'examen des relations saines ou du devoir-être et devoir-faire conjugal insiste sur les habiletés et techniques à acquérir ou à développer pour enrichir une relation amoureuse tandis que l'examen des relations malsaines s'attarde à l'analyse des principales "maladies d'amour" contemporaines et aux moyens d'en "guérir". Deux types de relations amoureuses sont donc représentées: l'une dont la mécanique fonctionne et l'autre dont la mécanique achoppe.

Dans l'un ou l'autre de ces cas, les habiletés qui se trouvent mises en oeuvre ou qui posent problème se rapportent au choix du partenaire, au choix du type de relation souhaité, à la capacité de développer une identité personnelle et conjugale, à la capacité d'assumer la responsabilité de sa propre vie et de la vie conjugale (se fixer des objectifs communs), à la capacité de communiquer (particulièrement lors des conflits), la communication étant l'outil privilégié

¹⁴ S. Forward et C. Buck, *op.cit.*, p. 22, écrivent que "(...) l'amour obsession n'est pas une tare congénitale mais une manière que vous utilisez [...] pour satisfaire des besoins affectifs normaux: aimer et être aimé. Vous pouvez vous défaire d'une obsession. Toute chose apprise peut être désapprise."

pour le développement de l'intimité (synonyme d'engagement profond) et enfin, la capacité de trouver une satisfaction sexuelle au sein de la relation conjugale¹⁵. Les auteurs du livre Les passages de l'amour parlent de véritables "capacités amoureuses" et la plupart des ouvrages consultés proposent une liste de "techniques" (comportementales ou cognitives) visant l'amélioration/-correction des relations amoureuses. Les pièces essentielles de la mécanique amoureuse se résument à ceci: choix rationnel, identité, responsabilité, intimité et satisfaction sexuelle.

Ainsi, l'objet étant la relation et non le sentiment d'amour, il devient tout à fait cohérent que cette représentation de l'amour mette l'accent sur les capacités individuelles qui permettent d'identifier ce qui est recherché dans une relation de couple et sur les capacités relationnelles des individus qui elles, permettent le déploiement du sentiment amoureux. Du coup, ces deux opérations relèvent de la conscience, de la volonté individuelle. Peut-être l'amour participe-t-il de l'inconscient, de l'irrationnel, mais pas la relation de couple. Tout se passe comme si, ne pouvant parler d'amour de façon scientifique (et donc rationnelle), une certaine psychologie se serait délimité un espace lui permettant d'intervenir dans le champ affectif et cet espace est celui des relations affectives. A la passion, la déraison, se sont substituées les "relations" à propos desquelles on se demande moins si elles sont "amoureuses" que si elles sont "satisfaisantes". A ce sujet, Beaudry et Boisvert¹⁶ résument les principales hypothèses de recherche effectuées en psychologie depuis les années 1960, portant sur les relations de couple. Elles sont au nombre de cinq et valent la peine d'être citées:

¹⁵ Une seule fois est-il question de la place des enfants, comme si le couple était une fin en soi, fermeture plutôt qu'ouverture sur le monde.

¹⁶ M. Beaudry et J-M. Boisvert, *op.cit.*, pp. 36-37.

1. les difficultés dans les relations de couple sont le fruit d'un faible renforcement positif;
2. l'utilisation du contrôle aversif (blâmes, menaces, ordres) pour modifier les comportements du partenaire provoque le retrait de ce dernier et la diminution du taux de renforcement positif;
3. les conjoints satisfaits communiquent plus adéquatement que les conjoints insatisfaits;
4. les croyances irrationnelles ont un effet néfaste sur la communication dans le couple;
5. si chacun des conjoints attribue la cause de ses problèmes conjugaux à son propre comportement et à celui de l'autre plutôt qu'à sa personnalité et à celle de l'autre, il est probable que ce couple sera plus apte à effectuer des changements.

Ces hypothèses ont toutes été confirmées. Mais au-delà de leur valeur que nous n'avons pas ici à discuter, ce sont les termes dans et par lesquels la psychologie, en tant que science, pense les relations conjugales qui nous intéressent au plus haut point. Elles ont toutes pour objet, nous disent Beaudry et Boisvert, "(...) la différence entre les couples satisfaits et insatisfaits de leur relation (...) ¹⁷" et ont toutes trait aux capacités relationnelles comportementales (renforcement, contrôle aversif, communication) comme gage de satisfaction. Les comportements, plus aisément observables, auraient-ils remplacé le désir, impalpable, fluide et échappant à l'observation empirique? Paradoxe s'il en est un, la recherche scientifique en psychologie ne semble pouvoir penser l'amour sans le déposséder de son caractère d'intériorité.

Quant aux cliniciens, dont certains ouvrages ont été de véritables best-sellers¹⁸, ils suivent le même courant que les chercheurs. Toutefois, à la

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ Nous pensons ici à *Ces hommes qui les méprisent...et ces femmes qui les aiment* qui a été vendu, aux États-Unis seulement, à 2 millions et demi d'exemplaires et à *Ces femmes qui aiment trop*, vendu au Québec seulement à plus de 200,000 exemplaires, traduit en 27 langues et vendu à travers le monde entier à plus de 20 millions d'exemplaires.

différence de ces derniers, leur pratique exige qu'ils s'attardent davantage aux "maladies d'amour", aux souffrances affectives plutôt qu'aux amours sans histoires (et non sans Histoire). Qu'il s'agisse des femmes qui aiment de façon excessive, des hommes qui ont peur de s'engager, des femmes qui aiment des hommes qui les dominent ou encore des individus qui aiment de façon compulsive, un même problème se retrouve au coeur des difficultés amoureuses bien qu'il prenne des visages divers: la dépendance affective.

Nous devons à Stanton Peele d'avoir ouvert la voie à la réflexion sur la dépendance psychologique en général. S'intéressant aux toxicomanies (drogues et alcool), Peele contesta, dans les années 1960, le modèle bio-médical de l'alcoolisme qui considère ce dernier comme une maladie incurable et l'alcoolique comme une victime d'une substance qu'il ne peut contrôler. Dans cette perspective qui est aussi celle des Alcooliques Anonymes, la dépendance à l'alcool est physique, d'où la croyance en l'abstinence totale comme seule façon de combattre la substance et la maladie qui lui est associée. De cette conception de la dépendance, Peele dira qu'elle contribue à déresponsabiliser l'alcoolique dans la mesure où "(...) l'idée qui sous-tend cette théorie vise à traduire l'état d'impuissance dans lequel se trouvent les victimes de l'alcoolisme et à proposer une explication qui les libère de la responsabilité première pour la rejeter d'une certaine façon sur leur corps¹⁹." Peele propose alors de définir la toxicomanie non comme une dépendance physique mais comme une dépendance psychologique. Selon lui, ce ne sont pas les effets des drogues ou de l'alcool qui causent la toxicomanie mais la façon d'interpréter ces effets et d'y réagir. Et cette façon "(...) dépend de l'attitude de l'individu face à lui-même et à la vie, laquelle attitude est, à son tour, fonction des

¹⁹ S. Peele, *L'expérience de l'assuétude*, Faculté de l'éducation permanente, Université de Montréal, 1982, p. 25.

expériences de l'enfance, de la personnalité et du contexte social²⁰." De plus, tout peut être objet de dépendance (Peele utilise le concept d'"addiction"): le travail, la nourriture, l'engagement dans un groupe religieux et, pourquoi pas, les relations affectives. Quand y a-t-il "addiction"? Peele dégage quatre caractéristiques de l'assuétude: d'abord, elle est un continuum, nous sommes donc tous plus ou moins dépendants, à certaines périodes de nos vies plus qu'à d'autres. En second lieu, une assuétude détournerait un individu de tous ses autres centres d'intérêt. Troisième caractéristique: l'assuétude n'est jamais une expérience agréable et enfin, elle est l'incapacité de choisir de ne pas faire quelque chose.

L'influence de Peele (qui se réfère lui-même à Fromm) est indéniable au sein de cette littérature qui ausculte la dépendance affective (on y réfère d'ailleurs explicitement). Alors que certains la désignent comme une "maladie", d'autres comme une "drogue", tous s'accordent pour dire qu'il s'agit bel et bien de la dépendance affective. En quoi consiste-t-elle? Chez les hommes, c'est la peur de la dépendance qui opérera en prenant la forme de la domination, de la misogynie ou encore d'une intense panique à l'idée de l'intimité avec une femme. Contrairement aux hommes, les femmes s'abandonneront à la dépendance soit en se liant de façon compulsive à l'homme inaccessible, soit en rejetant ou encore en recherchant celui qui les soustraira aux difficultés inhérentes à la prise en charge de leur propre vie: l'homme pourvoyeur, protecteur ou encore le co-dépendant.

Ce qui nous intéresse d'un point de vue sociologique, c'est la mise en lumière par cette littérature d'une difficulté importante vécue par les hommes et les femmes des sociétés occidentales contemporaines. Cette difficulté concerne les modalités de la relation affective hommes/femmes, au coeur de

²⁰ *Ibid.*, p. 20.

laquelle se pose le problème de l'interdépendance des individus, traduit en termes psychologiques par les concepts de dépendance et d'attachement. En ce sens, ce qu'il est convenu d'appeler, sans mépris aucun, la psychologie populaire formule une question fondamentale dans le contexte social actuel: en l'absence d'une insertion sociale de l'individu (donc, de lieux de dépendance sains et nécessaires pour l'individu) et de repères sociaux significatifs pour lui (qui donnent sens à son insertion et donc à l'interdépendance des individus), les relations affectives sont-elles condamnées à être l'arène où se joue et se rejoue sans cesse le combat pour l'indépendance? Ou alors, serions-nous plutôt en train de redéfinir des espaces d'interdépendance, plus privés et plus intimes?

7.2.2 L'apprentissage de l'amour

Les habiletés au coeur de la mécanique amoureuse telle que décrite par les ouvrages de psychologie sont apprises très tôt dans la vie, c'est-à-dire à travers les premiers liens affectifs que l'enfant tisse avec sa famille ou ce qui en tient lieu. Bien que ces ouvrages abordent davantage la mécanique du comment être bien avec soi et son partenaire adulte, privilégiant le "ici et maintenant" à l'examen du passé, il se dégage néanmoins l'explication psychologique selon laquelle les façons d'aimer et de se comporter en amour sont apprises dans la petite enfance sous l'influence des figures parentales²¹. Ces influences peuvent provenir de la relation établie avec le parent du sexe opposé, de l'identification au parent du même sexe ou encore des substituts parentaux. Une deuxième source d'influence provient des amours de l'enfance et une troisième réside dans les mécanismes auto-projectifs tels la reconnaissance de sa propre image dans l'Autre, la reconnaissance en l'Autre de son

²¹ Roger Mucchielli définit la "figure" comme la "(...) manière dont les personnes ont été perçues ou imaginées dans l'exercice de leur rôle (...)", dans R. Mucchielli, *La psychologie de la vie conjugale*, Paris, Entreprise moderne d'édition, 1973, p. 26.

Moi-idéal, la perception chez l'Autre de capacités à combler ses propres besoins ou, inversement, la perception de besoins à combler chez l'Autre, etc.

En fait, quel que soit l'horizon théorique de ces ouvrages, une même mécanique est décrite, celle de l'apprentissage des relations affectives au cours de la prime enfance. Que l'on adhère ou non au courant psychanalytique (qui met l'accent sur les stades pré-oedipiens et oedipiens dans la constitution de l'identité et donc, de l'intersubjectivité), un certain consensus semble se dessiner autour du rejet de l'explication biologique, voire anatomique (telle la théorie du "réceptacle vide" d'Erikson et de Deutsch) de cet apprentissage. Tant les chercheurs que les cliniciens contemporains adoptent le point de vue selon lequel l'individu est culturellement déterminé. Ainsi, les attitudes et comportements adoptés par les individus dans leurs relations amoureuses seraient tributaires des modèles parentaux transmis dans la famille et de la valeur sociale accordée aux rôles féminins et masculins de même qu'au couple.

Ceci dit, lorsqu'il est question des pathologies amoureuses, cette explication générale doit être nuancée. Ainsi apparaissent des différences importantes concernant les façons dont les hommes et les femmes apprennent à aimer. Voies distinctes qui produiront des pathologies différentes. La dysfonction principale des femmes évoquée dans ces ouvrages est la dépendance affective²² à laquelle sont associés les problèmes d'estime de soi qui, à leur tour, font que des femmes acceptent des relations non satisfaisantes pour elles, se retrouvant avec des hommes ou violents, ou méprisants, ou dominateurs, ou fuyants ou encore misogynes. L'attitude de victime adoptée

²² "Une dépendance réciproque constitue une partie [...] de tout échange humain normal; mais être trop dépendante et, plus particulièrement, être exagérément dépendante d'une seule personne de sexe masculin est tout autre chose. La dépendance désespérée est ce sentiment de "vide-sans-un-homme (...)", extrait de P. Russianoff, *Pourquoi certaines femmes ne peuvent s'imaginer vivre sans un homme*, Montréal, Transmonde, 1988, p. 21.

par ces femmes serait liée à une faible estime de soi et acquise à la fois par l'identification au modèle parental (père tyrannique/mère passive) et par l'influence de la culture dans laquelle nous baignons (médias, pressions de l'entourage à l'adolescence, valeur sociale accordée au couple, etc.).

Quant aux hommes, leur principale dysfonction serait la fuite devant l'intimité, symptôme de leur peur de la dépendance. Qu'il s'agisse de la violence, du mépris, de la domination, de la dérobade ou de la misogynie, ils ont tous une même peur de l'intimité avec une femme qui s'exprime soit par le retrait (silence, fuite) ou par l'agressivité (abus de pouvoir principalement), c'est-à-dire dans des cadres pré-formés par la culture ambiante. Encore une fois, les expériences vécues dans l'enfance sont déterminantes. L'identification à un modèle parental joue également un rôle important. Par exemple, un modèle où le père est plutôt passif, laissant ainsi toute la place à une mère qui devient le centre de l'univers pour l'enfant, pourrait engendrer chez l'enfant mâle une peur de l'envahissement par les femmes lorsque des situations d'intimité se présentent. En clair, bien que les hommes ne développent pas les mêmes comportements, attitudes et symptômes que les femmes, ils demeurent cependant aux prises avec la même difficulté relationnelle qui peut se résumer ainsi: comment vivre la dépendance affective que supposent les relations amoureuses?

7.3 Les acteurs: des individus engagés dans une relation d'équipe

La représentation psychologique de l'amour s'articule autour de deux types d'acteurs mis en scène par la relation conjugale. D'abord, la relation amoureuse implique l'individu et ce terme prend ici un sens bien précis que nous tenterons de dégager. De plus, les amoureux sont conçus comme des partenaires dans une relation d'équipe à établir et à maintenir. Cette relation

est d'ailleurs conçue comme une entité quasi extérieure aux individus. Les ouvrages analysés s'adressent très souvent à la femme d'abord, au couple secondairement, en examinant la relation conjugale qui devient ici un acteur à part entière. Mais ce sont avant tout des individus qui composent le couple et il se dégage de cette représentation de l'amour une conception bien précise de l'individu.

7.3.1 L'Individu comme être de raison

On pourrait dire que toute relation conjugale hétérosexuelle engage un homme et une femme réunis avant tout pour satisfaire des besoins. Ainsi, les individus qui habitent la relation conjugale auraient les capacités de la modeler au gré de leurs besoins. En ce sens, on suppose l'individu potentiellement maître de son devenir affectif. A titre symptomatique, la poussée sans précédent de cette tendance rationaliste dans le domaine de la psychologie (partagée à la fois par le cognitivisme, le behaviorisme et une certaine psychologie humaniste) surtout véhiculée par les ouvrages de psychologie populaire nord-américains, qui soutient que la pensée précède l'émotion et que la maîtrise de l'existence (!) passe par la maîtrise de l'émotion par la pensée. Les auteures d'un ouvrage vendu à 2 millions et demi d'exemplaires à travers le monde écrivent que "(...) c'est en cernant et en identifiant ces pensées que vous pourrez ultérieurement modifier votre comportement et vos réactions²³." L'auteure de Ces femmes qui aiment trop (également vendu à des millions d'exemplaires) suggère ceci aux femmes qui aiment trop: "Deux fois par jour, et pendant trois minutes chaque fois, regardez-vous dans un miroir et dites à haute voix: votre nom, je t'aime et je t'accepte telle que tu es (...)"²⁴ de façon

²³ S. Forward et J. Torres, *op.cit.*, p. 193.

²⁴ R. Norwood, *op.cit.*, p. 301.

à remplacer les réflexions négatives par des affirmations positives. Une série d'autres affirmations complètent cet exercice d'auto-suggestion.

Les experts chercheurs et cliniciens du comportement humain et de la relation d'aide proclament donc le primat de la raison sur la vie affective, s'associant ainsi à l'entreprise moderne de rationalisation du monde. Pour ce faire, il faut se représenter un individu en maîtrise de sa vie pulsionnelle, un individu qui contrôle l'irrationnel. Cette conception de l'individu correspond à ce que L. Dumont ou M. Gauchet considèrent comme l'un des piliers idéologiques de la modernité: l'individualisme. "Idéologie [...] dans la mesure où il y a occultation de la dépendance réelle des individus envers la collectivité en laquelle ils s'insèrent, aveuglement sur la nature véritable des processus économiques au travers desquels on construit cet être hypothétique mais essentiellement valorisé qu'est l'individu autonome, existant par lui-même et ayant sa propre fin²⁵." Seul Fromm évite ce piège puisque son Art d'aimer cherche précisément à révéler non seulement les liens que tissent les amoureux entre eux mais aussi et surtout ceux que l'amour entretient avec la société contemporaine, caractérisée par sa subordination à la logique économique. De plus, Fromm ne se situe jamais à un niveau instrumental comme le font la plupart des ouvrages analysés qui, eux, rivent l'individu à lui-même (à son histoire personnelle, ses besoins, ses émotions, ses pensées). Par une espèce de "retour du refoulé", cette figure de l'amour conjugal s'inscrit de plain-pied et de façon non critique dans le cadre d'un ordre économique, celui du marché, dans la mesure où les amoureux deviennent ici des partenaires engagés dans une relation d'équipe.

²⁵ M. Gauchet, "De l'avènement de l'individu à la découverte de la société", *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 34^e année, no.3, mai-juin 1979, p. 452.

7.3.2 Une relation d'équipe

Bien que le mot "partenariat" ne soit pas systématiquement employé, l'idée elle, n'en est pas moins véhiculée dans cette littérature. Ceci nous est révélé notamment par la technique largement préconisée du contrat. En effet, parmi les techniques suggérées visant soit à améliorer ou à changer la relation amoureuse, l'une d'entre elles consiste à préciser, oralement ou par écrit, les attentes mutuelles de chacun des partenaires. Ces attentes peuvent concerner le type de relation voulue, l'éducation des enfants, l'argent, le nom de la femme ou des enfants, la nécessité ou non de dire toute la vérité, etc.

Les partenaires sont des êtres co-responsables de l'entreprise²⁶ conjugale. Wanderer et Fabian²⁷ présentent des techniques visant à augmenter les chances de rendre la relation heureuse et durable. Pour ce faire, ils suggèrent aux partenaires des règles de base à respecter pour que la vie à deux soit ou devienne une véritable relation de "copilotage". Toujours dans cette perspective qui présente le couple comme une relation d'équipe, nombre de ces ouvrages prônent des techniques visant à préciser les objectifs personnels ou communs que les partenaires poursuivent au sein de leur relation amoureuse. Lorsque la relation ne correspond plus ou pas aux objectifs d'un des partenaires, il lui appartient soit de modifier ses objectifs, soit de changer de partenaire.

Une telle représentation des rapports conjugaux met l'accent sur le couple comme marché. Dans cet échange, l'individu "investit" affectivement et doit tirer le maximum de profit de cet investissement. Pour maximiser cet investissement, une foule de conseils techniques provenant de conseillers

²⁶ "Objectifs", "compétence", "entreprise" sont les mots employés par J.-M. Duval, dans *Vivre à deux: plaisir ou cauchemar?*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1984.

²⁷ Z. Wanderer et E. Fabian, *op.cit.*

matrimoniaux, psychologues et travailleurs sociaux sont proposés pour préserver l'autonomie et la liberté des individus, conditions à l'échange équitable qui devient presque comptable. Par exemple, les techniques des thérapies rationnelles suggèrent de faire deux colonnes: d'un côté ce qui est positif et de l'autre, ce qui est négatif... manière de faire un bilan comptable en deux colonnes: les revenus et les dépenses, les entrées et les sorties, les gains et les pertes. Cette façon de penser le couple devient la norme explicite, préconisée comme étant *la* bonne façon d'envisager les relations affectives.

Le corollaire de cette conception du couple comme marché est la notion d'équité dans l'échange amoureux. "Je donne autant que tu me donnes" ou encore "Je donne à condition que tu me donnes". Voilà une conception de l'amour bien conforme à la nature de la société capitaliste dans la mesure où le facteur déterminant entre tous est l'échange sur le marché. Biens, services, ou sentiments, "(...) chacun échange ce qu'il a contre ce qu'il souhaite acquérir (...)">²⁸". Cette éthique de l'équité, qui non seulement prévaut dans la société capitaliste mais constitue la contribution éthique particulière de cette société, est confondue avec ce que Fromm appelle l'éthique du Commandement suprême qui dicte d'aimer son prochain comme soi-même. A ce sujet, Fromm nous éclaire encore:

(...) il est clair que la conception judéo-chrétienne de l'amour fraternel diffère entièrement de l'éthique de l'équité. Aimer son prochain, c'est se sentir responsable de lui et ne faire qu'un avec lui. Par contre, faire preuve d'équité, c'est *ne pas* se sentir responsable ni un, mais distant et séparé; c'est respecter les droits de son prochain, mais sans nécessairement l'aimer. Ce n'est pas par hasard que le Commandement suprême est devenu aujourd'hui la maxime religieuse la plus populaire: parce qu'il peut être

²⁸ E. Fromm, *op.cit.*, p. 150.

interprété en termes d'une éthique de l'équité, il est la seule maxime religieuse que chacun comprend et accepte de pratiquer. Mais la pratique de l'amour exige que, dès le départ, nous reconnaissons la différence entre l'équité et l'amour²⁹.

Une des idées fondamentales véhiculée par la psychologie populaire est celle selon laquelle les partenaires ne font pas un et que, par conséquent, chacun est responsable de soi. Une des étapes pour "guérir" Ces femmes qui aiment trop consiste à devenir égoïste. L'auteure précise ce que cela recouvre: "Vous estimez que vos désirs et vos besoins sont très importants et que c'est à vous qu'il revient de les combler. Par la même occasion, vous laissez aux autres le soin de satisfaire leurs propres désirs et besoins (...) ³⁰" ou encore "Bien qu'en devenant égoïste (ce qui signifie aussi devenir honnête) vous vous avérerez une meilleure partenaire, cela ne doit pas constituer l'essentiel de votre objectif. Votre but ultime doit être la réalisation de votre moi le plus élevé³¹." Le discours de la psychologie populaire est organisé de façon à rendre équivalentes les notions de responsabilité et d'équité. Alors que Norwood veut aider les femmes qui aiment trop (dépendantes/contrôlantes) à renoncer à porter seules la responsabilité de la vie conjugale, les voies suggérées pour y parvenir confondent responsabilité et équité au sens précisé par Fromm.

Ceci dit, est-il nécessaire d'ajouter que l'analyse soutenue au sujet de l'acteur-couple comme relation d'équipe ne cherche nullement à discréditer les ouvrages de psychologie populaire. S'adressant à un large public, ils comblent un vide laissé par les institutions traditionnelles de contrôle social que les médias en général sont venus relayer. Il importe de distinguer d'une part

²⁹ *Ibid.*

³⁰ R. Norwood, *op.cit.*, p. 271.

³¹ *Ibid.*, pp. 271-272.

l'analyse critique d'un discours et du sens qu'il porte sans même s'en rendre compte parfois, et d'autre part le travail accompli par les porteurs de ce discours ou encore la recherche légitime d'un mieux-vivre chez les consommateurs de ce type de littérature. Nous n'aurions pas atteint entièrement notre but si de telles confusions avaient pu subsister.

7.4 L'idéal amoureux: une relation psychologiquement saine

L'examen psychologique de la relation amoureuse pose la distinction entre deux catégories de relations: celles qui sont saines et celles qui sont malsaines. Après le bien et le mal, le normal et le pathologique, voilà que la psychologie énonce les critères normatifs visant à départager la santé et la maladie psychologique. D'ailleurs, les ouvrages se divisent de la même façon: les uns examinent la relation conjugale saine, c'est-à-dire celle qui devrait être, l'idéale, alors que les autres, ceux dont les succès populaires ont été les plus foudroyants, dissèquent la relation de couple malsaine, c'est-à-dire celle marquée du sceau de la dépendance affective.

D'un point de vue sociologique, la relation "saine" représente l'idéal moderne et post-moderne (égalité, liberté, transparence, etc.) incarné dans le couple alors que la relation malsaine, également dite "pathologique" ou "névrotique", ne l'a pas encore réalisé. Elle prend tour à tour la forme de la fusion ou de l'union symbiotique, de l'amour idolâtre, de l'amour sentimental, de l'attachement à une figure parentale, de l'amour compulsif ou encore de l'obsession amoureuse. Autant de visages de cette "maladie" ou "pathologie" contemporaine: la dépendance amoureuse. Voici donc les caractéristiques les plus courantes qui se dégagent de l'analyse de la littérature dépouillée. Elles ont été retenues à la fois en fonction de leur simple présence ainsi que de leur force à donner sens à la distinction entre les deux catégories de relations. L'ordre de présentation de ces catégories est purement fortuit.

CARACTÉRISTIQUES DE LA RELATION AMOUREUSE

<u>SAINÉ</u>	<u>MALSAINE</u>
égalité entre partenaires relation caractérisée par l'échange équitable	inégalité entre partenaires relation souvent dominée par un des partenaires
autonomie des partenaires	dépendance des partenaires
identité fortement assumée par chacun des partenaires	identité peu développée et donc peu assumée
amitié précède l'amour	la passion est l'amour
l'amour fait vivre de la sécurité	l'amour fait vivre de l'insécurité
relation de confiance (la jalousie n'a pas sa place)	relation marquée par la méfiance et/ou le contrôle
franchise / transparence / authenticité	mensonge / dissimulation / fausseté
communication ouverte	absence de communication ou dé- fauts de celle-ci
intimité partagée	peur / fuite devant l'intimité
objectifs communs prédominants	objectifs personnels prédominants
co-responsabilité à l'égard de la relation	responsabilité assumée par un seul des partenaires

La colonne de gauche de ce tableau met en lumière un idéal moral identifié par Taylor³², celui de l'authenticité. Définissant l'idéal moral comme "(...) une image de ce que serait une existence meilleure ou plus élevée, où "meilleure" ou "plus élevée" ne se définissent pas en fonction de nos désirs ou de nos besoins, mais par rapport à un idéal auquel nous devrions aspirer

³² C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Canada, Bellarmin, 1992.

(...) ³³, Taylor précise que les idées d'accomplissement de soi constituent l'idéal contemporain. Comment alors ne pas soulever le parallèle avec ce qui nous occupe ici. En effet, tout se passe comme si les experts psycho-médicaux (comme représentants légitimes de la Science et de la Raison instrumentale) traçaient, depuis la révolution sexuelle, les contours d'un nouvel idéal moral en matière d'affectivité qui dicte aux gens de travailler à la réussite de leur vie amoureuse (et de toute la vie affective d'ailleurs: relations parents/enfants, amoureuses, amicales). Ceci est nouveau par rapport à la modernité qui commandait, par le biais de l'Église, de réussir son mariage et non sa vie amoureuse. Et s'il s'agit d'un idéal moral c'est parce que "(...) bien des gens se sentent aujourd'hui appelés à le faire [ici: réussir leur vie amoureuse alors que Taylor utilise un autre exemple], qu'ils pensent qu'ils doivent le faire et qu'ils rateront ou ne réussiront pas leur vie s'ils ne le font pas ³⁴."

D'autre part, au coeur de cette opposition sain/malsain, nous pouvons inférer des textes analysés l'opposition entre les relations douloureuses et celles qui ne le sont pas. Autrement dit, qu'on étudie les relations saines ou malsaines, cette représentation de l'amour cherche à évincer la souffrance, la douleur, l'amour qui dévore, bref, l'ultime obstacle intérieur. L'auteure de Ces femmes qui aiment trop écrit que "Trop aimer, c'est mesurer la profondeur de votre amour à l'intensité de votre douleur ³⁵." Il faut donc se guérir de la souffrance amoureuse. En ce sens, la passion moderne est bel et bien enterrée. A la fois au plan des représentations, il est clair, mais également au niveau des pratiques concrètes dans la mesure où l'individu aux prises avec un amour passionné (ce qui implique la douleur) le vit comme un problème, donc comme un état non souhaitable, un état à changer. N'est-ce pas un signe de la force de

³³ *Ibid.*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*, p. 29.

³⁵ R. Norwood, *op.cit.*, p. 17.

l'idéal moral d'authenticité qui, comme tout idéal, ne peut jamais être atteint? Chacun des ouvrages de psychologie populaire nous rappelle que les individus et les relations qu'ils nouent ne peuvent jamais être complètement sains, complètement affranchis de la dépendance, de la jalousie, de l'insécurité, de l'inégalité mais que nous avons tous le devoir de travailler à nous défaire de ces tares, à poursuivre l'idéal par définition inaccessible de l'amour sain.

Cependant, comme le notait Martin Gross au sujet de la société contemporaine qu'il surnomme la "psychosociété", "(...) le piège sémantique consiste à vouloir assimiler bonheur à normalité; en l'acceptant, nous avons résilié notre droit à être tout simplement des gens qui, pour autant qu'ils aient à souffrir de la vie, n'en sont pas moins des gens normaux³⁶." Voulant conjurer la souffrance, la "psychosociété" la relègue du côté de la "maladie" psychologique. D'ailleurs, la dépendance serait, selon la psychologie populaire, la maladie contemporaine. Génératrice des maux évoqués dans le tableau ci-haut, les difficultés à s'en défaire ont donné naissance à tout un mouvement associatif au sein duquel comptent les groupes d'entraide "anonymes" qui visent précisément à affranchir leurs membres d'une dépendance ou d'une autre (manger, boire, se droguer, aimer, travailler, parier) sont autant de dépendances qui peuvent poser problème aujourd'hui) par le biais de l'entraide sur la base des réseaux secondaires, forme contemporaine du don.

La question à laquelle la figure de l'amour telle que dessinée par la psychologie moderne nous incite à réfléchir est la suivante: peut-on soutenir un tel idéal de l'amour (sain, c'est-à-dire authentique, impliquant des individus affranchis de leurs dépendances malsaines) sans risquer de l'aseptiser? L'amour ne suppose-t-il pas une certaine contamination, au sens métaphorique et au sens propre comme le révèle la maladie d'amour post-moderne: le SIDA?

³⁶ M. Gross, *Les psychocrates*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 15.

L'amour n'est-il pas enchevêtrement du "sain" et du "malsain", du plaisir et de la douleur, de la raison et de l'irrationnel, du désir et de la haine? Or, voilà que le discours psycho-médical remplace le désir par la satisfaction, notion hautement rationnelle, mesurable à souhait et plus facilement repérable, contrôlable que le désir. En ce sens, la psychologie moderne contribue à l'entreprise post-moderne visant à mater le désir.

7.5 Le besoin amoureux: en résumé

Tableau 4
Le besoin amoureux:
les dimensions de la figure psychologique

DIMENSIONS A L'ÉTUDE	LE DISCOURS PSYCHOLOGIQUE SUR L'AMOUR CONJUGAL
OBJET	La satisfaction des besoins affectifs
MÉCANIQUE	L'acquisition des habiletés amoureuses
ACTEURS	Deux individus engagés dans une relation d'équipe
IDÉAL	Une relation conjugale psychologique- ment saine

Dans une société où les repères religieux et politiques s'effritent rapidement, de nouvelles formes d'être-ensemble se dessinent. Le discours d'une psychologie populaire, véhiculé non seulement par les livres à grands succès mais par l'ensemble des médias (talk show, revues, émissions radiophoniques et télévisées), traverse le flot des thérapies, individuelles ou de groupes, centrées sur l'esprit et/ou le corps. Cette nouvelle sensibilité thérapeutique, évoquée par Lipovetsky, Lasch et Sennett, permet d'une part à l'individu de s'authentifier comme acteur social et d'autre part à la société de vivre sans dieux, la quête et la révélation intime de soi étant les nouvelles déités. Le rapport à soi et à l'autre étant redéfini, le rapport amoureux prend forcément un autre visage.

Lorsqu'elle aborde l'amour conjugal, la psychologie populaire le pense comme l'un des besoins fondamentaux de l'individu. La relation conjugale et les conjoints la composant doivent donc être au service de la satisfaction du besoin d'amour.

Les individus étant plus ou moins aptes à satisfaire leurs besoins, l'essentiel consiste à développer les habiletés nécessaires pour être en mesure de vivre une relation amoureuse saine, c'est-à-dire essentiellement dénuée des eaux troubles de la dépendance. Les comment-être et comment-faire amoureux sont principalement examinés par le biais des habiletés individuelles et interpersonnelles requises pour vivre une relation conjugale. L'examen de la mécanique amoureuse passe également par celui de l'apprentissage des relations affectives au cours de la petite enfance, privilégiant le point de vue culturel et rejetant l'explication biologique.

Les conjoints de la relation conjugale sont représentés comme des individus devant développer le champ de leur conscience et de leur raison grâce auxquelles les relations amoureuses pourront être satisfaisantes. La pensée

précède l'émotion et la réalisation satisfaisante de la vie amoureuse passe par la maîtrise de l'émotion par la pensée. Quant à la relation conjugale, elle est conçue comme une relation d'équipe, nécessitant le partage des règles, des objectifs et des responsabilités servant à maximiser le fonctionnement de l'équipe.

L'idéal privilégié par cette figure contemporaine de l'amour conjugal est la relation psychologiquement saine, la santé psychologique étant définie par l'adhésion à l'idéal d'authenticité qui présuppose une forte identité, garante d'une autonomie pleinement réalisée. Aussi, l'envers de cet idéal est-il la dépendance affective, maladie contemporaine à conjurer. Une dernière figure de l'amour complètera l'examen de cette dépendance, envisagée cette fois sous l'angle des processus biochimiques qui la suscitent et l'entretiennent.

Chapitre 8

L'énergie amoureuse

Depuis la Renaissance, la médecine a abandonné l'étude des humeurs (support métaphorique à la circulation des passions) au profit de celle des fibres nerveuses, puis du cerveau, tous deux supports organiques des émotions. "L'homme humoral cède la place à l'homme neuronal" écrit Vincent dans La biologie des passions¹.

Freud, formé aux sciences de la nature, concevait l'amour comme l'expression psychique d'une pulsion, celle-ci relevant de la vie biologique ou organique. La pulsion est cette tension physique du corps humain produite par la sécrétion des hormones, particulièrement celles provenant des glandes sexuelles. Alors que l'instinct est inné, synonyme de programmation, la pulsion serait maintenue par la stimulation constante des hormones sexuelles. Freud ajoute que la pulsion a une origine, l'excitation biochimique, qu'elle a aussi un but, la satisfaction sexuelle et un objet, soit la personne ou la chose extérieure auprès de laquelle l'individu trouve satisfaction².

Bien que plusieurs psychanalystes lui aient depuis reproché son physiologisme ainsi que la réduction de l'état amoureux à la pulsion sexuelle³, il n'en

¹ J.-D. Vincent, *La biologie des passions*, Paris, Odile Jacob, 1986, p. 33.

² Voir à ce sujet la présentation limpide des grandes lignes de la théorie freudienne et de la théorie de la libido en particulier dans J.H. Van Den Berg, *Les grands courants de la psychanalyse*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé Editeurs, 1980, chap.IX.

³ Notamment E. Fromm, *L'art d'aimer*, Paris, ÉPI, 1968.

demeure pas moins que la théorie freudienne de la libido (car Freud a fort peu parlé d'amour) a largement contribué à l'élaboration d'une représentation de l'amour comme expression psychique d'un état physiologique.

Peu à peu, la biologie prendra donc le relais de l'anatomie et de la physiologie qui étudiaient depuis longtemps les tempéraments, les humeurs, les passions⁴. Neurologues, neurobiologistes, biologistes, biochimistes, psychologues et médecins constituent cette nouvelle génération d'explorateurs du système nerveux, lequel est représenté d'abord et avant tout comme lieu d'échange de signaux chimiques codés, par le biais de médiateurs, où neurones, glandes et hormones jouent un rôle essentiel. Un vaste champ de recherche se penche sur la biologie des émotions, l'anxiété particulièrement (incluant les états d'angoisse et la panique). Les ouvrages portant sur la biologie spécifique de l'amour sont rarissimes bien que porteurs d'une représentation courante de l'état amoureux. Au total, quatre ouvrages importants⁵ et quelques sources secondaires⁶.

• Hippocrate: 460-377 av. J.-C et Galien: 130-201 ap. J.-C.

⁵ J.-D. Vincent, *op.cit.*.

E. Jacobson, *Biologie des émotions*, Paris, ESF, 1974.

M. R. Liebowitz, *La chimie de l'amour*, Montréal, Editions de l'Homme, 1984.

A. Lowen, *Le coeur passionné: symbolique et physiologie de l'amour*, France, Sand, 1988.

⁶ M. Sicard, *Le cerveau dans tous ses états*, Paris, Presses du CNRS, 1991.

M. Zuckerman, "Sensation Seeking and its Biological Correlates", *Psychological Bulletin*, vol.88, No.1, 1980, pp. 187-214.

8.1 L'objet: les échanges biochimiques

L'"état amoureux", les "passions", le "désir", les "comportements amoureux" ou tout simplement l'"amour", tels sont les mots utilisés pour évoquer une émotion qui est définie comme un ensemble complexe de processus biologiques. Au fondement de cette représentation de l'amour, on retrouve un organisme biologique, support et lieu d'action de ces échanges biochimiques. Organisme qui définit d'ailleurs l'"Homme", comme en témoigne cette définition de Jacobson, ex-professeur de physiologie à l'Université de Chicago et auteur de la Biologie des émotions:

(...) [l'homme est un] organisme auto-agissant et s'auto-modifiant. Cet organisme est créé par la nature. Il peut se reproduire grâce aux gènes et chromosomes, l'ADN et l'ARN, avec des millions de processus enzymatiques et chimiques, physiques et électriques se déroulant d'une façon ordonnée⁷.

L'être humain étant défini par son identité biologique, l'émotion sera elle aussi définie par ses constituants biologiques, soit comme "(...) une réponse neuro-végétative et endocrine, plus ou moins équilibrée, de l'ensemble du système nerveux à un événement vrai ou imaginé, interne ou externe⁸." Celui que l'on considère comme le père de la bioénergie, l'américain Alexander Lowen, renchérit en définissant l'amour comme une sensation, c'est-à-dire comme un processus physiologique qui a des répercussions sur le corps. "Aimer signifie se sentir lié, et pas seulement de manière abstraite, comme

⁷ E. Jacobson, *op.cit.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

quand on parle de l'amour de son prochain, mais de manière tangible, à travers la proximité physique et le contact⁹."

Cette représentation de l'amour repose sur une conception du corps animal et humain comme organisme où s'échangent et circulent des composantes biochimiques et neurophysiologiques: hormones sexuelles, dites aussi "hormones amoureuses", sécrétions hormonales, système nerveux central (neurones), glandes génitales et musculature. L'amour loge à l'enseigne du corps biologique (ce n'est pas un pléonasme dans la mesure où on pourrait aussi évoquer le corps symbolique, lieu d'échange de signes et de symboles), soit, mais où précisément? Les travaux analysés répondent de deux façons à cette question.

Une première réponse attribue un caractère déterminant au cerveau comme en fait foi l'affirmation du psychiatre et biologiste Michael Liebowitz selon laquelle: "Bien que les choses qui nous procurent du plaisir ou nous rendent anxieux diffèrent pour chacun de nous, en dernière instance, nos sentiments dépendent du fonctionnement de nos centres et circuits cérébraux de plaisir et d'anxiété¹⁰." Le biologiste Jean-Didier Vincent se situe dans la même trajectoire lorsqu'il répond, à l'accusation d'impérialisme attribuée à la biologie, que " Le cerveau est partout. Comment voulez-vous qu'il ne soit pas taxé d'impérialisme? [...] la biologie est aussi présente dans les sciences sociales, dans les actions entre les individus, voire dans la politique, puisque là aussi, ce sont des cerveaux qui interagissent¹¹."

⁹ A. Lowen, *op.cit.*, p. 26.

¹⁰ M.R. Liebowitz, *op.cit.*, p. 241.

¹¹ M. Sicard, *op.cit.*, p. 202.

Une seconde réponse refuse l'hypothèse d'un contrôle neurologique et propose une action simultanée du cerveau et de la réponse physiologique. Tenant de cette deuxième voie, Jacobson examine de nombreuses recherches sur l'émotion qui posent la question de sa localisation et constate que certaines insistent tantôt sur le rôle de l'hypothalamus, tantôt du néocortex ou encore du système limbique. Bref, le lieu de l'émotion est le cerveau et ce dernier agit comme système de contrôle. Jacobson, de son côté, ne nie pas le rôle du cerveau mais la fonction traditionnelle de contrôle qu'on lui attribue. Selon lui, le cerveau assurerait les diverses connexions entre les composantes neurobiologiques, il accompagnerait la réponse physiologique mais ne la précéderait pas. Dans cette perspective, Jacobson conçoit les émotions et les sentiments comme des attitudes qui "(...) sont elles-mêmes [...] des patterns neuro-musculaires déterminés et repérables (...)">¹²".

En fait, les divergences quant à la question de la localisation des émotions sont ici secondaires par rapport au consensus qui se dégage chez les artisans de cette configuration de l'amour contemporain: l'amour (son apprentissage, son développement et ses maux) est tributaire des processus neuro-physiologiques et c'est précisément la description minutieuse de la mécanique biologique des émotions qui est l'objet de ces ouvrages.

8.2 La mécanique amoureuse: le jeu des composantes biologiques dans l'état amoureux

Au coeur de la description biologique des passions ou des émotions, on retrouve le système nerveux dont le rôle est central dans le développement de ces dernières. Recourant au concept d'état central fluctuant, Vincent évoque le rôle du milieu biologique intérieur, dont l'état amoureux ne représenterait

¹² E. Jacobson, *op.cit.*, p. 10.

qu'une des formes particulières. "L'état central - représentation du monde - est une projection fusionnée de trois dimensions: corporelle, extracorporelle et temporelle¹³." Les données physico-chimiques définissent la dimension corporelle, l'espace sensoriel reçu par les organes des sens et l'espace du mouvement perçu par des récepteurs spécialisés définissent la dimension extracorporelle et la dimension temporelle est occupée par le déterminisme génétique et la contingence historique. Or, il apparaît que ces trois dimensions de l'état central sont mises en jeu dans l'état amoureux.

Pour comprendre comment l'amour agit au sein de l'organisme, il nous faut matérialiser l'état central en faisant appel au "cerveau flou", "(...) somme des humeurs, hormones et médiateurs à l'oeuvre dans le système nerveux¹⁴", dont l'élément central dans la genèse du désir est la dopamine, substance fabriquée par le cerveau, plus précisément par une poignée de cellules entassées dans le mésencéphale. En clair, le désir est le résultat du jeu des hormones dans le cerveau, tant chez la guenon que chez la femme, chez les rats ou les hommes. Chez la femme, le désir reposerait sur l'action de ses hormones mâles (testostérone et androsténédione) alors qu'il repose chez le mâle, dans sa mémoire, par l'action de la testostérone. Comme d'autres avant lui, le biologiste endosse l'hypothèse de la primauté du cerveau dans la mise en oeuvre du désir. Toutefois, Vincent évoque tantôt le désir, tantôt l'état amoureux, mais décrit en fait le comportement sexuel des animaux, des rats en particulier. La confusion est d'autant plus grande que l'auteur glisse continuellement du rat à l'homme et de la rate à la femme tout en précisant à plusieurs reprises qu'il s'agit là de l'écueil à éviter! Une autre confusion consiste à attribuer aux rats des "désirs", des "comportements désirants", des "comportements amoureux", bref des comportements qui relèvent de l'expérience

¹³ J.-D. Vincent, *op.cit.*, p. 173.

¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

proprement subjective, tout en se défendant pourtant de le faire. L'ensemble de ces confusions sont clairement exprimées dans le passage suivant où il rend compte de la mécanique de l'état central dans l'état amoureux:

Etre amoureux exige la présence - réelle ou imaginée - de l'autre en tant qu'objet de désir au sein de l'espace extracorporel. Le paradoxe de l'amour est que cet objet est lui-même constitué d'un état central, autrement dit que l'espace extracorporel de l'un est occupé par l'espace corporel de l'autre. L'autre n'est pas indifférent. L'amour exige une réciprocité et le désir de l'un est fonction du désir de l'autre. Un chien et une chienne appartenant à un même maître cohabitent dans un respect poli tout au long de l'année; à de brèves périodes dites de chaleur ou d'oestrus, un changement d'état chez la femelle transforme l'indifférent en amant. L'état central de la femelle a induit l'état amoureux du mâle - "ce que j'aime, c'est ton amour..."¹⁵.

L'animal ne pouvant dire "je", comment lui attribuer la capacité de reconnaître l'Autre comme sujet désirant, de désirer, de vouloir rendre bref, de dire "je t'aime"? Le moins que l'on puisse dire, c'est que les tentatives de Vincent pour faire coïncider le "désir" du chien ou du rat et celui de l'être humain éveillent les soupçons! Ceci n'invalidé toutefois nullement l'hypothèse de l'action déterminante du cerveau dans la genèse du désir. Il s'agit d'ailleurs de l'hypothèse qui semble créer le plus large consensus au sein des chercheurs intéressés par la question de la localisation physiologique de l'émotion.

A ce sujet, Jacobson rapporte une série de recherches effectuées depuis Freud et plus particulièrement depuis la fin des années 1920 qui, toutes, vont dans les sens d'une localisation cérébrale de l'émotion. Il répertorie également

¹⁵ *Ibid.*, pp. 286-287.

une série de travaux récents qui démontrent que l'activité du cerveau est certes nécessaire pour l'activité mentale en général, mais non suffisante. Il semblerait que le rôle de la musculature striée ait été négligé et que cette dernière représente la part "volontaire" dans l'émotion. Jacobson écrit qu'"(...) on ne doit plus considérer l'émotion comme quelque chose qui a lieu exclusivement ou surtout *dans le cerveau* [Jacobson souligne] ou dans ce qu'on appelle *l'esprit*, puisqu'elle entraîne une participation active de tous les systèmes de l'organisme¹⁶." Cette hypothèse vient remanier considérablement celle soutenue par les travaux antérieurs dans la mesure où le cerveau, alors considéré comme le "central" d'un système téléphonique précédant l'action des muscles, agirait en même temps que les processus périphériques. Chaque émotion est ainsi considérée comme une partie intégrante d'un effort ou d'une série d'efforts (de la musculature). Si on peut difficilement contrôler l'action du cerveau, on peut partiellement contrôler l'émotion en agissant sur la partie neuromusculaire spécifiquement engagée par l'émotion et ce, par une méthode de relaxation qui fait l'objet de l'avant dernier chapitre de La biologie des émotions qui porte d'ailleurs comme sous-titre Les bases théoriques de la relaxation. A cet égard, des recherches indiqueraient qu'il est possible de diminuer les états émotionnels par la décontraction neuro-musculaire.

Le père de la bioénergie, le psychiatre américain Alexander Lowen, fortement redevable à Reich, s'inscrit dans la foulée des travaux de Jacobson. Lowen définit l'amour comme une sensation, c'est-à-dire comme un processus physiologique qui a des répercussions sur le corps. Celui-ci sera donc l'objet de la thérapie bioénergétique, centrée essentiellement sur les blocages émotionnels tels qu'inscrits dans le corps (mouvement, posture, respiration). Lowen et les bioénergéticiens postulent qu'en agissant directement sur le corps, le thérapeute et son "client" peuvent parvenir à libérer les émotions

¹⁶ E. Jacobson, *op.cit.*, p. 122.

refoulées et ainsi contribuer à sa "croissance personnelle". Au sujet de l'amour précisément, Lowen soutient que le coeur est la demeure et la source d'Eros et le sang, son messager. "Mais on n'associe pas seulement le coeur au sentiment, écrit Lowen, c'est aussi, d'après notre langage, l'organe de la sensibilité¹⁷." Aussi, les problèmes d'amour seraient à l'origine des maladies cardiaques, non pas au sens métaphorique ou symbolique mais au sens propre. Les problèmes cardiaques sont des problèmes de coeur et Lowen tente de démontrer que les problèmes d'amour sont également des problèmes qui ont un lien direct avec le coeur comme organe biologique. Les sensations agréables provoqueraient l'affluence du sang vers la surface du corps alors que les sensations désagréables feraient refluer le sang de la surface du corps vers son centre, ce qui provoquerait une sensation de douleur et de désespoir causée par la surcharge imposée au coeur par ce mouvement de reflux. En clair, l'amour est une sensation qui provient du muscle cardiaque, lui-même relié à la fois aux vaisseaux sanguins et à la musculature. Le refoulement de la culpabilité, de la colère, d'un désir, de l'amour ou de toute autre émotion va nécessairement se loger dans une des parties du corps ce qui permet à Lowen de soutenir qu'il peut évaluer l'état psychologique d'un patient à partir de la seule observation de son corps. Une fois l'état diagnostiqué, Lowen travaille à débloquent les émotions par des exercices bioénergétiques. Le fondement de l'amour étant le coeur, on peut dire que la mécanique amoureuse chez Lowen, comme chez Jacobson, s'avère avant tout physiologique.

Si les auteurs ci-dessus étudient la mécanique biologique du comportement émotivo-sexuel, l'objet d'étude décrit par Liebowitz n'est pas tant l'amour que les déficiences de sa mécanique chez certains individus: le manque d'estime de soi, le besoin insatiable d'aventures amoureuses, la vulnérabilité au refus amoureux, bref, tous les signes de "l'état de dépendance aux relations

¹⁷ A. Lowen, *La bio-énergie*, Montréal, France-Amérique, 1985, p. 73.

amoureuses", dépendance qui agit, nous le décrirons à l'instant, comme une drogue.

Liebowitz, qui est psychiatre, s'intéresse aux fondements biologiques des problèmes amoureux (attachement persistant, solitude, attachement immédiat, amour non partagé, amour illusoire). Il pose l'hypothèse qu'ils sont certes déterminants par rapport aux fondements sociaux et psychologiques qu'il repère, mais toujours pour signaler leurs limites à rendre compte des problèmes étudiés. Par exemple, certaines personnes auraient des "dispositions biologiques à l'attachement", faisant en sorte que certains de leurs circuits d'anxiété se déchargeraient lorsqu'elles se sentent seules et que leur centre de plaisir serait alors moins stimulé. Ou encore, tout en se dégageant de Freud, Liebowitz aborde de façon plus particulière les causes biochimiques de la "dysphorie hystéroïde" (DH), équivalent de l'hystérie pour les psychanalystes. Ainsi, si les dysphoriques hystéroïdes ont besoin davantage d'attention et d'éloges qu'une personne "normale" pour se sentir bien, cela serait dû (c'est une hypothèse, rappelons-le) à un déséquilibre chimique au cerveau consistant en une production instable de phényléthylamine (PEA). Cette substance chimique, qui ressemble à l'amphétamine, "(...) est activée ou sécrétée lorsque les dysphoriques hystéroïdes vivent des relations ou des contacts positifs, et inhibée ou épuisée lorsqu'ils font des rencontres négatives [...] C'est ce qui expliquerait [...] leur "trop grand besoin" d'attention et de liaisons amoureuses¹⁸." Et si les femmes sont davantage atteintes de DH que les hommes, c'est à la fois pour des raisons culturelles (les femmes consultent plus que les hommes et recherchent davantage leur reconnaissance dans l'amour qu'ailleurs) et pour des raisons biologiques qui se résument au fait qu'il "(...) se pourrait que les femmes soient programmées dès la naissance de façon à ce que leurs sentiments d'attachement soient plus forts, puisque c'est ce même système qui

¹⁸ M.R. Liebowitz, *op.cit.*, p. 211.

intervient lorsqu'elles deviennent mères¹⁹." D'ailleurs l'idée d'une "programmation affective" est au coeur de l'ouvrage de Liebowitz, signe de l'innéité et de la naturalisation du sentiment amoureux, deux piliers du discours des sciences de la nature sur l'amour.

Pas étonnant alors que Vincent établisse continuellement le parallèle entre l'animal et l'humain et que Liebowitz compare la mécanique de l'amour à celle des drogues. Parallèle amour/drogue tout au long suggéré tant en ce qui concerne la mécanique de leurs actions neurochimiques, leurs effets sur l'individu, que la dépendance à l'un et à l'autre. Liebowitz pose ainsi l'hypothèse selon laquelle l'amour agirait comme une drogue puisqu'ils mettent tous deux en action des mécanismes neurochimiques similaires. Conscient de cette problématique comparaison, l'auteur se justifie à plusieurs reprises. En voici un aperçu:

S'il paraît étrange, de prime abord, que l'on compare les sentiments amoureux avec les états provoqués par des drogues, cela semble plus justifié lorsqu'on songe que les drogues ne créent pas de nouvelles réactions chimiques dans notre corps, mais ralentissent ou accélèrent les processus existants, ou encore agissent sur des récepteurs qui sont déjà là. Si les mêmes récepteurs ou réactions chimiques sont associés à nos passions amoureuses, alors il faudra admettre que les états amoureux ont plus d'affinités avec les états provoqués par les drogues qu'on ne le croit habituellement²⁰.

Cette association amour-drogue apparaît tout à fait cohérente dans la mesure où on véhicule ici l'idée selon laquelle l'amour serait sous la tutelle de

¹⁹ *Ibid.*, p. 215.

²⁰ *Ibid.*, p. 115.

processus biologiques et particulièrement des productions chimiques cérébrales. Une seconde association jalonne cette représentation de l'amour: problèmes d'amour-maladie ou déséquilibre mental, les deux résultant de troubles neurochimiques et les mêmes médicaments (surtout des antidépresseurs) pouvant être administrés tout aussi bien pour le traitement des problèmes affectifs que pour les problèmes de santé mentale. Par exemple, un certain type d'antidépresseur, l'inhibiteur de MAO (monoamine oxydase, l'une des enzymes du cerveau qui contribue le plus à la régulation des états émotionnels), pourrait "apaiser un trop grand besoin d'aventure amoureuse". D'autres types d'antidépresseurs soulageraient la douleur ressentie lors d'une rupture (divorce, séparation) ou le manque en l'absence de liaison amoureuse.

En un sens, cette représentation de l'amour concourt à définir les normes en matière de santé mentale et, du coup, de santé affective. Elle a d'autant plus de légitimité qu'elle est portée par la médecine, l'une des institutions normatives les plus puissantes des sociétés occidentales contemporaines.

8.3 Les acteurs: un mâle, une femelle et un organisme

Lorsqu'elles abordent le continent affectif, les sciences bio-médicales (biologie, physiologie, neurologie, etc.) mettent en scène non pas un homme et une femme, appellations référant au devenir culturel de l'être humain mais un mâle et une femelle, soulignant par là la nature fondamentalement biologique de l'individu et de ses états émotionnels. De plus, ces deux acteurs sont mis en présence - dans leur vie amoureuse - par l'action d'un organisme biologique. Ce n'est que par la mise en lumière d'une série d'opérations biochimiques et physiologiques que l'état amoureux, les désirs, les passions prennent sens. Le corps est ainsi réifié; il possède un véritable statut d'acteur dans la configuration biologique de l'état amoureux.

Représentant du projet de rationalisation moderne des pratiques sociales, le corps, particulièrement le cerveau, agit comme véritable tiers dans ce type de représentation des états affectifs. Alors que l'altérité sociale était extérieure à l'individu aux temps de la tradition et de la modernité, elle s'est dissoute avec l'avènement des sociétés post-modernes et le corps (et le cerveau) comme tiers apparaît comme signe de cette dissolution puisqu'il représente le tiers intériorisé. Conséquemment, le corps devient un acteur sur lequel l'individu peut avoir prise comme le prétendent les ouvrages étudiés, participant ainsi du projet moderne et post-moderne d'instrumentalisation du rapport au monde. Ce contrôle peut prendre la forme du consentement à un traitement pharmacologique (le cerveau comme organe central est ici sous traitement) ou encore à un traitement "énergétique" (ici, ce sont les organes périphériques qui sont traités): méthodes de relaxation ou encore thérapies bioénergétiques.

La présence du cerveau comme acteur-médiateur vient confirmer la maxime post-moderne, reprise par le discours psychologique, selon laquelle "c'est dans la tête que ça se passe", le cerveau étant l'outil privilégié de contrôle des émotions, but ultime pour chaque individu, prôné par l'ensemble des experts bio-psycho-sociaux. Car c'est bien au contrôle des débordements, des nuisances, des dépendances, qu'aspirent les tenants de cette configuration originale de l'amour, voie suprême vers l'équilibre affectif.

8.4 L'idéal amoureux: l'équilibre bio-affectif

Le corps agissant comme tiers dans la relation de soi à soi et de soi à autrui, c'est lui qui sera la cible des prescriptions dictées par les artisans de cette figure contemporaine de l'amour. En l'occurrence, lorsque l'amour pose problème, on soutient la nécessité d'agir sur le tiers, soit par le biais du traitement pharmacologique ou encore par celui des méthodes de relaxation ou bioénergétiques. Dans la mesure où Liebowitz est également psychiatre, la

préoccupation thérapeutique s'avère intimement liée à la recherche. Dans cette perspective, on traite les problèmes d'attachement par l'administration de médicaments. En fait, l'auteur de La chimie de l'amour élabore une série de propositions et d'hypothèses fondées sur des expériences réalisées avec certaines drogues (médicaments inclus) dans certains cas de maladie mentale, d'états liés à la dépression et à l'anxiété. L'auteur peut soutenir pareilles hypothèses dans la mesure où il croit, comme bon nombre d'intervenants psycho-médicaux oeuvrant dans le domaine de la santé mentale aujourd'hui, à l'innéité d'une partie des tendances à la maladie mentale (la dépression, notamment, serait héréditaire selon Liebowitz). Les dysphoriques hystéroïdes, notamment, sont traités au moyen d'un médicament antidépresseur, les inhibiteurs de MAO, qui contribuent à réduire la vulnérabilité à l'abandon, au rejet ainsi qu'à la dépendance aux relations amoureuses.

S'il faut comprendre le fondement biologique de nos émotions, c'est dans le but d'en contrôler les débordements, les problèmes et la souffrance qui leur sont rattachés. Cette volonté est clairement exprimée à la toute fin de l'ouvrage de Liebowitz:

Bien que je n'aie pas l'intention d'en être le fondateur, je peux imaginer un service futuriste de rencontres où les partenaires seraient assortis en fonction de leur compatibilité biologique. Aujourd'hui, beaucoup de personnes parviennent à trouver intuitivement le partenaire qui leur convient biologiquement, car il est normal que les partenaires amoureux se ressemblent quant à leur besoin de nouveauté ou d'excitation, quant au genre de choses qui les stimule sexuellement, et quant à leur capacité de vivre des expériences-limites. Si nous n'avons pas encore déterminé quels sont les circuits cérébraux et les substances chimiques qu'il nous est effective-

ment possible de mesurer, nous avons toutefois quelques indices²¹.

Des agences de rencontres avec des cartes indiquant l'état de notre programmation affective! Et pourquoi pas, de l'amour en capsule!

A travers cette représentation, on découvre une conception précise de l'idéal amoureux qui repose essentiellement sur l'opposition sain/malsain²². Il y a une façon saine et "normale" d'être amoureux et il y a une autre façon, celle qui pose problème, celle qui peut être traitée, la façon malade ou malsaine. En ce sens, le discours biologique, par le biais des psychiatres, énonce certaines normes en matière affective. L'amour "normal" ou "sain" serait celui où cohabitent certains sentiments parmi les suivants: "(...) une forte sensation d'excitation, un calme profond, un sentiment de bien-être qu'accroît considérablement la présence de l'autre, un désir d'être seul avec l'autre, de se dévoiler à lui, d'être connu et compris par lui, un désir intense d'intimité sexuelle (qu'on le satisfasse ou non), un grand besoin d'accaparer l'attention et l'affection de l'autre, [...] et une part d'idéalisation (...) "²³. Dans les termes de la bioénergie, la personne saine est celle qui réussit à conserver l'équilibre énergétique entre soi et l'environnement. La notion d'équilibre en biologie est fondamentale. Tout organisme vivant y est conçu comme étant en quête perpétuelle de l'équilibre homéostatique. En termes psychologiques, cet équilibre est atteint lorsque l'individu vit en conformité avec ses émotions et lorsque le couple traverse les épreuves du temps. En un sens, la durée pleinement consentie serait synonyme d'équilibre.

²¹ *Ibid.*, p. 244.

²² Opposition qui structure également la représentation de l'amour élaborée par la psychologie populaire. Voir à ce sujet le chapitre précédent.

²³ *Ibid.*, p. 112.

Pour parvenir à cet équilibre, deux normes essentielles doivent être respectées: l'expression des émotions et la réciprocité, qualités de la relation amoureuse reposant ultimement sur les caractéristiques neuropsychologiques des conjoints ainsi que sur les propriétés psychologiques du couple. Parmi celles-ci, Liebowitz emprunte les thèses de Money²⁴ selon qui trois conditions préalables doivent être réunies pour qu'une relation amoureuse soit heureuse: il doit y avoir attirance amoureuse, c'est-à-dire capacité de projeter sur l'autre une image idéalisée de soi, concordance entre les projections amoureuses et la réalité et enfin, les changements d'attentes et d'idéalisations chez les partenaires doivent se produire simultanément.

A ces conditions, Liebowitz ajoute qu'un fonctionnement optimal est également tributaire des caractéristiques neurochimiques des conjoints et la compréhension, par ces derniers, des systèmes neurochimiques mis en oeuvre par l'amour. Quant à la clé neurochimique qui garantirait la durée du lien amoureux, elle résiderait dans la capacité des conjoints de stimuler simultanément leurs centres de plaisir, que ce soit par le biais des relations sexuelles, des loisirs ou encore des intérêts partagés.

Les problèmes liés à l'atteinte de l'équilibre bio-affectif sont expliqués de deux façons. La première, soutenue par Liebowitz, consiste à décrire les individus qui n'y parviennent pas comme des personnes aux prises avec des besoins affectifs "exagérés" ou "imaginaires". Font partie de cette catégorie, ceux qui auraient trop besoin d'attirance et d'excitation, ce qui entraverait leur capacité d'attachement ou encore, à l'inverse, ceux dont les besoins d'attachement se manifesteraient avec excès, provoquant la fuite de leurs partenaires. Dans cette catégorie, Liebowitz inclut également les amours à sens unique, qu'il

²⁴ J. Money, *Love and Love Sickness: the Science of Sex, Gender Difference and Pair Bonding*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.

s'agisse d'amours non partagées ou d'amours imaginaires. Les déséquilibres sont donc essentiellement liés aux problèmes d'attachement, ce qui entrave la durabilité des relations et la réciprocité des liens qui les tissent. C'est donc le lien qui est ou n'est pas en équilibre, ou si l'on veut, la relation, véritable pilier transcendant les deux existences singulières qui la composent. Relation qu'il faut entretenir, nourrir, cultiver, faire durer, bref, relation dont la qualité des attributs dépend d'abord de la volonté individuelle des partenaires.

La seconde explication des déséquilibres affectifs, celle de Lowen, considère l'incapacité, la difficulté ou la peur d'aimer comme le résultat de privations affectives qui donneraient lieu à l'enfermement de l'individu dans son armure corporelle (précisément au raidissement des muscles de la cage thoracique), enfermement ou raidissement générateur de stress, prédisposant aux maladies du cœur.

Le discours de la biologie institue donc l'individu (son corps, son cerveau et son cœur en particulier) comme facteur déterminant de sa vie affective tout en ne le rendant toutefois pas entièrement responsable de celle-ci puisqu'une part de son bagage neurophysiologique échappe à son contrôle. En ce sens, l'individu n'est pas complètement affranchi des déterminismes biologiques; il n'est donc pas absolument maître de sa vie affective bien que cette maîtrise fasse partie de l'idéal scientifique contemporain. A cet égard, la recherche en pharmacologie pourrait représenter une des voies d'accès à cette maîtrise apparemment souhaitée. Quoiqu'opposées à la médecine traditionnelle quant aux moyens thérapeutiques, les médecines parallèles, dites "douces", partagent par ailleurs les visées de ceux qu'elle conteste, soit le contrôle des souffrances et une plus grande maîtrise de l'individu sur son corps.

8.5 L'énergie amoureuse: en résumé

Tableau 5
L'énergie amoureuse:
les dimensions de la figure biologique

DIMENSIONS À L'ÉTUDE	L'ÉNERGIE AMOUREUSE
OBJET	Les échanges biochimiques
MÉCANIQUE	Le jeu des composantes biologiques
ACTEURS	Un mâle, une femelle et un organisme
IDÉAL	L'équilibre bio-affectif

Le discours biologique loge l'amour à l'enseigne du corps. Défini comme un ensemble complexe de processus biologiques où s'échangent et circulent hormones, sécrétions, sang et substances chimiques, l'amour serait, comme toute émotion d'ailleurs, le produit des réactions biochimiques et neurophysiologiques.

Aussi, les artisans de cette configuration contemporaine de l'amour portent-ils leur attention sur la mécanique biologique de ces échanges. A cet égard, il semble qu'un large consensus se dégage chez les chercheurs autour

de la reconnaissance du rôle du cerveau dans la genèse du désir. Le consensus s'érode quant à l'importance à accorder au cerveau. Agit-il comme le "central" d'un réseau téléphonique ou comme l'une de ses composantes, au même titre que les processus périphériques, notamment l'action neuromusculaire? Ces divergences sont toutefois secondaires par rapport à ce que le consensus révèle: la prééminence de l'action physiologique dans l'élaboration des émotions et, du coup, la possibilité de contrôler cette action.

Dans cette perspective, le cerveau représente un des acteurs agissant dans l'état amoureux. Plus précisément, il est l'acteur-médiateur grâce auquel le mâle et la femelle (car l'identité et la différence des sexes sont ici essentiellement biologiques) peuvent ressentir et à travers lequel leur rencontre peut advenir. En ce sens, la représentation biologique de l'amour comme énergie constitue le parachèvement des figures contemporaines de l'amour puisque le tiers est tout à fait intériorisé.

De plus, la place de médiateur accordée au cerveau dans le rapport à l'Autre réduit celle qu'occupaient jadis les sens (regards, effleurements, mots, demi-mots ou silences, odeurs). La figure biologique de l'amour participerait ainsi de ce phénomène plus large de "désexualisation" du rapport amoureux qui prend forme dans le développement sans précédent des agences de rencontres, des petites annonces dans les médias (journaux, télévision, radio, internet), phénomène qui témoigne d'une "désensualisation" (ou refoulement des sens) de l'altérité au profit du choix rationnel de l'autre à partir de critères explicites en plus de témoigner du caractère à la fois résolument privé, pouvant même être anonyme, de la rencontre amoureuse (non de la relation amoureuse).

Enfin, l'équilibre bio-affectif représente l'idéal préconisé par le discours biologique sur l'amour. Rappelons ici que les biologistes conçoivent tout organisme vivant comme étant à la recherche constante d'homéostasie, c'est-à-

dire d'équilibre. Aussi, les relations amoureuses idéales impliqueraient des individus sains, c'est-à-dire qui réussissent à conserver un certain équilibre énergétique. La réussite amoureuse passe donc par l'équilibre biologique individuel. Le couple repose résolument sur l'individu, entendre son corps, garant de l'équilibre conjugal.

Les figures de l'amour conjugal: vue synoptique

L'analyse des quatre principaux champs discursifs représentant l'amour s'est fait chaque fois selon quatre dimensions, soient l'objet, la mécanique décrite, les acteurs et l'idéal amoureux. Présentée jusqu'ici en pièces détachées à la fin de chaque chapitre, le tableau qui suit présente une vue synoptique de cette analyse.

Tableau 6
Les figures post-modernes de l'amour conjugal

Dimensions à l'étude	QUÊTE	POUVOIR	BESOIN	ÉNERGIE
Objet	quête féminine de la reconnaissance	l'échange conjugal	satisfaction des besoins affectifs	échanges biochimiques
Mécanique de l'amour	lutte pour la reconnaissance	modalités d'attribution du pouvoir conjugal	acquisition des habiletés amoureuses	jeu des composantes biologiques
Acteurs	elle, lui et les rivaux	deux individus intéressés dans une relation de pouvoir	deux individus engagés dans une relation d'équipe	un mâle, une femelle, un organisme
Idéal	relation pérenne et inconditionnelle	équité amoureuse	relation conjugale saine	équilibre bio-affectif

A partir des quatre cas de figure étudiés, ont été extraits les points cardinaux guidant la réflexion contemporaine sur l'amour.

Tableau 7
Figure post-moderne de l'amour conjugal

DIMENSIONS À L'ÉTUDE	ÉLÉMENTS DE LA REPRÉSENTATION CONTEMPORAINE DE L'AMOUR
OBJET	La dépendance
MÉCANIQUE	La genèse, les modalités de la dépendance et les façons d'y remédier
ACTEURS	Homme-femme et tiers intérieur et extérieur
IDÉAL	Autonomie (s'affranchir de la dépendance)

Biologique, psychologique, politique ou socio-économique, la dépendance est incontestablement l'objet pointé par les discours contemporains sur l'amour. Ce dernier ne se nourrit plus essentiellement des obstacles sociaux ou moraux comme par le passé, mais d'obstacles à la fois sociaux, psychologiques et physiologiques. L'analyse de la structure de la relation amoureuse démontre la persistance de la relation triangulaire, bien que le tiers prenne aujourd'hui des formes multiples. Cerveau, capacités relationnelles, pouvoir politique ou pouvoir individuel (même s'il est attribué socialement), la relation

amoureuse met en scène un homme et une femme à la fois liés par ces tiers (donc dépendants l'un de l'autre) et en quête d'une autonomie à visages multiples visnt à conjurer la dépendance. Économique, politique, psychologique et biologique, s'affranchir de la dépendance est l'idéal post-moderne.

Afin, pour compléter le panorama socio-historique entrepris au premier chapitre, les figures traditionnelle, moderne et post-moderne ont été regroupées dans un dernier tableau.

Tableau 8
Figures de l'amour conjugal en Occident
à travers l'Histoire

DIMENSIONS À L'ÉTUDE	FIGURE TRADITIONNELLE	FIGURE MODERNE	FIGURE POST-MODERNE
OBJET	passion hors-mariage	passion dans mariage	dépendance
MÉCANIQUE	obstacles sociaux (extérieurs à l'individu)	obstacles sociaux et moraux (extérieurs et intérieurs)	obstacles psychologiques et biologiques (intérieurs)
ACTEURS	homme-femme Nature	homme-femme Dieu	homme-femme Tiers intériorisé
IDÉAL	pureté mystique	pureté de l'âme donc mariage d'amour nécessaire	autonomie (financière, politique, psychologique, biologique)

La perspective historique permet d'entrevoir le passage d'une conception religieuse de l'amour à une conception profane. Au-delà ou en deçà d'une transformation culturelle, l'interprétation suggérée renvoie ce changement à un processus plus large de transformations socio-historiques caractérisé par la montée de l'individualisme, la crise des repères sociaux, l'effondrement du tissu social, la confusion grandissante entre le privé et le public et le développement d'un mode de régulation technocratique des rapports sociaux.

Cette même perspective historique permet de comprendre pourquoi c'est la dépendance précisément qui pose problème dans les sociétés post-modernes. Plus globalement, les modalités du rapport à soi et à autrui sont aujourd'hui multiples et sous le coup d'une redéfinition radicale parce que l'altérité sociale s'est dissolue. L'Autrui généralisé permettait aux personnes concrètes d'avoir une image d'eux-mêmes et d'autrui. La subjectivité devenant empirique et les sociétés occidentales formant le creuset d'une identité plus fragile, il n'est pas étonnant que les questions "qui suis-je" et "comment être avec toi" soient au coeur des préoccupations contemporaines.

CONCLUSION

La réflexion à la base de cette recherche peut se résumer ainsi: le lien amoureux est une des formes du lien social et ce dernier prend un sens et des formes particulières selon le type de société dans lequel il s'insère. Or, les sociétés occidentales connaissent tout au long du XXe siècle des transformations majeures non seulement aux plans économique, politique et culturel mais également au plan structurel. A cet égard, les sociétés occidentales contemporaines vivent ce phénomène d'érosion des modalités politico-institutionnelles de régulation sociale au profit de modalités technocratiques qui forcent les sociétés à s'autoproduire de façon constante. L'unité d'ensemble des sociétés modernes, conférée par l'État et ses institutions, revêt un caractère a priori alors que les sociétés post-modernes l'ont perdue, réalisant cette unité de façon empirique. Ce changement structurel n'est pas sans affecter nos façons d'être en rapport à soi et à autrui. C'est dans ce cadre que prend forme le questionnement de cette recherche: comment les sociétés contemporaines pensent-elles le rapport amoureux, celui-ci constituant l'une des formes du lien social?

La réflexion sociologique sur ce sujet nécessitait une incursion historique visant à retracer d'abord le sens des fréquentations et unions avant la norme imposant le mariage d'amour, puis l'émergence de ce que Ariès a nommé le "sentiment de famille". Au terme de ce trajet, surgissait l'amour moderne qui a donné naissance à un rapport inédit¹ entre hommes et femmes en plus de former le creuset de l'identité individuelle occidentale. Alors que la passion était hors-mariage au temps de la tradition, elle devait être introduite dans le cadre du mariage avec la modernité. Une

¹ Et non en tant que nouvelle conception de l'amour comme le souligne F. Fournier, *L'apparition du sujet amoureux en Occident: pour une théorie socio-historique*, thèse de doctorat en sociologie, U.Q.A.M., décembre 1990, pp. 395-397.

fois reconnu socialement, le mariage d'amour devint à son tour lieu de reconnaissance de l'individu qui se tourne vers la sphère privée pour se sentir exister. Cependant, la société moderne rend la construction de l'identité de plus en plus difficile en instaurant une division entre le sujet privé et le sujet abstrait. D'où la présence d'obstacles à la fois extérieurs (sociaux) et intérieurs (moraux) dans la figure moderne de l'amour conjugal alors que la figure traditionnelle n'évoque que des obstacles extérieurs.

La modernité constitue donc ce moment crucial qui permet à l'amour conjugal d'advenir et à l'intimité de s'imposer au point d'être recherchée. Elle a rendu ce phénomène possible en réalisant, grosso modo du XVIe au XIXe siècle, deux conditions: 1- la reconnaissance de l'individu comme sujet et des individus comme êtres libres et égaux; 2- l'affaiblissement des autres modalités d'interaction affectives et significatives. Des transformations sociales majeures ont été amorcées au cours de la première moitié du XXe siècle, tant dans le champ de la culture, que dans les sphères technologique, économique et politique. L'ampleur de ces transformations nous a d'ailleurs donné à croire que les rapports amoureux ne seraient pas épargnés et l'ensemble de ce travail de recherche porte la marque de cette prémisse.

Le cadre théorique sur la post-modernité met en relief les caractéristiques suivantes: passage d'un mode de régulation politico-institutionnel à un mode décisionnel-opérationnel, interpénétration des sphères privée et publique, érosion des repères sociaux, historiques et symboliques qui jouaient un rôle structurant dans le processus de constitution de l'identité, perte de sens capable de transcender les pratiques sociales, culte du moi et sensibilité thérapeutique concomitante et un rapport au temps marqué par l'amnésie historique. Bref, le rapport à soi et à autrui étant profondément modifié, comment pourrait-il en être autrement du rapport amoureux? Devant la perte ou plutôt la crise des repères sociaux qui donnent sens à l'existence, devant l'effondrement d'un tissu social qui pourrait assurer l'individu de ne pas avoir à traverser seul (physiquement, psychologiquement, socialement) les épreuves de la vie, devant les nouvelles difficultés individuelles à être en rapport à soi, à autrui et à

la totalité, il est posé comme hypothèse que la dépendance sera au coeur des discours contemporains sur l'amour conjugal. Ni réunis par la Nature, ni réunis par Dieu, par qui, par quoi hommes et femmes sont-ils aujourd'hui réunis au sein du rapport amoureux? A quelles conditions et comment peuvent-ils vivre ensemble? A quoi peuvent-ils aspirer? Vers quel idéal doivent-ils tendre? Autant de questions auxquelles les discours contemporains tentent de répondre établissant, en quelque sorte, un nouveau contrat amoureux.

L'analyse de quatre figures contemporaines de l'amour conjugal révèle qu'effectivement, les discours partagent un objet: la dépendance. Coupés des liens qu'ils entretenaient jadis avec la communauté, Dieu, le Roi ou la famille, les hommes et les femmes qui forment les couples occidentaux d'aujourd'hui sont rivés l'un à l'autre, ce qui pose le problème de la dépendance (biologique, psychologique, économique, politique) à l'égard de l'autre. Les figures contemporaines de l'amour convergent vers l'examen d'un même objet: le rapport à soi et à autrui, envisagé sous l'angle de la dépendance comme problème. Alors que la modernité posait les rapports de dépendance dans le couple comme étant indispensables, nécessaires et même souhaitables, voilà que les figures post-modernes de l'amour conjugal envisagent ces mêmes rapports sous un angle défavorable. Quelques exceptions soulignent cependant le caractère nécessaire d'une certaine dépendance² pour l'établissement de tout lien social et notamment du lien amoureux. Par ailleurs, une dépendance "malsaine" voit le jour dans une société où les lieux d'interaction sociale sont réduits et où la sphère conjugale devient le haut lieu de la réalisation de soi. Une autre dépendance, celle qui est nécessaire au lien social, celle-là même dont les origines seraient possiblement inscrites biologiquement³, doit toutefois être préservée et

² Dont A. Memmi, *La dépendance*, Paris, Gallimard, 1979. Nous pensons également aux travaux de "savants" de tous horizons disciplinaires autour de la thèse de Bowlby qui propose un attachement inné chez l'être humain (le lien social serait donc inné), travaux résumés dans R. Zazzo (dir.) et al., *L'attachement*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1979.

³ Voir à ce sujet *Ibid.*

encouragée. Dans un livre intitulé La dépendance⁴, Memmi nuance son modèle domination-sujétion, développé dans le cadre du célèbre Portrait du colonisé⁵ pour y introduire les rapports de dépendance. La distinction fondamentale qu'il introduit entre les deux phénomènes est le consentement plus ou moins éclairé du dépendant à son aliénation alors qu'il n'en est rien dans le cas du dominé. A ce sujet, il écrit: "Etre dépendant de quelqu'un, c'est en être tributaire; mais dans les deux sens du mot: c'est attendre son bon vouloir et c'est en espérer profit.[...] Etre sous la domination de quelqu'un, c'est lui être subordonné sans gain appréciable, à moins qu'il ne se double d'un pourvoyeur⁶." Cette distinction est capitale en regard du propos qui nous occupe ici. En ne distinguant pas clairement la dépendance qui soumet, contraint, oppresse et celle qui est nécessaire pour nouer des liens, en confondant dépendance et sujétion, les discours contemporains courent le risque de jeter le bébé avec l'eau du bain. Conjurant toute dépendance et prônant un idéal d'autonomie, ils s'inscrivent au coeur de l'idéologie post-moderne qui renvoie fantasmatiquement l'individu à lui-même et à lui seul.

A cet égard, l'analyse de la mécanique amoureuse démontre que les obstacles ne sont pas qu'individuels, comme pourrait le laisser entendre l'idéologie "psy" contemporaine, les obstacles sont également sociaux. Plus précisément, l'inégalité (politico-économique) et le déséquilibre (biologique, psychologique) formeraient les obstacles au rapport amoureux contemporain. Pourtant, le sens commun donne parfois à penser que les obstacles auraient disparu et caractériseraient les relations amoureuses des époques antérieures. En fait, une partie des obstacles sont maintenant intériorisés, ce qui les rend moins faciles à repérer.

• A. Memmi, *La dépendance*, Paris, Gallimard, 1979.

⁵ A. Memmi, *Le portrait du colonisé*, Paris, Payot, 1973.

⁶ A. Memmi, *La dépendance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 20.

Ce qui apparaît curieux dans l'examen de la mécanique du lien amoureux est l'absence de considération à l'égard de ce qui est le propre de l'échange social: le don. En fait, les figures contemporaines de l'amour mettent l'accent sur la logique marchande de l'échange ou encore, chez les féministes, sur les pièges du don pour les femmes. L'examen porte donc sur les capacités, attitudes, comportements qui se mesurent, s'acquièrent, se modifient, s'échangent et se développent. L'amour pourrait se vivre heureusement si on changeait des lois, des mentalités, des salaires, des façons d'apprendre et de communiquer ou encore si on modifiait le taux de telle ou telle hormone. Contrôler les conditions favorisant l'amour non dépendant, telle est l'exigence de rationalisation des pratiques affectives dans les sociétés occidentales contemporaines.

Pourtant, ces pratiques, du moins certains aspects de celles-ci, échappent à la conscience des acteurs, à la logique du marché ou à l'empire des jeux de pouvoir. La relation amoureuse ne constitue-t-elle pas un des lieux qui permette d'échapper, en partie, aux déterminismes biologique, psychologique et économique? Le lien amoureux comme forme du lien social ne pourrait-il pas être envisagé comme lieu privilégié où s'exerce le don, où ce qui s'échange ne peut être entièrement comptabilisé? "Les valeurs monétaires y [dans la famille] sont irrémédiablement immergées dans la valeur de lien, dans une expérience où la peine que l'on s'est donnée prend une valeur. Entrent ici en "ligne de compte" valeur marchande parfois, valeur d'usage souvent, valeur de lien toujours⁷." Ne tenant pas compte des manifestations du don moderne, les discours contemporains endossent en partie l'interprétation utilitariste de la formation des couples et de la vie conjugale lorsqu'ils soutiennent, chacun à leur façon, que la logique de l'échange conjugal est fondée sur quelque chose qui échapperait au couple, soit la logique du calcul (calcul économique, politique mais aussi calcul psychologique et biologique). L'idéal n'est-il pas d'en arriver à une formule de calcul juste et équitable pour les partenaires? Les penseurs

⁷ J.T. Godbout et A. Caillé, *op.cit.*, p. 72.

contemporains de la relation conjugale proposent en effet plusieurs formules: formule biologique (médicaments), comptable (gains, dépenses) ou légale (contrat) qui garantirait l'équilibre (biochimique, psychologique) l'autonomie (psychologique, politique et économique), l'égalité (politico-économique), bref l'équivalence dans les échanges. Bien que ces discours témoignent d'un phénomène réel, celui de l'extension du modèle économique à la sphère de l'intimité, ils négligent le rôle positif des échanges non économiques. Le don procède de ce type d'échanges, de cette logique autre, celle de l'inégalité alternée dont Girard postule l'équivalence, même invisible. La recherche conjugale de l'équivalence marchande, comme il arrive souvent lors des divorces, témoignerait alors du dérèglement du fonctionnement du couple⁸.

La réflexion contemporaine sur l'échange conjugal semble refuser le caractère inéluctable des dépendances biologiques, psychologiques, politiques et économiques. Les discours contemporains sur l'amour entrevoient ces rapports sociaux comme des obstacles à vaincre, comme des indices d'une défectuosité quelconque. Comme si l'amour véritable (dit "adulte", "équilibré", "sain", "égalitaire") devait parvenir à surmonter les obstacles, voire à les abolir. N'est-ce pas là le rêve éminemment romantique, celui-là même qui est remis en cause par les discours contemporains? Cependant, l'issue de cet amour n'est plus la même aujourd'hui. Le mariage d'amour a été remplacé par la relation amoureuse et cette dernière est la nouvelle donne du rapport amoureux comme en témoigne l'analyse de la représentation des acteurs au sein des figures contemporaines de l'amour.

Le rapport amoureux contemporain engage trois acteurs: un homme, une femme et une relation. Alors que Dieu et l'État médiatisaient le lien conjugal et les rapports sociaux dans leur ensemble dans les sociétés modernes, le tiers est devenu profane avec la post-modernité. Ce tiers n'apparaît pas nécessairement à la conscience des conjoints et pourtant, sa reconnaissance s'avère essentielle. La perspective

⁸ *Ibid.*, pp. 46-51.

triangulaire souligne la contribution nécessaire et incontournable du tiers comme médiateur du lien amoureux alors que les figures contemporaines de l'amour semblent davantage souscrire à la vulgate post-moderne au sujet de la transparence des relations en accordant à la conscience de l'individu une place et une responsabilité démesurées (pour ce qui est humainement supportable) en ce qui a trait à la conduite de sa vie affective. En revanche, les discours sur l'amour accordent aux tiers (une relation ou un organisme) un rôle déterminant dans la vie affective sans toutefois les reconnaître comme tiers. Tout au plus, sont-ils considérés comme des obstacles à la santé amoureuse des deux individus impliqués, consacrant ainsi la perspective binaire du rapport conjugal. La négation du tiers confirme le premier volet de l'hypothèse qui prévoyait l'instrumentalisation du rapport à l'Autre; le conjoint est celui qui permet ou entrave la réalisation de l'idéal personnel et conjugal! Pourtant, comme l'écrit Anspach: "(...) c'est l'extériorisation de la relation qui permet de sortir des dilemmes du rapport binaire direct. [...] Prendre pour objet la relation signifie en effet renoncer à vouloir la transparence de celle-ci, lui reconnaître une existence qui échappe à la maîtrise de chaque partenaire⁹." Prendre la relation pour objet, c'est aller à l'encontre de ce phénomène que les États-Unis connaissent en ces temps légalistes: des contrats de mariages prévoyant dans le détail les attentes de chacun des époux, du partage des responsabilités financières aux amendes à prévoir en cas de prise de poids de la part d'un des conjoints en passant par le partage des tâches domestiques¹⁰. Les paris sont plus sûrs en misant sur un contrat plutôt que sur l'avenir d'une relation.

Les penseurs contemporains de l'amour ont compris cela, d'où la substitution de la pérennité comme idéal du mariage d'amour par l'autonomie (en ce sens, la figure Harlequin est essentiellement moderne). Cette autonomie devrait être à la fois économique, politique, psychologique en plus de se réaliser jusque dans la vie

⁹ M. Anspach, "La raison du gratuit", *Bulletin du MAUSS*, no.22, juin 1987, p. 282.

¹⁰ E.A. Krier, "Tying Down the Ties That Bind: Pre-Marriage Pacts Rise in US", *International Herald Tribune*, 24, septembre 1986.

biologique. Un idéal cohérent avec le problème préalablement identifié: la dépendance. La norme souhaitée, véhiculée et enseignée consiste à vouloir arracher l'individu à ce qui pourrait entraver son autonomie, à ce qui risquerait de le placer en position de déséquilibre et de dépendance. Une autonomie par ailleurs jamais réalisée, puisque constituée en idéal vers lequel il faut tendre. Que signifie toutefois l'autonomie dans le contexte d'une relation amoureuse? Essentiellement, compter sur ses propres forces, moyens, capacités, etc. Que ces moyens soient individuels (capacité à identifier ses besoins, à négocier son pouvoir ou ses intérêts) ou collectifs (solidarité nécessaire aux femmes pour changer les rapports de sexes), ils renvoient essentiellement l'individu à lui-même, ce qui témoigne encore une fois de la non-reconnaissance du tiers comme médiateur nécessaire au lien amoureux en plus de renforcer une tendance sociale déjà observée, soit le repli de l'individu sur lui-même. Le discours biologique renvoie l'individu à son corps, le discours psychologique à ses besoins et le discours sociologique à son pouvoir et ses intérêts personnels ou collectifs, bref, toujours à l'individu (ou aux individus) comme personnes concrètes. Cette tendance révèle une incapacité certaine, pour les sociétés post-modernes, à produire les repères sociaux nécessaires à la construction de l'identité. La conséquence immédiate pour la vie affective consiste en ce besoin de l'autre pour colmater les brèches d'une identité fragilisée aux allures narcissiques. Or, s'il y a un "narcissisme", ce n'est pas celui des individus eux-mêmes mais bien celui d'un processus social qui renvoie l'individu à lui-même. L'Autrui généralisé n'étant plus réifié, la subjectivité et l'intersubjectivité se transforment en réalités empiriques et ainsi, une science de l'amour est non seulement envisagée mais déjà amorcée.

Pour qu'elle progresse autrement que quantitativement, il faudra repenser la dépendance et l'intégrer à la réflexion sur le lien amoureux plutôt que de la poser comme problème, ce qui permettrait d'élargir le champ de réflexion sur l'amour au lien social, à l'intersubjectivité. Pour ce faire, il faudrait pouvoir sortir des deux pôles d'interprétation dominants au sein des sciences sociales: l'interprétation "utilitariste" pour qui la logique marchande est déterminante et celle pour qui la quête du pouvoir

constitue la stratégie principale des acteurs sociaux. A ces deux traditions de pensée s'en ajoute une autre lorsque vient le moment d'analyser les rapports sociaux: celle qui provient des sciences de la nature et qui explique la vie sociale par l'action physiologique. Certains courants "nouvel âge" s'inspirent largement de cette tradition.

La relation amoureuse pourrait donc être envisagée pour ce qu'elle est d'abord et avant tout: une relation. Mais comment parler de cette relation sans aussi parler de don, d'abandon, de blessures, d'amour même? Car, en effet, les psychologues évoquent davantage la satisfaction des besoins affectifs que la relation amoureuse, les biologistes, chimistes, psychiatres, davantage la genèse et la mécanique de la pulsion ou de l'énergie sexuelle que celles du lien amoureux. Les féministes évoquent très peu l'amour; elles critiquent davantage les rapports de pouvoir entre les sexes qui feraient de l'amour un piège alors qu'une certaine sociologie américaine réussit à étudier les couples sans parler d'amour, sinon comme d'une illusion ou une idéologie dominante véhiculée par la culture populaire. Comment donc réfléchir sur le lien amoureux sans faire fi du lien social, c'est-à-dire du don et autrement qu'en envisageant le don comme perte, c'est-à-dire comme une façon de se "faire avoir"? Comment concevoir le lien amoureux autrement qu'en interprétant le fait de recevoir comme une dette, dont il faut se débarrasser à tout prix pour être libre? Comment penser le lien amoureux autrement qu'en comptabilisant ce qui est échangé?

"Le don fait partie des phénomènes que l'analyse et la décomposition en pièces détachées font disparaître, comme la pornographie fait disparaître l'érotisme¹¹", écrivent Godbout et Caillé. L'amour est l'une des facettes du don et le discours scientifique contemporain morcèle l'amour comme objet d'étude. Est-ce à dire que l'amour comme émotion puisse disparaître? Nous croyons plutôt probable que se transforme le lien social qui porte l'amour et lui donne sens. Pour un temps d'une

¹¹ J.T. Godbout et A. Caillé, *op.cit.*, p. 310.

durée encore indéterminée, le lien social prend forme dans une société où se dissolvent les possibilités effectives d'établir des liens de dépendance (familiaux, amicaux, professionnels, religieux) constituant le lien amoureux comme l'un des derniers remparts réels contre l'esseulement et la mort. L'ère virtuelle qui s'annonce semble vouloir abreuver ce sillon et forcer les sociétés, cette fois-ci à l'échelle planétaire, à redéfinir radicalement les modalités du lien social et, par là, du lien amoureux.

Bibliographie

1ère partie

- ANSPACH, M., "Le don paisible?", *Bulletin du MAUSS*, no.11, 1984, pp. 15-38.
- ARIES, P., "L'évolution des rôles parentaux", *Familles d'aujourd'hui*, Université libre de Bruxelles, Belgique, Institut de sociologie, 1968, pp.35-55.
- ARIES, P., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.
- ARIES, P. et G. DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome 3, Paris, Seuil, 1983.
- BACH, S. et H. HENDIN, "Narcissus Redivivus", dans *Time*, 20 septembre 1976.
- BAREL, Y., *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984.
- BAUDRILLARD, J., *A l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
- BELL, D., *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, P.U.F., 1979.
- BERGERET, J. et W. REID, (dir.), *Narcissisme et états-limites*, Paris, Montréal, Dunod/Presses de l'Université de Montréal, 1986.
- BERNOS, M., "Le temps des mises en ordre", dans BERNOS, M., C. de la RONCIERE, J. GUYON et P. LÉCRIVAIN, *Le fruit défendu: les chrétiens et la sexualité de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Centurion, 1985, pp. 145-209.
- BONNET, C., *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Genève, Slatkine Reprints, 1970. Réimpression de l'édition de Paris-Copenhague, 1760.
- BONNY, Y., "Réflexions sur l'individualisme", *Société*, no.3, été 1988, pp. 125-157.
- BURGUIÈRE, A. et F. LEBRUN, "Le prêtre, le prince et la famille", dans BURGUIÈRE, A., C. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN ET F. ZONABEND, *Histoire de la famille*, tome 2, Paris, Armand Colin, 1986, pp.93-153.
- CASTEL, R., *La gestion des risques: de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Minit, 1981.

- CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CAZENAVE, M., "Tristan et Iseut. Le défi à la loi", *Autrement*, no.24, avril 1980, pp. 112-119.
- CHOCHEYRAS, J., *Le désir et ses masques*, Grenoble, Publications de l'Université des langues et lettres de Grenoble, 1981.
- COLLIN, F., "Du privé et du public", dans *Les cahiers du GRIF*, printemps 1986, pp. 47-61.
- COOPER, D., *Mort de la famille*, Paris, Seuil, coll. Point, 1975.
- DORAIS, M., *Les lendemains de la révolution sexuelle*, Montréal, Prétexte, 1986.
- DULONG, C., *La vie quotidienne des femmes au grand siècle*, Paris, Hachette, 1984.
- DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- ELIAS, N., *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- ENGELS, F., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Montréal, Librairie Progressiste, s.d.
- FAGES, J.-B., *Comprendre Jacques Lacan*, Toulouse, Pensée/Privat, 1971.
- FLANDRIN, J.-L., *Les amours paysannes (XVIe-XIXe siècle)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1975.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FREITAG, M., "La quadrature du cercle", dans ACKERMANN, L., L. QUÉRÉ et al., *Décrire, un impératif?*, vol.1, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985.
- FREITAG, M., *Dialectique et société*, tome 2, Montréal, Albert Saint-Martin, 1986.
- FREITAG, M., "Transformation de la société et mutation de la culture", miméo, Montréal, 1986, paru dans *Conjoncture*, automne 1982, pp. 61-84 et printemps 1983, pp. 139-171.
- FREUD, S., *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
- FREUD, S., *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969.

- FREUD, S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1981.
- GARRIGUES, P., *L'amour même: essai philosophique*, Paris, Anthropos, 1981.
- GIRAUD, J., *L'école romantique française*, Paris, Armand Colin, 1953.
- GOGUEN, J., *La fin des temps modernes: théorie de la post-modernité*, Mémoire de maîtrise en sociologie, U.Q.A.M., 1987.
- JACCARD, R., *L'exil intérieur*, Paris, P.U.F., 1975.
- LACAN, J., "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", dans *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97.
- LALONDE, M. et R. MONTOUR, "Les rapports amoureux", dans *Conjoncture et politique au Québec*, no.3, printemps 1983, pp. 91-102.
- LASCH, C., *Le complexe de Narcisse. Essai sur la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- LAUFER, R. et C. PARADEISE, *Le Prince bureaucrate. Machiavel au pays du marketing*, Paris, Flammarion, 1982.
- LAURENT, Y., *De l'individualisme*, Paris, P.U.F., 1985.
- LEBRUN, F., *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 1975.
- LILAR, S., *Le couple*, Paris, Grasset, 1963.
- LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- LOT-BORODINE, M., *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, Librairie Nizet, 1979.
- LYOTARD, J.-F., *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, Coll. Critique, 1979.
- MARCUSE, H., *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963.
- MARTINO, P., *L'époque romantique en France 1815-1830*, Paris, Boivin et Cie, 1944.
- METRAL, M.-O., *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, Paris, 1977.
- O'NEILL, N. et G. O'NEILL, *Le mariage open*, Montréal, Presses Sélect Ltée, 1976.

- PETOT, P., "La famille en France sous l'Ancien Régime", dans *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Colloques internationaux du CNRS, Paris, Editions du CNRS, 1955, pp. 9-29.
- RANUM, O., "Les refuges de l'intimité", dans ARIES, P. et G. DUBY, *Histoire de la vie privée*, tome 3, Paris, Seuil, 1983.
- REICH, W., *La révolution sexuelle*, Paris, Plon, 1968.
- RESSÉGUIER de, J., *Muse française*, tome II, Paris, Marsan, 1824.
- ROUGEMONT de, D., *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1956.
- SENNETT, R., *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.
- SHORTER, E., *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977.
- SOLÉ, J., *L'amour en Occident à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1976.
- STONE, L., *The Family, Sex and Marriage in England (1500-1800)*, Londres, 1977.
- STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.
- SULLEROT, E., *Pour le meilleur et sans le pire*, Paris, Fayard, 1984.
- TOCQUEVILLE de, A., *De la démocratie en Amérique*, tome second, Paris, M-T. Génin, 1951.
- VAN TIEGHEM, P., *Le mouvement romantique*, Paris, Librairie Vuibert, 1940.
- VAN TIEGHEM, P., *Le romantisme dans la littérature européenne*, Paris, Albin Michel, 1969.
- VIGARELLO, G., "Le deuxième âge de l'individualisme", *Esprit*, nos.7-8, juillet-août 1984, pp. 63-68.

2ème partie

- ANSPACH, M., "La raison du gratuit", *Bulletin du MAUSS*, no.22, juin 1987, pp. 249-292.
- ATKINSON, T.G., *Odyssée d'une amazone*, Paris, Editions des femmes, 1975.
- AUGER, L., *L'amour: de l'exigence à la préférence*, Montréal, Editions de l'Homme, 1979.
- BADINTER, E., *L'un est l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1986.
- BEAUDRY, M. et J.-M. BOISVERT, *Psychologie du couple: quand la science se met à parler d'amour*, Montréal, Méridien, 1988.
- BEAUVOIR de, S., *Le deuxième sexe*, vol.2, Paris, Gallimard, 1949.
- BECKMAN-BRINDLEY, S. et J. TAVORMINA, "Power Relationships in Families: A Social-Exchange Perspective", *Family Process*, vol.17, no.4, december 1978, pp. 423-436.
- BENJAMIN, J., *Les liens de l'amour*, Paris, Métailié, 1992.
- BETTINOTTI, J., (dir.) et al., *La corrida de l'amour*, Les Cahiers du départements d'Études littéraires, Cahier no.6, U.Q.A.M., 1986.
- BLOOD R.O. et D. WOLFE, *Husbands and Wives. The Dynamics of Married Living*, New York, The Free Press, 1960.
- BOIVIN, J. et M. MERCIER, *L'une parle, l'autre pas: analyse du rapport de femmes des milieux populaires au discours féministe*, thèse de maîtrise en service social, École de service social de l'Université Laval, 1986.
- BOMBARDIER, D., *La déroute des sexes*, Paris, Seuil, 1993.
- BOULET, Y., "Ces petits romans si agréables à lire", dans *Études littéraires*, vol.16, no.3, décembre 1983, pp. 363-378.
- CAILLÉ, A., *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, 1986.
- CARTWRIGHT, D., *Studies in Social Power*, The University of Michigan, Ann Arbor, 1959.

- CENTERS, R., B.H. RAVEN et A. RODRIGUES, "Conjugal Power Structure: a Re-Examination", *American Sociological Review*, vol. 36, avril 1971, p.264-278.
- CLIO (Collectif), *Histoire des femmes au Québec*, Montréal, Quinze, 1982.
- COWAN, C. et M. KINDER, *Belles, intelligentes et...seules. Comment faire le bon choix en amour*, Paris, Robert Laffont, 1986.
- DE SEVE, M., *Pour un féminisme libertaire*, Montréal, Boréal Express, 1985.
- DOWLING, C., *Le complexe de Cendrillon*, Paris, Grasset, 1982.
- DUVAL, J.-M., *Vivre à deux: plaisir ou cauchemar?*, Montréal, Editions de l'Homme, 1984.
- EDWARDS, J.N., "Familial Behavior as Social Exchange", *Journal of Marriage and the Family*, vol.31, no.3, august 1969, pp. 518-526.
- EMERSON, R.M., "Power-Dependence Relations", *Sociological Review*, vol.27, no.1, february 1962, pp. 31-41.
- FALBO, T. et L. PELPAU, "Power Strategies in Intimate Relationships", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.38, no.4, 1980, pp. 618-628.
- FIRESTONE, S., *La dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1970.
- FORWARD, S. et J. TORRES, *Ces hommes qui méprisent les femmes...et les femmes qui les aiment*, Montréal, Editions de l'Homme, 1987.
- FORWARD, S. et C. BUCK, *L'amour obsession*, Québec, Le Jour, 1992.
- FOURNIER, F., *L'apparition du sujet amoureux en Occident: pour une théorie socio-historique*, Thèse de doctorat en sociologie, U.Q.A.M., décembre 1990.
- FROMM, E., *L'art d'aimer*, Paris, ÉPI, 1968.
- GAGNON, A., *"Et si je t'aime, prends garde à toi": essai d'anthropologie sur la sexualité dans les romans Harlequin*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Québec, Université Laval, 1987.
- GAUCHET, M., "De l'avènement de l'individu à la découverte de la société", *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 34e année, no.3, mai-juin 1979, pp. 451-463.

- GILLESPIE, D., "Who as the Power? The Marital Struggle", *Journal of Marriage and the Family*, vol.33, no.3, august 1971, pp. 445-458.
- GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- GODBOUT, J.T. en coll. avec A. CAILLÉ, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.
- GROSS, M., *Les psychocrates*, Paris, Laffont, 1979.
- GROVE-STEPHENSON, I. et S. QUILLIAM, *Les passages de l'amour: aimer sans perdre la tête*, Montréal, Forma, 1988.
- HEER, D.M., "The Measurement and Bases of Family Power: an Overview", *Marriage and Family Living*, vol.25, no.2, pp. 133-139.
- HOMANS, G.C., *Social Behavior: its Elementary Forms*, U.S.A., Harcourt, Brace & World inc., 1961.
- IRIGARAY, L., *Le temps de la différence*, Paris, Librairie générale française, 1989.
- JACOBSON, E., *Biologie des émotions*, Paris, E.S.F., 1974.
- KEELLERHALS, J., J.-F. PERRIN, G. STEINAUER-CRESSON, L. VONECHE et G. WIRTH, *Mariages au quotidien*, Suisse, Pierre-Marcel, 1982.
- KRIER, E.A., "Tying Down the Ties That Bind: Pre-Marriage pacts Rise in US", *International Herald Tribune*, 24, septembre 1986.
- LAMOUREUX, D., *Entre le féminin et le féminisme*, Laboratoire d'études politiques et administratives, Département de sciences politiques, Université Laval, 1991.
- LECLERC, A., *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974.
- LECLERC, A., *Hommes et femmes*, Paris, Grasset, 1985.
- LEMAN, K., *Ces femmes qui ne peuvent dire non et les hommes qui les dominent*, Montréal, Quebecor, 1988.
- LIEBOWITZ, M.R., *La chimie de l'amour*, Montréal, Editions de l'Homme, 1984.
- LOWEN, A., *La bio-énergie*, Montréal, France-Amérique, 1985.
- LOWEN, A., *Le coeur passionnément: symbolique et physiologie de l'amour*, France, Sand, 1988.

- McDONALD, G.W., "Family Power: the Assessment of a Decade of Theory and Research, 1970-1979", *Journal of Marriage and the Family*, vol.42, no.4, november 1980, pp. 841-854.
- MARCHAND, J., "Harlequin et Colombine: l'industrie plafonne, l'amour aussi", dans *Études littéraires*, vol.16, no.3, décembre 1983, pp. 351-362.
- MEMMI, A., *Le portrait du colonisé*, Paris, Payot, 1973.
- MEMMI, A., *La dépendance*, Paris, Gallimard, 1979.
- MILLETT, K., *La politique du mâle*, Paris, Stock, 1971.
- MOISAN, M., *Le pouvoir dans le couple: une analyse féministe*, Les Cahiers de recherche du GREMF, cahier 37, Université Laval, 1990.
- MONEY, J., *Love and Love Sickness: the Science of Sex, Gender Difference and Pair-Bonding*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.
- MUCHIELLI, R., *La psychologie de la vie conjugale*, Paris, Entreprise moderne d'édition, 1973.
- NOIZET, P., *La coopération interprétative dans le roman d'amour populaire de langue française de 1880 à nos jours*, Mémoire de maîtrise en Études littéraires, U.Q.A.M., 1986.
- NORWOOD, R., *Ces femmes qui aiment trop*, tomes 1 et 2, Montréal, Stanké, 1986.
- NYE F.I. et F. BERARDO, *The Family: its Structure and Interaction*, New York, MacMillan Publishing Co., 1973.
- OLIVIER, C., *Les enfants de Jocaste*, Paris, Denoël, 1980.
- PEELE, S. et A. BRODSKY, *Love and Addiction*, New York, Taplinger Publishing Co., 1975.
- PEELE, S. et A. BRODSKY, "L'amour peut être une drogue", *Revue de psychologie*, janvier 1975, pp. 17-24.
- PEELE, S., *L'expérience de l'assuétude*, Faculté de l'éducation permanente, Université de Montréal, 1982.
- RADWAY, J.A., *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, c1984.

- RHODES, S. et M.S. POTASH, *Le syndrome de la corde au cou*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1989.
- RUSSIANOFF, P., *Pourquoi certaines femmes ne peuvent s'imaginer vivre sans un homme*, Montréal, Transmonde, 1988.
- SAFILIOS-ROTHSCHILD, C., "Family Sociology or Wive's Family Sociology? A Cross Cultural Examination of Decision Making", *Journal of Marriage and the Family*, vol.31, no.2, mai 1969, pp. 290-301.
- SAFILIOS-ROTSCHILD, C., "A Macro and Micro-Examination of Family Power and Love: An Exchange Model", *Journal of Marriage and the Family*, vol.38, no.2, may 1976, pp. 355-362.
- ST-JACQUES-LEVAC, P., *Pour mieux vivre à deux*, Montréal, Stanké, 1981.
- SICARD, M., *Le cerveau dans tous ses états*, Paris, Presses du CNRS, 1991.
- TAYLOR, C., *Grandeur et misère de la modernité*, Canada, Bellarmin, 1992.
- THIBAUT, J.W. et H.H. KELLEY, *The Social Psychology of Groups*, New York, John Wiley & Son, 1959.
- VAN DEN BERG, J.H., *Les grands courants de la psychanalyse*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1980.
- VINCENT, J.-D., *La biologie des passions*, Paris, Odile Jacob, 1986.
- WALLER, W., révisé par R. HILL, *The Family. A Dynamic Interpretation*, U.S.A., Holt, Rinehart and Wiston Inc., 1951.
- WANDERER, Z. et E. FABIAN, *S'aimer pour la vie*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1980.
- WATZLAWICK, P., D.A. JACKSON, et J.H. BEAVIN, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1979.
- ZAZZO, R., (Colloque organisé par) et al., *L'attachement*, Neuchatel, Suisse Delachaux et Niestlé, 1979.
- ZUCKERMAN, M., "Sensation Seeking and its Biological Correlates", *Psychological Bulletin*, vol.88, no.1, pp. 187-214.

Romans Harlequin lus

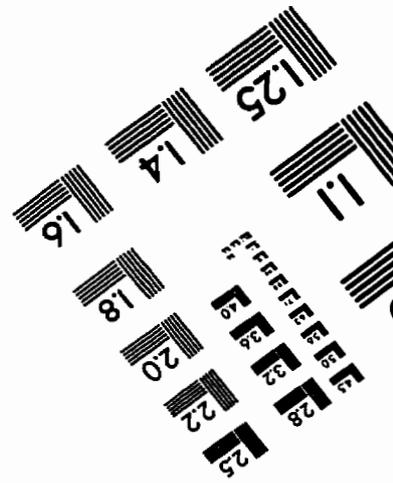
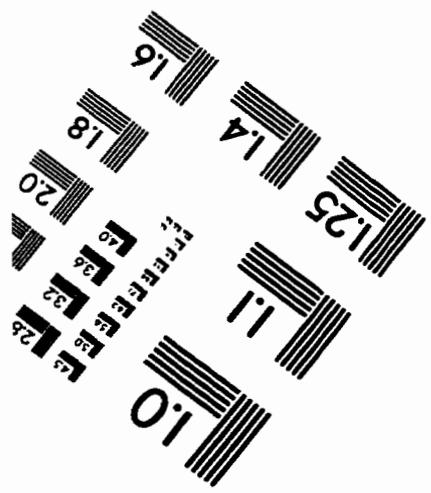
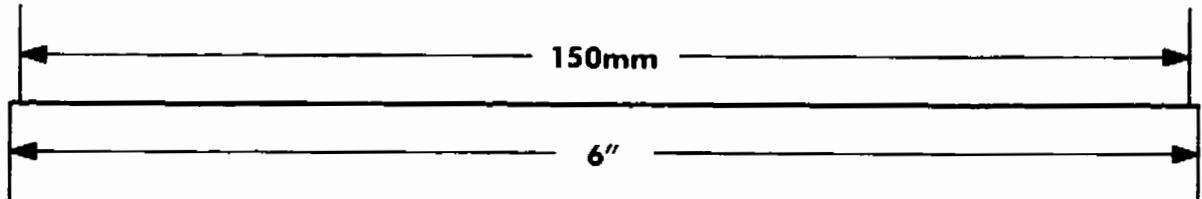
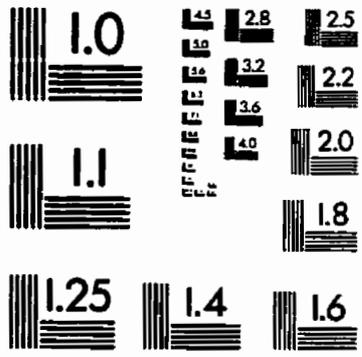
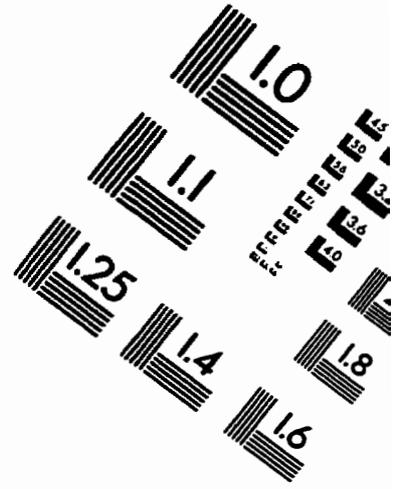
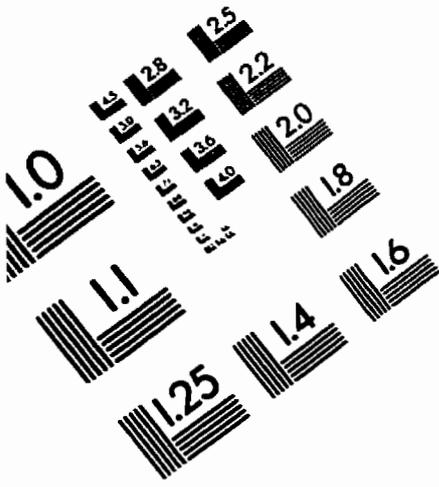
- ASHTON, E., *A demain, maestro....*, 1983.
- BROOKS, H., *Nina ou l'innocence perdue*, 1992.
- CAINE, R., *Le chemin vers l'inconnu*, 1979.
- CAMPBELL, B., *Une femme tout simplement*, 1988.
- CAMPBELL, B., *Autant en emporte la passion*, 1992.
- CLIFFORD, K., *Rien que pour vous*, 1988.
- CRAVEN, S., *La malédiction des mayas*, 1979.
- DAILEY, J., *La belle et le vaurien*, 1978.
- DARCY, E., *Le ravisseur de coeurs*, 1992.
- GRANT, V., *Capitaine flamme*, 1989.
- HILTON, M., *La maison des amulettes*, 1979.
- HOWARD, S., *Angela au pays des merveilles*, 1993.
- JAMESON, C., *Avec mon entière fidélité*, 1984.
- KIDD, F., *Arènes ardentes*, 1979.
- LAMB, C., *En un long corps à corps*, 1979.
- LAMB, C., *Champagne à New York*, 1988.
- LAMB, C., *Les amants d'une nuit*, 1992.
- MATHER, A., *Marée haute*, 1979.
- MAY, W., *En route vers l'amour*, 1992.
- MORTOMER, C., *L'auberge dy cygne noir*, 1984.
- NEIL, J., *Mon espionne préférée*, 1991.

PARV, V., *Une interview pas comme les autres*, 1991.

PEAKE, L., *Sonate au fil de l'eau*, 1979.

WENTWORTH, S., *Au bord du grand canal*, 1985.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved