Eva Illouz

POURQUOI L'AMOUR FAIT MAL

L'expérience amoureuse
dans la modernité



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Titre original : *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin

Titre original : *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*

© Eva Illouz 2012, pour la langue anglaise

ISBN 978-2-021-09162-5

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

Traduit de l'anglais par Frédéric Joly

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

www.seuil.com

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DU MÊME AUTEUR
CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Les Sentiments du capitalisme, 2006

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Ovide[1]

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Note

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Introduction

Les malheurs de l'amour

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

Shulamit Firestone[2]

Les Hauts de Hurlevent (*Wuthering Heights*) appartient à une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

longue tradition littéraire qui dépeint l'amour comme une émotion douloureuse[3]. Au fil des années passées ensemble depuis l'enfance, les célèbres protagonistes du roman, Heathcliff et Catherine, développent l'un pour l'autre un amour qui durera toute leur vie. Pourtant, Catherine décide de se marier à Edgar Linton, un parti plus approprié à son rang social. Surprenant par hasard une conversation de Catherine, qui avouait qu'elle se déclasserait en l'épousant, Heathcliff, humilié, s'enfuit. Catherine part à sa recherche à travers champs et, lorsqu'il s'avère qu'elle ne peut le retrouver, elle tombe malade de désespoir et frôle la mort.

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

Elle s'était appuyée contre l'embrasure de la mansarde et elle relisait la lettre avec des ricanements de colère. Mais plus elle y fixait d'attention, plus ses idées se confondaient. Elle le revoyait, elle l'entendait, elle l'entourait de ses deux bras ; et des battements de cœur, qui la frappaient sous la poitrine comme à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grands coups de bélier, s'accéléraient l'un après l'autre, à intermittences inégales. Elle jetait les yeux tout autour d'elle avec l'envie que la terre croulât. Pourquoi n'en pas finir ? Qui la retenait donc ? Elle était libre. Et elle s'avança, elle regarda les pavés en se disant : « Allons ! Allons[4] ! »

Même si au regard de nos critères la douleur de Catherine et d'Emma semble extrême, elle reste intelligible. Pourtant, comme ce livre entend l'affirmer, la souffrance amoureuse dont font l'expérience ces deux femmes a changé de teneur, de couleur, de texture. En premier lieu, l'opposition entre la société et l'amour, dont témoigne la douleur de ces deux femmes, n'a plus guère cours. Il n'existerait effectivement aujourd'hui que peu d'obstacles économiques ou peu d'interdictions normatives empêchant Catherine ou Emma de faire de leur amour leur seul et vrai choix. Il s'agit plutôt aujourd'hui d'obéir aux diktats du cœur, et non à son milieu social. Deuxièmement, une petite troupe d'experts aurait maintenant toutes les chances de se précipiter au secours d'une Catherine hésitante et du mariage sans passion d'Emma : conseillers psychologiques, spécialistes de la thérapie du couple, avocats spécialisés dans le divorce, experts en médiation s'approprieraient massivement les dilemmes privés de futures mariées ou d'épouses accablées par l'ennui pour se prononcer chacun à leur sujet. En l'absence de l'aide d'experts (ou conjointement à elle), les homologues modernes d'Emma ou de Catherine partageraient le secret de leur amour avec d'autres, le plus vraisemblablement avec des amies, ou, à tout le moins, avec d'occasionnels ami(e)s anonymes rencontrés sur Internet, atténuant de cette façon la solitude de leur passion. Entre leur désir et leur désespoir, s'écoulerait un large flot de mots, d'auto-analyse et de conseils amicaux ou professionnels. Une Catherine

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou une Emma moderne consacrerait un temps considérable à réfléchir à sa souffrance et à en parler, et en trouverait probablement les causes dans sa propre enfance (ou dans celle de ses amants), dans les ratés de cette enfance. Elle retirerait un sentiment de fierté non pas d'avoir connu ce chagrin, mais précisément de l'avoir surmonté au moyen de tout un arsenal de techniques thérapeutiques de *self-help*[5]. La douleur amoureuse moderne génère une glose presque infinie, qui se propose tout à la fois de la comprendre et d'en extirper les causes. Mourir, se suicider ou fuir dans un couvent sont autant de choix qui n'appartiennent plus à nos répertoires culturels, et il va sans dire qu'ils ne sont plus synonymes d'aucune gloire. Cela ne veut pas dire que nous, « post »-modernes ou modernes « tardifs », ne savons rien de la souffrance de l'amour. Il est même possible que nous en sachions plus que celles et ceux qui nous ont précédés. Mais ce que cela suggère, c'est que l'organisation sociale de la souffrance amoureuse a profondément changé. Ce livre se propose de comprendre la nature de cette transformation à travers l'étude de trois changements intervenus dans la structure du moi : dans la volonté (comment nous voulons quelque chose), dans les modes de la reconnaissance (ce qui importe pour notre sens de la valeur), et dans les modes du désir (ce à quoi nous aspirons et comment nous y aspirons).

En fait, peu de nos contemporains ont été épargnés par les souffrances que les relations intimes provoquent. Ces souffrances prennent plusieurs formes : accumuler les déconvenues dans sa quête du prince charmant ou de la belle princesse ; se lancer dans des recherches Internet sisyphéennes ; rentrer seul chez soi après une tournée des bars, une soirée ou un rendez-vous arrangé… Les souffrances ne s'évanouissent pas pour autant lorsqu'une relation s'instaure, prenant la forme de l'ennui, de l'angoisse ou de la colère, de disputes et de conflits douloureux, et aboutissent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la déconfiture, au doute sur soi-même, à la dépression engendrée par les ruptures ou les divorces. Et ce ne sont là que quelques exemples qui montrent combien la quête amoureuse est devenue une expérience douloureuse. Si la sociologue pouvait entendre les voix des hommes et des femmes recherchant l'amour, elle entendrait une litanie, puissante et interminable, de plaintes et de gémissements.

En dépit du caractère très répandu et presque collectif de ces expériences, notre culture affirme avec insistance qu'elles sont le résultat de psychés défaillantes ou immatures. D'innombrables manuels de développement personnel et groupes d'entraide prétendent nous aider à mieux gérer nos vies amoureuses en nous sensibilisant aux mécanismes inconscients qui œuvrent à nos propres défaites. La culture freudienne dans laquelle nous baignons a affirmé haut et fort que l'attirance sexuelle est liée à nos expériences passées, et que la préférence amoureuse se forme au cours des premières années, dans la relation de l'enfant à ses parents. Pour beaucoup, l'affirmation freudienne selon laquelle la famille est à la source de la configuration de la vie érotique future a été la clé de voûte permettant de comprendre pourquoi et comment nous échouons à trouver ou à conserver l'amour. En dépit des contradictions, la culture freudienne affirme même, en outre, que notre partenaire, qu'il soit à l'opposé de nos parents ou semblable à eux, est un reflet direct de nos expériences de l'enfance – qui, elles-mêmes, sont la clé de notre destin amoureux. Freud, avec l'idée de la compulsion de répétition, allait plus loin encore et avançait que les expériences précoces de la perte, si douloureuses fussent-elles, se répétaient tout au long de la vie adulte comme un moyen de gagner en maîtrise sur elles. Cette idée eut un impact phénoménal sur la perception collective et le traitement du malheur amoureux, lequel constituait une dimension à part entière, nécessaire, de ce processus consistant à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

devenir adulte. Bien plus : la culture freudienne suggérait que, dans l'ensemble, le malheur amoureux non seulement était inévitable, mais qu'il était un produit de notre propre psyché. La psychologie clinique a joué ici un rôle particulièrement central en avançant (et en conférant une légitimité scientifique à) l'idée selon laquelle l'amour et ses échecs doivent être expliqués par l'histoire psychique de l'individu, ses échecs relevant en conséquence de cet individu. Même si la notion freudienne originale de l'inconscient se proposait d'en finir avec les idées traditionnelles de responsabilité qui faisaient alors autorité, la psychologie joua en pratique un rôle crucial en renvoyant le domaine de l'amoureux et de l'érotique à la responsabilité personnelle de chacun. Que la psychanalyse et la psychothérapie en aient eu l'intention ou non, elles ont fourni un formidable arsenal de techniques qui ont fait de nous les responsables intarissables, mais indéniables, de nos déboires amoureux.

Tout au long du XX^e^ siècle, l'idée selon laquelle le malheur amoureux incombe à l'individu seul, qu'il se l'inflige à lui-même, a rencontré un succès immense, peut-être parce que la psychologie offrait la promesse consolatrice que l'individu pouvait surmonter et sublimer son malheur amoureux. Les expériences amoureuses douloureuses furent un moteur puissant qui mobilisa une myriade de professionnels spécialisés (psychanalystes, psychologues, et thérapeutes en tous genres), mais aussi l'édition, la télévision, et de nombreuses autres industries médiatiques. La croyance profondément enracinée que nos malheurs sont le fruit direct de notre histoire psychique, que la parole et le savoir sur soi ont des vertus curatives, et que l'identification des motifs et des sources de nos déboires aide à les surmonter a porté à son apogée l'industrie du *self-help*. Les souffrances de l'amour sont aujourd'hui seulement attribuées à l'individu, à son histoire privée, et à sa capacité à se façonner lui-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même.

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

En tant que telle, cette thèse n'est pas nouvelle. Des auteur(e)s et des intellectuel(le)s féministes ont de longue date contesté à la fois la croyance populaire que l'amour est la source de tout bonheur, et l'interprétation psychologique individualiste des souffrances amoureuses. Contrairement à une mythologie populaire, avancent les féministes, l'amour n'est pas source de transcendance, de bonheur et d'accomplissement de soi. L'amour romantique est plutôt l'une des principales causes de la division entre les hommes et les femmes, tout autant que l'une des pratiques culturelles à travers lesquelles on impose aux femmes d'accepter (et d'« aimer ») leur soumission aux hommes. Car les hommes et les femmes, lorsqu'ils sont amoureux, sont la proie des divisions profondes qui caractérisent leurs identités

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

respectives : ainsi que le relève très justement Simone de Beauvoir, même dans l'amour, les hommes conservent leur souveraineté, tandis que les femmes aspirent à s'abandonner[6]. Dans son livre controversé, *La Dialectique du sexe*, cité en exergue de ce chapitre, Shulamit Firestone allait un peu plus loin encore en affirmant que l'origine du pouvoir social et de la puissance des hommes est l'amour que les femmes leur ont donné et continuent de leur donner, suggérant par là que l'amour est ce ciment au moyen duquel a été construit l'édifice de la domination masculine[7]. L'amour romantique non seulement dissimule une ségrégation de classe et une ségrégation sexuelle, mais les rend en réalité possibles. Recourant à des formules frappantes, Ti-Grace Atkinson affirme que l'amour romantique est le « pivot psychologique de la persécution des femmes[8] ». De même, les féministes soutiennent qu'une lutte pour le pouvoir se déchaîne toujours au cœur de l'amour et de la sexualité, et que les hommes ont eu et continuent d'avoir la haute main dans cette lutte en raison de la convergence entre pouvoir économique et pouvoir sexuel. Ce pouvoir sexuel masculin réside dans la capacité à définir les objets d'amour, et à établir les règles présidant à la recherche du partenaire et à l'expression des sentiments amoureux. Le pouvoir masculin réside en définitive dans le fait que les identités et la hiérarchie de genre sont jouées et reproduites dans l'expression et l'expérience des sentiments amoureux, et qu'inversement les sentiments maintiennent en place des disparités de pouvoir économique et politique plus importantes[9].

Mais, en bien des façons, ce postulat de la primauté du pouvoir constitue un défaut du courant désormais dominant de la critique féministe de l'amour. À des époques où le patriarcat était bien plus puissant qu'il ne l'est aujourd'hui, l'amour jouait un rôle beaucoup *moins* significatif dans la subjectivité des hommes et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Ce livre entend ainsi dessiner un cadre afin d'identifier les causes institutionnelles du malheur amoureux, mais il tient pour acquis que l'expérience amoureuse exerce une emprise puissante qui ne peut être simplement expliquée par de la « fausse conscience[10] ». Cela serait rendre nulle et non avenue la question avant même qu'elle ne soit posée. J'affirme ici que la raison de la centralité de l'amour dans notre bonheur et notre identité n'est pas éloignée de la raison pour laquelle il constitue un aspect aussi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

difficile de notre expérience ; les deux sont liés aux modalités d'institution du moi et de l'identité dans la modernité. Si nombre d'entre nous ne peuvent se départir d'« une sorte d'anxiété persistante, ou [d']un malaise » au sujet de l'amour, et ont le sentiment que les affaires du cœur nous laissent dans un état « de trouble, d'agitation, d'insatisfaction vis-à-vis de nous-mêmes », pour citer le philosophe Harry G. Frankfurt[11], c'est parce que l'amour comporte, reflète et amplifie l'« enfermement » du moi dans les institutions de la modernité[12], institutions qui, c'est certain, sont façonnées par les rapports économiques et les rapports de genre. Ainsi que l'affirma Karl Marx dans une phrase inoubliable, « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans les circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé[13] ». Lorsque nous aimons, ou que nous souffrons d'aimer, nous le faisons en usant de ressources et dans des situations que ce livre se propose d'étudier. Tout au long des pages qui vont suivre, je m'efforcerai de montrer que quelque chose de fondamental dans la structure du moi romantique a changé. Pour le dire de façon générale, ce changement peut être appréhendé comme un changement dans la structure de nos désirs amoureux, dans ce que nous voulons, et dans notre manière de mettre en œuvre ce que nous voulons avec un partenaire sexuel (chapitres I et II) ; on peut le considérer comme un changement des facteurs de fragilisation du moi, de ces facteurs qui nous rendent vulnérables, font surgir en nous un sentiment d'indignité (chapitre III) ; et, en définitive, comme un changement dans l'organisation du désir, la teneur des pensées et des émotions qui activent nos désirs érotiques et amoureux (chapitres IV et V). Les modalités de structuration de la volonté, les modalités de constitution de la reconnaissance, et les modalités d'activation du désir constituent les trois principaux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

axes d'analyse des transformations de l'amour à l'époque moderne. Mon but est de traiter de l'amour comme Marx traita des marchandises : il s'agira de montrer que l'amour est produit par des rapports sociaux concrets ; que l'amour circule sur un marché fait d'acteurs en situation de concurrence, et inégaux ; et de soutenir que certaines personnes disposent d'une plus grande capacité à définir les conditions dans lesquelles elles sont aimées que d'autres.

Les dangers qui guettent une analyse de ce type sont nombreux. En premier lieu celui de souligner à l'excès les différences « nous » séparant – nous, modernes – d'« eux », les prémodernes. Sans aucun doute, de nombreux lecteurs, sinon la plupart, énuméreront leur propre série de contre-exemples remettant en cause la thèse proposée dans ces pages – selon laquelle la plupart des causes de la souffrance amoureuse ont à voir avec la modernité. Mais j'apporterais quelques réponses à ces objections. L'une est que je n'affirme pas que la souffrance amoureuse est un phénomène inédit : je soutiens que seules certaines des manières par lesquelles nous en faisons aujourd'hui l'expérience constituent un phénomène inédit. La seconde réponse est liée à la méthodologie des sociologues : nous nous intéressons moins aux actes singuliers et aux sentiments des individus qu'aux structures qui organisent ces actes et ces sentiments. Alors que le passé proche et le passé lointain semblent superficiellement regorger d'exemples apparemment semblables aux cas présents, ils ne contiennent pas les structures sociales, culturelles et économiques qui expliquent les pratiques amoureuses contemporaines et la souffrance qu'elles génèrent. En ce sens, j'espère que les historiens me pardonneront d'utiliser l'histoire moins en raison de sa complexité et de son mouvement, que comme une sorte de tapisserie, à l'arrière-plan, ayant des motifs fixes qui aident à mettre en relief, par contraste, les traits

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

caractéristiques de la modernité.

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Qu’est-ce que la modernité ?

Plus que toute autre discipline, la sociologie est née d’un questionnement frénétique et angoissé sur la signification et les conséquences de la modernité : Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel ont tous tenté de comprendre et d’interpréter la signification du passage de l’« ancien » monde au « nouveau ». L’« ancien », c’était la religion, la communauté, l’ordre et la stabilité. Le « nouveau », c’était le rythme accéléré de l’innovation, la sécularisation, la dissolution des liens communautaires, les revendications égalitaires sans cesse croissantes et une incertitude identitaire tenace et lancinante. Depuis cette période extraordinaire marquant ce passage du milieu du XIX^e^ siècle à celui du XX^e^ siècle, la sociologie s’est confrontée sans relâche aux mêmes questions qui peuvent nous sembler éculées aujourd’hui mais qui n’ont pas perdu leur force : l’affaiblissement de la religion et de la communauté mettra-t-il en péril l’ordre social ? Serons-nous capables de vivre des vies ayant un sens en l’absence du sacré ? Max Weber, en particulier, se montrait troublé par les questions posées par Dostoïevski et Tolstoï : si nous n’avons plus peur de Dieu, qui fera de nous des êtres moraux ? Si nous n’adhérons pas à des significations sacrées et collectives, et si nous ne nous montrons pas contraints par elles, qu’est-ce qui fera que nos vies auront un sens ? Si l’individu – plutôt que Dieu – se retrouve au centre de la moralité, qu’adviendra-t-il de l’« éthique de l’amour fraternel » qui avait été la force motrice des religions[14] ? En fait, dès ses débuts, la vocation de la sociologie a été de comprendre ce que serait la signification de la vie après la disparition de la religion.

La modernité, la plupart des sociologues s’accordaient à le dire, ouvrait des possibilités exaltantes, mais menaçait de façon

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Un tel dégrisement n'est nulle part plus manifeste que dans le domaine amoureux, dominé plusieurs siècles durant en Europe occidentale par les idéaux de la chevalerie, de la galanterie et du romantisme. Il existe une clause cardinale dans l'idéal du mâle chevaleresque : défendre le faible avec courage et loyauté. La faiblesse des femmes était ainsi intégrée dans un système culturel où elle était reconnue et glorifiée, car elle transfigurait la puissance masculine et la faiblesse féminine en des qualités dignes d'être aimées, telles que l'« instinct protecteur » pour l'une, et la « douceur » et la fragilité pour l'autre. L'infériorité sociale des femmes pouvait de cette façon être compensée par une dévotion absolue des hommes en amour, qui, à son tour, servait de théâtre même à la démonstration et à l'exercice de leur masculinité, de leur vaillance et de leur sens de l'honneur. Plus encore : la dépossession des femmes de leurs droits économiques et politiques s'accompagnait de (et était vraisemblablement compensée par) la réassurance qu'en amour elles étaient non seulement protégées par les hommes, mais également supérieures

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à eux. Il n'est donc guère surprenant que l'amour ait exercé historiquement un attrait si puissant sur les femmes : il leur promettait la dignité et le statut moral auxquels elles n'avaient pas droit dans la société ; et il glorifiait leur destin social : prendre soin des autres, et les aimer, comme mères, épouses et amantes. De cette façon, l'amour exerça historiquement une grande séduction, précisément parce que tout en dissimulant il embellissait les inégalités profondes au cœur des rapports de genre.

La modernité tardive, ou hyper-modernité – que nous définirons ici comme étant la période qui succéda à la Première Guerre mondiale –, marqua une radicalisation des tendances sociales qui s'étaient inscrites dans la première modernité, et bouleversa la culture amoureuse et l'économie de l'identité de genre de cette première modernité. Cette culture conserva et même amplifia l'idéal amoureux comme puissance susceptible de transcender la vie quotidienne. Pourtant, lorsqu'elle appliqua à la sphère intime ces deux idéaux politiques qu'étaient désormais l'égalité de genre et la liberté sexuelle, elle dépouilla l'amour de ces rituels de déférence et de cette aura mystique qui l'avaient jusqu'alors entouré. Tout ce qui était sacré dans l'amour devint profane, et les hommes furent enfin forcés de regarder en face, lucidement, les conditions réelles des vies des femmes. C'est cet aspect de l'amour profondément clivé et double – à la fois source de transcendance existentielle et théâtre profondément contesté de démonstration de l'identité de genre – qui caractérise la culture amoureuse contemporaine. Plus précisément : faire jouer l'identité de genre et les luttes de genre, c'est faire jouer le cœur institutionnel et culturel, les dilemmes et l'ambivalence de la modernité, dilemmes organisés autour des motifs culturels et institutionnels clés que sont l'authenticité, l'autonomie, l'égalité, la liberté, l'engagement et l'accomplissement personnel. L'étude de l'amour n'est pas périphérique, mais bien *centrale* à l'étude du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cœur et de la fondation de la modernité[15].

L'amour romantique hétérosexuel est l'un des meilleurs lieux d'observation pour analyser cette modernité si ambivalente, car les quatre dernières décennies ont été les témoins d'une radicalisation de la liberté et de l'égalité à l'intérieur du lien amoureux, tout autant que d'une séparation radicale de la sexualité et du domaine des émotions. L'amour romantique hétérosexuel témoigne des deux plus importantes révolutions culturelles du XX^e^ siècle : l'individualisation des manières de vivre et l'intensification des projets de vie affective d'une part, l'économicisation des rapports sociaux et l'omniprésence des modèles économiques dans la formation du moi et de ses émotions mêmes d'autre part[16]. Le sexe et la sexualité ont acquis une autonomie propre par rapport aux normes morales et ont été incorporés aux manières de vivre et aux projets de vie individualisés, tandis que la grammaire culturelle du capitalisme pénétrait massivement le domaine des relations amoureuses hétérosexuelles.

Par exemple, lorsque l'amour (hétérosexuel) devint la thématique constitutive du roman, très peu notèrent qu'il s'entrelaçait de plus en plus étroitement avec un autre thème, non moins central dans le roman bourgeois et dans la modernité dans son ensemble : celui de la mobilité sociale. Comme le suggèrent les deux exemples de Catherine et Emma évoqués un peu plus haut, l'amour romantique se mêlait presque toujours inévitablement à la question de la mobilité sociale. C'est dire que l'une des questions centrales posées par le roman (et plus tard par le cinéma hollywoodien) consista et consiste encore à savoir si, et dans quelles conditions, l'amour peut l'emporter sur la mobilité sociale, et, inversement, si une compatibilité socio-économique devrait être une condition nécessaire de l'amour. La formation de l'individu moderne fut à un moment, et dans le même temps,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Le savoir scientifique, la machine à imprimer, le développement du capitalisme, la sécularisation et l’influence des idées démocratiques sont les facteurs habituellement considérés comme à l’origine de la modernité. La formation d’un moi émotionnel réflexif – d’un moi qui, comme je l’ai avancé ailleurs[17], accompagna la naissance de la modernité, d’un moi se définissant et définissant son identité en termes principalement émotionnels, d’un moi centré sur la gestion et l’affirmation de ses sentiments – s’avère absente de la plupart de ces explications. Ce livre se propose de situer l’idéal culturel et la pratique de l’amour romantique au sein du noyau culturel de la modernité, tout particulièrement en raison de leur importance décisive pour la formation de la biographie et la constitution du moi émotionnel. Comme l’affirme Ute Frevert, « les émotions ne sont pas seulement fabriquées par l’histoire, elles fabriquent aussi l’histoire[18] ».

Motzkin et Fisher nous aident à repenser le rôle que joue l’amour dans le long processus de formation du moi individuel moderne. Selon lui, la foi chrétienne (paulinienne) rendit les sentiments d’amour et d’espoir à la fois visibles et centraux, créant de cette façon un moi émotionnel (plutôt que, mettons, intellectuel ou politique)[19]. L’argument de Motzkin est que le processus de sécularisation de la culture consista, entre autres, à séculariser l’amour religieux. Cette sécularisation prit deux formes différentes : elle fit de l’amour profane un sentiment sacré (plus tard célébré comme amour romantique), et elle fit de l’amour romantique un sentiment opposé aux contraintes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

imposées par la religion. La sécularisation de l'amour joua de cette façon un rôle important dans le processus d'émancipation par rapport à l'autorité religieuse.

S'il fallait donner un cadre temporel plus précis à ces analyses, alors nous pourrions dire que la Réforme protestante semble avoir été une étape importante dans la formation d'un moi romantique moderne, car elle marqua une nouvelle série de tensions entre le patriarcat et de nouvelles attentes émotionnelles quant à l'idéal du mariage compagnonnage[20]. « Les écrivains puritains encouragèrent la formation de nouveaux idéaux du comportement conjugal, soulignant l'importance de la sphère intime et de l'intensité émotionnelle à l'intérieur des couples mariés. Les maris étaient encouragés à ne pas oublier le bien-être spirituel et psychologique de leurs épouses[21]. »

De nombreux chercheurs, historiens ou sociologues, ont avancé dans leurs travaux respectifs que l'amour, particulièrement dans les cultures protestantes, a été une source de l'égalité de genre, car les femmes y étaient considérablement valorisées[22]. Par le biais de l'injonction religieuse à aimer tendrement son épouse, les femmes virent leur statut valorisé, et consolidée aussi leur capacité à prendre des décisions sur le même pied d'égalité que les hommes. Anthony Giddens et d'autres suggèrent en outre que l'amour joua un rôle central dans la construction d'une autonomie féminine, rôle central trouvant son origine dans le fait qu'au XVIII^{e} siècle l'idéal culturel de l'amour romantique, une fois coupé de l'éthique religieuse, enjoignait les femmes, non moins que les hommes, à choisir librement l'objet de leur amour[23]. En fait, l'idée même d'amour présuppose et constitue la libre volonté et l'autonomie des amants. Motzkin et Fisher suggèrent même que « le développement des conceptions démocratiques de l'autorité est une conséquence à long terme de la présupposition de l'autonomie affective des femmes[24] ». La littérature

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sentimentale et les romans du XVIII^e siècle accentuèrent plus encore cette tendance culturelle car l'idéal amoureux qu'ils défendaient contribuait, en théorie et en pratique, à perturber le pouvoir que les parents – et particulièrement les pères – exerçaient sur le mariage de leurs filles. L'idéal amoureux romantique joua ainsi un rôle dans l'émancipation des femmes, particulièrement sur un point : il fut un facteur d'individualisation et d'autonomie, même si une telle émancipation dut parfois passer par un certain nombre de circonvolutions. Parce que la sphère privée fut l'objet, aux XVIII^e et XIX^e siècles, d'une considérable réévaluation, les femmes purent exercer ce qu'Ann Douglas, citant l'expression d'Harriet Beecher-Stowe, surnomma « *the pink and white tyranny* », la tyrannie rose et blanche, soit la manière qui fut celle « des femmes américaines, au XIX^e siècle, de gagner en pouvoir à travers la valorisation de leur identité féminine[25] ». L'amour plaçait les femmes sous la tutelle des hommes, mais il le faisait en légitimant un modèle du moi qui était un modèle privé, familial, individualiste, et qui, plus que tout, réclamait une autonomie émotionnelle. L'amour romantique renforça de cette façon, à l'intérieur de la sphère privée, l'individualisme moral qui avait accompagné l'émergence de la sphère publique. En réalité, l'amour est l'exemple paradigmatique et le moteur même d'un nouveau modèle de sociabilité présenté par Giddens comme étant celui de la « relation pure[26] », fondé sur l'hypothèse contractuelle voulant que deux individus aux droits strictement égaux s'unissent pour des raisons affectives et individuelles. La « relation pure » est instaurée par deux individus, est jugée en fonction de ses mérites propres, et peut être inaugurée et arrêtée selon les vœux des deux protagonistes.

Cependant, alors que l'amour a joué un rôle considérable dans la formation de ce que les historiens appellent l'« individualisme affectif », l'histoire d'amour, à l'époque moderne, tend à le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

illusion et sans enthousiasme, car cette forme culturelle occidentale de modernité a provoqué des formes de misère affective, de destruction sans précédents des univers de vie traditionnels ; elle a fait de l'insécurité ontologique un trait chronique des vies modernes, et n'a cessé d'empiéter sur l'organisation de l'identité et du désir[27].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pourquoi la sociologie reste nécessaire

Pour William James, le grand-père de la psychologie moderne, le point de départ de la réflexion des psychologues doit être que « la pensée, dans une forme ou une autre, est chose permanente », et penser, disait-il, est une affaire individuelle : chaque pensée est partie intégrante d'une conscience personnelle qui amène l'individu à choisir à quelles expériences du monde extérieur il entend se confronter, et lesquelles il souhaite rejeter[28]. Par contraste, depuis son apparition, la vocation principale de la sociologie fut de démystifier le fondement *social* de la croyance. Pour les sociologues, il n'existe aucune opposition entre l'individu et le social, car les contenus des pensées, des désirs et des conflits intimes ont un fondement institutionnel et collectif. Par exemple, lorsqu'une société et une culture promeuvent la passion intense de l'amour romantique comme celle du mariage hétérosexuel en en faisant des modèles pour la vie adulte, elles façonnent non seulement notre comportement, mais également nos aspirations, nos espoirs et nos rêves de bonheur. Mais les modèles sociaux font plus encore : en juxtaposant l'idéal amoureux romantique et l'institution du mariage, les institutions politiques modernes inscrivent les contradictions sociales au cœur de nos aspirations – contradictions qui, à leur tour, acquièrent une existence psychologique. L'organisation institutionnelle du mariage (fondée sur la monogamie, la cohabitation, et la fusion des ressources économiques dans le but d'augmenter la richesse commune) exclut la possibilité que l'amour romantique demeure une passion intense et dévorante. Cette contradiction oblige les agents à mettre en œuvre un travail culturel très important pour gérer et réconcilier ces deux cadres culturels concurrents[29]. Cette juxtaposition de deux cadres culturels illustre à son tour combien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

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

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

groupes d'individus historiquement situés.

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

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La sociologie et la souffrance psychique

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

Afin de penser la modernité de la souffrance amoureuse, la notion de « souffrance sociale » pourrait sembler bienvenue. Pourtant, une telle notion ne s'avère pas très utile pour atteindre les objectifs que je me propose, car, comme le savent les anthropologues, la souffrance sociale désigne les conséquences

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

visibles, à grande échelle, de la famine, de la pauvreté, de la violence ou de désastres naturels[30], omettant ainsi les formes de souffrance moins visibles et moins tangibles, telles que l'angoisse, le sentiment de nullité ou la dépression, qui toutes sont partie intégrante de la vie ordinaire et des relations ordinaires.

La souffrance psychique a deux caractéristiques cardinales : premièrement, comme l'a suggéré Schopenhauer, la souffrance découle du fait que nous vivons à travers « le souvenir et l'attente[31] ». En d'autres termes, la souffrance est « médiée », elle fait l'objet d'une médiation par l'imagination : ces images et idéaux qui composent nos souvenirs, nos attentes et nos désirs[32]. Une formulation plus sociologique consiste à suggérer que la souffrance est « médiée » par des définitions culturelles de l'identité-ipséité (*selfhood*)[33]. Deuxièmement, la souffrance s'accompagne de notre incapacité à lui donner sens. Ainsi, comme le dit Paul Ricœur, se manisfeste-t-elle souvent par des lamentations contre sa violence aveugle ou son arbitraire[34]. Parce que la souffrance est l'irruption de l'irrationnel dans la vie quotidienne, elle exige une explication rationnelle[35]. En d'autres termes, une expérience de la souffrance sera d'autant plus intolérable qu'elle ne pourra se voir apporter une signification. Quand la souffrance ne peut être expliquée, nous souffrons doublement : de la souffrance que nous ressentons, et de notre incapacité à lui conférer une signification. Toute expérience de la souffrance nous porte vers les systèmes explicatifs visant à en rendre compte. Et les systèmes d'explication de la souffrance diffèrent dans leurs manières respectives de lui conférer une signification. Ils diffèrent dans leurs manières d'en attribuer la responsabilité, dans les aspects de cette expérience de la souffrance qu'ils traitent et soulignent, et dans leurs manières de convertir (ou non) la souffrance en une autre catégorie de l'expérience, qu'elle soit appelée « rédemption », « maturation »,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« développement », ou « sagesse ». J'ajouterais que la souffrance psychique *moderne*, alors qu'elle pourrait impliquer un large éventail de réponses, physiologiques et psychologiques, se caractérise par le fait que le moi – sa définition et le sentiment qu'il a de sa valeur propre – est directement en jeu. La souffrance psychique contient une expérience qui menace l'intégrité du moi. La souffrance, dans les relations interpersonnelles intimes contemporaines, est le reflet de la situation du moi dans les conditions de la modernité. La souffrance amoureuse n'est pas secondaire, n'est pas une souffrance à mettre entre guillemets comparée à des formes de souffrance présumées plus sérieuses car, comme j'espère le montrer, elle met en évidence et en scène les dilemmes et les formes d'impuissance du moi à l'époque moderne. Comme je le montre en détail en analysant une grande variété de sources (entretiens approfondis, sites Internet, la chronique « Modern Love » du *New York Times*, la rubrique consacrée à la sexualité du quotidien britannique *The Independent*, des romans des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, des manuels contemporains dédiés à la relation amoureuse, à la rencontre, au mariage et au divorce)[36], les expériences de l'abandon et de l'amour non réciproque sont aussi cruciales pour notre propre récit de vie que d'autres formes d'humiliation sociale.

Les sceptiques pourraient affirmer à juste titre que les poètes et les philosophes ont été de longue date conscients des effets dévastateurs de l'amour, et que la souffrance a été et est encore l'un des grands thèmes des représentations amoureuses, un thème qui connut son apogée avec le romantisme, où l'amour et la souffrance se définissaient l'un par rapport à l'autre. Le présent ouvrage affirme pourtant qu'il existe quelque chose d'inédit sur le plan qualitatif dans l'expérience *moderne* de la souffrance amoureuse. Un certain nombre d'éléments donnent sa spécificité à la souffrance amoureuse moderne : la dérégulation du marché

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

matrimonial (chapitre I), la transformation de l'architecture du choix amoureux (chapitre II), l'importance écrasante de l'amour dans la constitution de l'estime de soi sociale (chapitre III), la rationalisation de la passion (chapitre IV), ainsi que les manières par lesquelles se déploie l'imagination amoureuse (chapitre V). Mais si ce livre se propose de comprendre ce qu'il y a de proprement inédit et moderne dans la souffrance amoureuse, il n'entend pas embrasser de façon exhaustive les nombreuses formes qu'adopte cette souffrance, mais seulement certaines d'entre elles ; il n'exclut pas davantage le fait que beaucoup vivent des amours heureuses leur vie durant. Le malheur amoureux comme le bonheur amoureux ont une forme moderne que ce livre veut élucider.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

2. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe* [1970], trad. de l'anglais par S. Gleadow, Paris, Stock, 1972, p. 164-165.
3. Emily Brontë, *Hurlevent*, trad. de l'anglais par J. et Y. de Lacretelle, Paris, Gallimard, « Folio », 2005.
4. Gustave Flaubert, *Madame Bovary* [1857], in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 479.
5. Littéralement, l'« aide à soi-même », un terme souvent traduit aujourd'hui par « développement personnel ». Nous ne l'avons pas traduit ainsi : les techniques ici évoquées ont pour objet d'améliorer la performativité de l'individu en matière d'intersubjectivité et ne relèvent que peu des pratiques *new age* souvent désignées par le vocable « développement personnel », trop vague. (*N.d.T.*)
6. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, « Folio », 1986.
7. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe*, *op. cit.*
8. Ti-Grace Atkinson, « Le féminisme radical et l'amour », in *Odyssée d'une amazone*, trad. de l'anglais par M. Carlisky, Paris, Des femmes, 1975, p. 60.
9. Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women. A Case of Sex Discrimination*, New Haven, Yale University Press, 1979 ; Adrienne Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne » [1980], *Nouvelles Questions féministes*, n° 1, p. 15-43, trad. de l'anglais par E. de Lesseps et C. Delphy, repris in *La Contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Paris, Mamamélis, 2010 ; Susan Schecter, « Towards an Analysis of the Persistence of Violence Against Women in the Home », *Aegis*, juillet/août 1979, p. 46-56, ainsi que *Women and Male Violence. The Visions and Struggles of the Battered Women's Movement*, Boston, South End Press, 1982.
10. Pour une excellente réponse à cette question, voir l'ouvrage d'Ann Swidler *Talk of Love. How Culture Matters*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
11. Harry G. Frankfurt, *Les Raisons de l'amour*, trad. de l'anglais (États-Unis) par D. Dubroca et A. Pavia, Circé, 2006, p. 11-12.
12. Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
13. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, chap. I, in K. Marx, *Œuvres IV. Politique*, éd. de M. Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 437. Cité par Peter Wagner, in *A Sociology of*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Modernity. Liberty and Discipline, Londres et New York, Routledge, 1994, p. XIII.
14. Max Weber, « Introduction à *L'Éthique économique des religions universelles* », trad. de l'allemand par J.-P. Grossein, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 77, 1992, p. 139-167.
15. Il s'agit d'une perspective théorique et sociologique que partagent plusieurs autres sociologues comme Anthony Giddens, Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim ou encore Zygmunt Bauman.
16. Voir Robert N. Bellah, Richard Madsen *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.
17. Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe* [La rédemption de l'âme moderne. Thérapie, émotions, et la culture du *self-help*], trad. de l'anglais vers l'allemand par M. Adrian, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009.
18. Ute Frevert, « Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen ? » [« Que viennent faire les émotions dans l'histoire ? »], *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 35, n° 2, 2009, p. 183-208, et p. 202 pour cette citation.
19. Gabriel Motzkin, « Secularization, Knowledge and Authority », in G. Motzkin et Y. Fisher (dir.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, Londres, Alliance, 2008, p. 35-54.
20. Autrement dit, le mariage librement consenti entre égaux. (*N.d.T.*)
21. Michael Macdonald, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 98.
22. Francesca M. Cancian, *Love in America. Gender and Self-Development*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1987 ; Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, trad. de l'anglais par J. Mouchard, Paris, Le Rouergue/Chambon, 2004 ; Lawrence Stone, *Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Harper, 1977.
23. Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.*
24. Gabriel Motzkin et Yochi Fisher (dir.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, *op. cit.*, p. 14.
25. La « tyrannie rose et blanche » donna son titre à l'ouvrage en son temps célèbre de Beecher-Stowe, dont une traduction en langue française, sous-titrée « ouvrage dédié aux hommes à marier », parut en 1874. (*N.d.T.*) Cf. Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York, Doubleday, 1978, p. 6 *sq*.
26. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991, chap. III ;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ainsi que le chapitre IV de son ouvrage *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

36. Mes données sont variées et comprennent soixante-dix entretiens réalisés avec des personnes se répartissant entre trois grands centres urbains en Europe, aux États-Unis et en Israël ; un matériau très divers découvert sur des sites de groupes d'entraide en ligne ; des romans du XIX^{e} siècle et contemporains ; un large éventail de manuels contemporains dédiés à la relation amoureuse, à la rencontre, au mariage et au divorce ; des sites Internet de rencontre ; et, pour finir, une analyse de la chronique « Modern Love » du *New York Times*, lue

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

durant deux ans. Les personnes interrogées sont à 60 % des femmes et ont été choisies selon un procédé « boule de neige », car la confiance éprouvée pour l'intervieweuse est chose importante. La personne interrogée la plus jeune a 25 ans, et la plus âgée 67, et toutes ont suivi des études supérieures. Parmi elles se trouvent des célibataires qui n'ont jamais été mariées, des personnes vivant seules à la suite d'un divorce, et des personnes mariées. J'ai donné à toutes des pseudonymes afin de préserver leur anonymat. Les différences nationales ne sont pas analysées pour deux raisons : premièrement, les dilemmes que vivent ces hommes et ces femmes se sont avérés extrêmement semblables (et ce fait est en soi une découverte). Si, deuxièmement, toute recherche implique une décision, nécessite de choisir des aspects précis d'un phénomène et d'en laisser d'autres de côté, la mienne a consisté à ne pas m'attarder sur les différences, mais bien au contraire à me concentrer sur les points communs des expériences de ces hommes et de ces femmes dans leurs contextes nationaux différents.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I

La grande transformation de l'amour ou l'apparition des marchés matrimoniaux

Qu'est-ce que vous me dites, ma chère ? Moi, venir chez vous ? Ma pauvre petite, mais que diraient les gens ? Il faudrait traverser la cour, les voisins s'en apercevraient, commenceraient à poser des questions ; on jaserait, ce serait pris en mauvaise part ! Non, mon petit ange, je vous verrai plutôt demain à vigile, ce sera plus raisonnable et moins risqué pour l'un et l'autre.

Fiodor Dostoïevski[37]

Quelle était l'étudiante qui trouvait un garçon « désirable » à Winesburg ? Je n'avais pour ma part jamais entendu dire qu'il existât de tels sentiments

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chez les filles de Winesburg, de Newark ou d'ailleurs. À ma connaissance, les filles ne brûlaient pas de ce genre de désirs ; ce qui les allumait, c'étaient les limites, les interdits, voire carrément les tabous, tous au service de ce qui était, au bout du compte, l'ambition dominante chez la plupart des filles qui fréquentaient Winesburg à la même époque que moi : rétablir, avec un étudiant sérieux et pourvu d'une situation, le type même de vie familiale dont elles s'étaient provisoirement coupées en faisant des études. Et cela, le plus rapidement possible.

Philip Roth[38]

L'amour a longtemps été présenté comme une expérience qui bouleverse et court-circuite la volonté, comme une force irrésistible excédant tout contrôle de soi. Je formule pourtant, dans le présent chapitre et dans le suivant, une proposition qui va à l'encontre de cette idée : l'une des manières les plus fécondes de comprendre la transformation de l'amour à l'époque moderne passe par la notion de choix. Ce n'est pas seulement parce qu'aimer, c'est distinguer une personne parmi d'autres et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constituer ainsi son individualité et celle de l'autre dans l'acte même de choisir un objet d'amour ; c'est aussi parce qu'aimer quelqu'un aujourd'hui, c'est être sans cesse confronté à des choix : « Est-il/elle un bon partenaire pour moi ? », « Comment savoir si cette personne est et restera la bonne ? », « Croiserai-je sur mon chemin quelqu'un qui peut-être me correspondra mieux ? » Ces questions sont affaires de sentiments *et* de choix. Dans la mesure où le moi moderne se définit par son aspiration à la liberté, à l'autonomie de ses choix– notamment dans les domaines de la consommation et de la politique –, l'amour peut nous permettre d'éclairer le fondement social du choix à l'époque moderne.

Le choix est la « marque de fabrique » culturelle déterminante de notre époque car il incarne, au moins sur les scènes économique et politique, l'exercice de la liberté et des deux facultés qui justifient l'exercice de cette liberté : la rationalité et l'autonomie. En ce sens, le choix est l'un des plus puissants vecteurs culturels et institutionnels façonnant l'individualité moderne : il est à la fois un droit et une forme de compétence. Si le choix est le propre de l'individualité moderne, savoir *comment* et *pourquoi* les gens choisissent – ou non – de vivre une relation est essentiel pour comprendre l'amour comme expérience de la modernité.

Les économistes, les psychologues et même les sociologues ont tendance à penser le choix comme un trait caractéristique naturel de l'exercice de la rationalité, une sorte de propriété figée, invariante, de l'esprit, définie comme la capacité à déterminer et à hiérarchiser des préférences, à agir de façon cohérente selon ces préférences et à opérer des choix en recourant aux moyens les plus efficaces. Pourtant, loin d'être une notion aussi simple, le choix n'est pas moins façonné par la culture que par d'autres déterminants de l'action (les représentations par exemple). Dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la mesure où le choix implique une hiérarchie entre raison et émotions, où il présuppose une distinction entre les types de pensées et d'émotions qui peuvent légitimement contraindre un choix ainsi que la capacité même de choix, nous pourrions dire que celui-ci est à la fois façonné par son environnement et par les pensées et croyances portant sur lui[39].

L'une des principales transformations de l'amour dans la modernité est liée aux conditions mêmes dans lesquelles se font les choix amoureux. Ces conditions sont de deux sortes. L'une concerne l'*écologie du choix*, l'environnement social qui pousse à choisir dans un sens déterminé. Les règles endogamiques sont un très bon exemple de la manière par laquelle un choix peut être contraint par et à l'intérieur d'un environnement social, excluant comme partenaires potentiels les membres de la même famille, ou encore les membres de groupes raciaux ou ethniques différents. À l'inverse, la révolution sexuelle a transformé l'écologie du choix sexuel en ne faisant plus peser sur le choix d'un partenaire sexuel un nombre considérable d'interdictions. L'écologie du choix peut être le résultat soit d'une politique délibérée et consciente[40], soit de processus sociaux implicites et imprévus.

Mais le choix en tant que catégorie culturelle possède un autre aspect, que je propose d'appeler l'*architecture du choix*[41], lié aux mécanismes cognitifs et affectifs élaborés par la culture : ces mécanismes concernent à la fois le critère à l'aune duquel on évalue un objet (une œuvre d'art, un dentifrice, un futur conjoint) et les modes d'autoconsultation, la façon dont une personne interroge ses émotions propres, son savoir propre et le raisonnement formel ou informel qui conduit à une décision. L'architecture du choix consiste donc en des processus d'évaluation émotionnels et cognitifs mobilisés dans la prise d'une décision. Un choix peut être le résultat d'un processus sophistiqué d'autoconsultation et d'exposition de lignes de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conduite alternatives ou le résultat d'une décision immédiate, « instantanée », mais chacune de ces voies emprunte des itinéraires culturels spécifiques, qui restent à élucider. Six composants culturels de l'architecture du choix s'avèrent plus particulièrement saillants :

1. Le choix comprend-il une réflexion sur les conséquences (à plus ou moins long terme) des décisions prises[42] et, dans l'affirmative, quelles conséquences sont imaginées ? Par exemple, l'élévation du taux de divorce a de toute évidence introduit dans la décision de se marier une perception nouvelle des conséquences possibles et des risques du mariage. L'aversion pour le risque et l'anticipation du regret peuvent à leur tour devenir des caractéristiques culturellement saillantes de certaines décisions (par exemple celle de se marier), transformant de ce fait le processus du choix. Inversement, certaines décisions peuvent être prises sans penser aux conséquences à long terme des actes en question (prenons l'exemple des « magiciens » de la finance de Wall Street, qui ont peut-être pris conscience des conséquences de leurs choix à la suite du krack de 2008). La place plus ou moins prioritaire donnée à ces conséquences dans le processus de prise de décision ainsi que les conséquences qui en découlent sont donc culturellement variables.

2. Comment le processus de consultation permettant de prendre une décision est-il formalisé ? Suit-on par exemple des règles explicites ou sa propre intuition ? Consulte-t-on un expert (un oracle, un astrologue, un rabbin, un psychologue, un juriste, un conseiller financier) afin de prendre la décision, ou obéit-on à l'influence de ses pairs et aux normes communes ? Si l'on consulte un expert, qu'est-ce qui est précisément éclairé dans le processus formel de prise de décision : son « avenir » (comme avec un astrologue), la loi, ses désirs inconscients, ou ses intérêts personnels bien compris ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. Quels sont les modes d'autoconsultation permettant de prendre une décision ? On peut pour ce faire s'appuyer sur une forme de connaissance intuitive du monde ou mener une recherche et un examen systématiques des diverses lignes de conduite, avec ou sans cartographie mentale des options disponibles. On peut aussi prendre une décision en obéissant à une révélation de type épiphanique. Un exemple de la façon dont ces modes d'autoconsultation peuvent varier historiquement et culturellement : les hommes et les femmes modernes interrogent de plus en plus leurs émotions en recourant à des modèles psychologiques pour comprendre les raisons de ce qu'ils éprouvent.

4. Quel rôle jouent les normes et les techniques culturelles dans la formation des désirs et envies ? La culture chrétienne manifeste par exemple une suspicion à l'égard des désirs et envies (sexuels et autres), contrairement à la culture de la consommation qui nous encourage à concevoir le désir comme le fondement légitime du choix. Les suspicions (ou l'absence de suspicion) à l'égard du désir sont le résultat de processus culturels et ont toutes les chances de façonner le processus de décision et son résultat.

5. Quels sont les motifs retenus pour prendre une décision ? La légitimité du choix repose-t-elle sur des modes d'évaluation rationnels ou émotionnels ? Et dans quel type de choix ont-ils le plus de chances de se montrer opérants ? Par exemple, l'achat d'une maison et le choix d'un partenaire sont considérés comme des décisions régulées différemment par l'entendement rationnel et les sentiments. Même si, en pratique, nous nous montrons bien plus guidés par les émotions dans une transaction immobilière et plus « rationnels » en matière de mariage que nous voudrions le reconnaître, les modèles culturels d'affectivité et de rationalité ont une incidence sur nos manières de prendre des décisions et de les percevoir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

6. Pour finir, le choix est-il évalué et apprecié en tant que tel ? Le consommateur moderne et la culture moderne fondée sur les droits de l'individu diffèrent significativement des cultures prémodernes dans leurs évaluations du choix en fonction de ses mérites propres. Par exemple, à Taïwan, contrairement aux États-Unis, la décision de partager sa vie avec une autre personne est bien plus souvent fondée sur des facteurs non liés au couple (normes sociales, réseaux sociaux ou circonstances)[43]. La catégorie même de choix en tant que catégorie morale diffère profondément dans les deux cultures.

Ce que les hommes et les femmes comprennent comme étant leurs préférences, la manière dont ils les conçoivent – en termes affectifs, psychologiques ou rationnels – et celle qu'ils ont de recourir à l'introspection ou de se laisser « porter par les événements » pour prendre une décision, est façonné par la grammaire du moi et la langue de l'individualité qui constituent l'architecture du choix[44]. Si les schèmes cognitifs et émotionnels qui forment l'architecture du choix varient historiquement et culturellement, alors le moi amoureux moderne pourrait être défini par les conditions dans lesquelles on choisit son partenaire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Caractère et écologie morale du choix amoureux

Afin de comprendre la *differentia specifica* de l'amour contemporain moderne, j'entends procéder *a contrario* et m'attacher à un prototype culturel suffisamment moderne pour correspondre aux configurations de l'individualisme affectif, tout en étant différent des nôtres pour nous aider à mettre au jour les traits pertinents de ce qui caractérise nos propres pratiques amoureuses contemporaines. Pour entreprendre une telle analyse, je m'intéresse plus particulièrement aux textes littéraires, car ils articulent, mieux que d'autres données, des modèles culturels et des idéaux-types. J'ai en particulier choisi l'univers littéraire de Jane Austen qui s'intéressa de près au statut matrimonial, au sentiment amoureux et à sa relation au statut social.

J'ai recours à ces textes non pas comme à des documents historiques réels reflétant les pratiques amoureuses de l'époque, mais comme à des témoignages qui nous fournissent des informations sur les postulats culturels qui organisaient le moi, la moralité et les relations interpersonnelles dans l'Angleterre du XIX^{e} siècle. Je n'utilise donc pas ces romans comme des « fenêtres » sur la complexité historique des pratiques matrimoniales de la Régence anglaise. Et je n'entends pas davantage mettre en relief les multiples facettes des intrigues et des personnages d'Austen, comme le ferait sans doute une lecture littéraire traditionnelle de ses romans. Mon approche, réductrice certes, ignore la complexité de ses textes et préfère se focaliser sur le *système* de postulats culturels qui organise les pratiques matrimoniales et amoureuses de la classe moyenne analysées dans l'univers de cet écrivain. Jane Austen, on le sait, a critiqué ce que beaucoup en son temps percevaient comme le caractère intéressé des liens matrimoniaux et a défendu une conception du mariage fondée sur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'affection, le respect mutuel et les sentiments (bien que respectant des normes socialement acceptées). Si ses textes sont intéressants, c'est précisément en ce qu'ils offrent une réflexion consciente sur le choix sentimental et matrimonial régi par des considérations de classe. Les romans d'Austen semblent offrir un « compromis » entre ces deux formes d'action (émotionnelle et stratégique) et laissent entrevoir la façon dont étaient organisés les sentiments amoureux dans l'Angleterre de la première moitié du XIX^e^ siècle – c'est-à-dire les rituels, les règles sociales et les institutions qui contraignaient l'expression et le vécu des sentiments.

Dans la mesure où les textes littéraires contiennent des codes culturels systématiques – sur l'individualité, la moralité ou les rituels d'interaction –, ils nous permettent de construire des modèles culturels alternatifs aux nôtres – que les sociologues appellent des « idéaux-types » –, qui, par contraste, éclairent des aspects centraux et invisibles de nos propres pratiques amoureuses. En traçant des parallèles entre le modèle culturel d'Austen et les formes de séduction pratiquées dans les classes moyennes et moyennes supérieures au XIX^e^ siècle, j'espère comprendre certains éléments de l'organisation sociale moderne du mariage. De la même manière que les peintres utilisent des couleurs vives afin de faire ressortir les objets se tenant au premier plan de leurs tableaux, j'utilise l'univers austenien comme un fond de toile richement coloré permettant de mieux mettre en valeur l'organisation sociale et la structure à l'œuvre dans les pratiques amoureuses contemporaines. L'analyse qui suit isole des tendances structurelles et des formes culturelles plutôt que des cas particuliers scrutés dans le moindre détail.

L'amour du caractère et le caractère de l'amour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans son chef-d'œuvre, *Emma*, Jane Austen décrit de la façon suivante la nature de l'amour que porte M. Knightley à Emma :

[Emma] s'était si souvent montrée négligente ou têtue, dédaignant ses conseils ou contredisant même son ami de propos délibéré, inconsciente des véritables mérites de cet homme et le querellant lorsqu'il ne flattait point son orgueil aussi fou qu'insolent ! Il n'avait cependant jamais cessé, en raison peut-être des liens qui les unissaient et de l'habitude, mais aussi et surtout à cause de son immense bonté, de veiller sur elle depuis son enfance et de s'efforcer, comme nulle autre créature en ce monde, de la faire progresser et de lui apprendre à se bien conduire[45].

La vision de l'amour ici esquissée émane directement de ce que les hommes et les femmes du XIX^e^ siècle appelaient le « caractère ». En opposition à une longue tradition occidentale qui présente l'amour comme une émotion qui paralyse ou se moque de la faculté de jugement, l'amour est ici solidement ancré dans la capacité de discernement de Knightley. C'est pourquoi les défauts d'Emma ne sont pas moins soulignés que ses vertus. La seule personne qui aime Emma est également la seule à voir ses défauts. Aimer quelqu'un, *c'est* précisément le regarder lucidement, les yeux grands ouverts. Pareille capacité de discernement (et de conscience des failles de l'autre) ne produit pas, comme nous l'attendrions aujourd'hui, un quelconque sentiment ambivalent à l'égard d'Emma. Au contraire, l'excellence de caractère de Knightley lui fait pardonner ces défauts, lui fait discerner (ce qui plus tard s'avérera) l'« excellence morale » d'Emma et s'évertuer à améliorer son caractère avec ferveur, et même passion. Percevoir les défauts d'Emma n'est pas incompatible avec le fait d'être complètement engagé auprès

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'elle, car les deux choses sont l'émanation de la même source morale. L'amour de Knightley est suprêmement moral non seulement parce qu'il demande à l'objet de son amour de rendre des comptes au nom d'un code moral, mais également parce que le fait d'aimer Emma est intrinsèquement lié au projet moral de former son caractère. Lorsqu'il la regarde anxieusement, ce n'est pas parce que le désir sexuel le consume, mais parce qu'il brûle de la voir faire la chose juste. Dans cette conception particulière de l'amour, ce n'est pas la singularité de la personne que nous aimons, mais plutôt sa capacité à représenter ces valeurs que nous (et d'autres) révérons. De façon plus intéressante encore : loin de se sentir humiliée ou diminuée par les réprimandes de Knightley, Emma les accepte. En fait, nous pourrions faire l'hypothèse qu'elle respecte et aime Knightley précisément parce qu'il est le seul à exiger d'elle de rendre des comptes au nom d'un code moral qui les transcende tous deux. Emma est tellement prise dans ce code moral qu'elle accepte ce que nous appellerions aujourd'hui les blessures narcissiques que lui inflige Knightley, notamment le défi qu'il lance à la bonne opinion qu'elle se fait d'elle-même, et ce au nom d'une définition de la vertu qu'ils partagent. Aimer un autre, c'est aimer le bien en lui, et à travers lui. En effet, « dans les traditions chrétienne et juive […], le caractère (ou l'"excellence"du caractère) était défini comme une concordance de vertu et de résolution morale nous guidant vers cet objectif qu'est une vie bonne[46] », et cette concordance était attendue dans tous les domaines, y compris dans les affaires du cœur. Contrairement à la conception qui en prévalait depuis le XVII^e siècle (surtout en France), le cœur n'est pas ici un domaine à part entière, inintelligible et inexplicable, inaccessible à la raison et à la moralité. Il est très étroitement lié à elles, et régulé par elles. Nous avons en définitive affaire à un amour qui s'est développé à partir « de l'attachement et de l'habitude », très éloigné de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'attirance instantanée qui le caractérise à première vue. L'amour n'est pas ici vécu comme une rupture ou un bouleversement dans la vie quotidienne. Il se développe plutôt avec le temps, l'intimité, la connaissance progressive et l'étroite fréquentation des familles de chacun, au quotidien. Le savoir de l'autre est si profond que, du point de vue de la sensibilité moderne, il existe quelque chose de vaguement incestueux dans la manière qui est celle de Knightley « de veiller sur elle depuis son enfance ». Il s'agit d'un amour où l'un fait partie de la vie quotidienne de l'autre et de celle de la famille, et où se présentent de nombreuses opportunités d'observer, de connaître et de tester le caractère de l'autre. Comme l'affirme James Hunter, « le caractère […] résiste à l'opportunisme[47] ». Kierkegaard a recours à la métaphore d'un caractère « gravé » dans la personne[48]. Parce qu'il dépend du caractère, l'amour n'est pas ici un événement faisant soudain irruption, mais plutôt un événement de type cumulatif, inscrit dans la *longue durée*[49].

Une interprétation contemporaine d'un amour de ce type pourrait considérer les sentiments éprouvés par Knightley pour Emma comme paternalistes, et le « caractère » ou la « vertu » comme d'autres noms du contrôle patriarcal des femmes. Mais une telle interprétation ignorerait ce faisant l'étonnante *souveraineté* des héroïnes d'Austen dans les affaires du cœur. Pareille *souveraineté* est un trait récurrent de ses personnages féminins, dont la raison d'être réside dans les postulats culturels profondément enracinés qui structurent le moi de ces femmes. Pourquoi Elizabeth Bennett, l'héroïne d'*Orgueil et préjugés*, ne se sent-elle pas humiliée par les commentaires arrogants et dédaigneux de Darcy sur son physique (« Elle n'est pas mal, mais pas assez belle pour *me* tenter[50] ») et réagit-elle avec humour et esprit ? Parce que le mépris de Darcy à son endroit ne façonne pas ou n'affecte pas son rapport à soi et le sentiment de sa valeur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propre. Bien que Darcy représente, et de loin, la plus belle perspective conjugale dans son entourage, Elizabeth reste parfaitement maîtresse de ses sentiments, ne leur permettant de s'exprimer que lorsque Darcy vient se conformer à *sa* vision et *sa* définition de l'amour.

Anne Elliot, l'héroïne de *Persuasion*, apprend que le capitaine Wentworth, qui ne l'a pas vue durant neuf ans, considère que sa beauté s'est enfuie. Anne est encore amoureuse de Wentworth, mais au lieu d'être dévastée par ses paroles, comme on l'attendrait, elle « ne tarda pas à se féliciter de les avoir entendues. Elles dissipaient l'illusion, faisaient tomber la fièvre ; elles la calmaient et en conséquence devaient contribuer à la rendre plus heureuse[51] ». Il est difficile d'imaginer une réaction moins moderne et d'un sang-froid supérieur à celle consistant à se réjouir que l'homme que l'on aime nous trouve moins attirante.

Ou encore, pour prendre un dernier exemple dans *Le Cœur et la Raison*[52], peu de temps après être tombée amoureuse d'Edward Ferrars, Elinor Dashwood découvre qu'il est secrètement fiancé à une autre femme, Lucy. Apprenant plus tard qu'Edward n'a pas rompu ses fiançailles avec Lucy (situation qui signifie qu'il est sur le point de l'épouser), Elinor se réjouit de la grandeur morale d'Edward, car trahir une promesse faite à autrui l'aurait fait plonger, lui, dans l'indignité morale. Il ne fait aucun doute que la fidélité d'Elinor à ses principes moraux prend le pas sur l'amour qu'elle éprouve pour Edward, de la même façon que, pour Edward, l'engagement que représentent ses fiançailles avec Lucy doit prendre le pas sur les sentiments qu'il éprouve pour Elinor. Des personnages comme Knightley, Wentworth et Anne Elliot ne se comportent pas comme s'il existait un conflit entre leur sens du devoir moral et leur passion « car [leur] personnalité entière est intégrée[53] ». Autrement dit, il est impossible de séparer chez eux la dimension morale de la dimension affective, car c'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la dimension morale qui organise la vie affective qui, de cette façon, possède également ici une dimension publique.

Du point de vue de notre sensibilité, les héroïnes de Jane Austen ne font pas seulement preuve d'une maîtrise exceptionnelle, mais témoignent également d'un étrange détachement par rapport au besoin d'être « validées » par leurs prétendants. Considérons par exemple la façon dont Anne réagit au jugement de Wentworth sur sa beauté perdue. À cet égard, l'individualité de ces femmes semble être moins dépendante du regard d'un homme que celle des femmes modernes (voir à ce propos le chapitre III). Au regard de la dépendance juridique des femmes à cette époque et de leur absence de droit civique, cela peut paraître surprenant. Une réponse simple pourrait être apportée à ce fait troublant : cette dépendance moindre tient précisément au caractère de ces femmes, c'est-à-dire à leur capacité à modeler leur moi intime et ce qu'elles en laissent paraître sur un objectif moral transcendant à la fois leurs désirs et leurs intérêts. Leur sens subjectif d'elles-mêmes, leur rapport à soi le plus intime et la conscience qu'elles ont de leur valeur propre ne leur sont conférés par personne, mais procèdent de leur capacité à reconnaître et à promulguer des impératifs moraux ayant une existence quasi objective. Dans cette vision des choses, la valeur intime découle précisément de la capacité à mettre entre parenthèses leurs désirs personnels et à voir leurs principes moraux impeccablement appliqués, que ce soit par elles-mêmes ou par d'autres, dans le domaine de l'amour ou dans d'autres. En un sens, le « caractère » consiste précisément à faire coïncider désir et détermination morale. Il est ainsi une sorte de version objectivée et extériorisée des valeurs portées par le groupe. Il ne se fonde pas sur une définition essentielle ou ontologique du moi ; il est plutôt performatif : il doit par définition être visible pour que d'autres puissent en être les témoins et l'approuver ; il ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consiste pas en une nature psychologique et en des sentiments singuliers (du moins pas essentiellement), mais en des actes ; il n'a pas trait à la singularité et à l'originalité du moi, mais à la capacité de faire publiquement preuve de vertus reconnaissables et vérifiées. Le caractère a donc moins trait à l'intériorité qu'à la capacité de faire le lien entre le moi et l'univers public des valeurs et des normes. Il requiert que le moi dépende d'une réputation et d'un honneur régulés par des rituels publics de conduite – et non de la « validation » affective d'ordre privé conférée par un individu particulier. Dans le contexte de l'amour et de la séduction, le caractère désigne le fait que les amants tirent tous deux directement le sentiment de leur valeur de leur capacité à suivre des codes et des idéaux moraux, plutôt que de la valeur que confère le partenaire amoureux à leur moi intime. La valeur d'une femme semble être établie tout à fait indépendamment de celle que lui confère (ou pas) son prétendant. Dans cette économie morale, le prétendant comme la femme savent qui ils sont, connaissent leur valeur sociale et morale ; et c'est à partir de ce savoir qu'est établi l'amour qu'ils se portent l'un à l'autre (voir le chapitre III pour une comparaison utile). Il était bien sûr possible de faire des distinctions entre des options matrimoniales similaires, à travers l'attirance, l'affection ou l'amour qu'ils éprouvaient. Mais il n'en reste pas moins que les choix se faisaient suivant des codes moraux et des règles sociales préexistants, et c'est de cette capacité à se conformer avec succès à ces codes que les acteurs tiraient le sentiment de leur valeur. La valeur qu'ils se confèrent l'un à l'autre, si elle n'est pas entièrement objective, possède du moins des fondements objectifs extérieurs aux sujets.

Mais l'idée selon laquelle ce moi moral s'explique par le caractère de ces femmes ne fait que soulever une question supplémentaire : qu'est-ce qui autorise une telle séparation de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

valeur intime et du processus de séduction[54] ? Affirmer, comme le font certains philosophes et sociologues communautariens, que le caractère est précisément ce qui autorise une telle séparation, c'est énoncer une tautologie. Affirmer que le caractère reflète les dispositions de la personne et qu'il consiste en la capacité à façonner son propre sens de la valeur ne fait qu'éluder la question de savoir *comment* au juste il le fait. Contre la vision quelque peu naïve voulant que le caractère soit constitué de dispositions intimes qui, à leur tour, expliquent la capacité à adhérer à des codes moraux publiquement partagés, je suggère que la capacité à extraire de codes moraux un sentiment de sa propre valeur et le fait de l'exposer aux autres soient tous deux rendus possibles par une succession de mécanismes *sociaux* et non psychologiques ou moraux. Le caractère n'est pas simplement un ensemble de dispositions intimes et de tournures d'esprit résultant de l'intériorisation directe de normes morales. Le caractère, y compris moral, reflète plutôt le déploiement de dispositions sociales spécifiques chez la personne et est rendu possible par lui, notamment par les modalités d'intégration des émotions dans une écologie globale du choix. Alors qu'un philosophe ou un historien pourrait se contenter d'observer que l'amour est étroitement entrelacé à des cadres moraux, c'est précisément ce fait qui, pour une sociologue, a besoin d'être expliqué. *Comment* l'amour et la moralité s'entrelacent-ils l'un l'autre ? C'est-à-dire : quels mécanismes sociaux rendent possible l'intégration de l'amour à un projet moral ? Je soutiens que ce que nous appelons un moi moral et des sentiments moraux est rendu possible par une *écologie et une architecture du choix* spécifiques, permettant un degré élevé de congruence entre choix privés et publics, et où les émotions privées émanent d'une individualité « publique ». Alors que les personnages d'Austen témoignent naturellement d'une forte intériorité, une telle intériorité diffère de la nôtre en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ceci qu'elle s'évertue à s'accorder avec un univers public de rituels et de rôles.

La séduction comme réseau social

Comme d'autres romans d'Austen, *Emma* présente la séduction comme un processus mené à l'intérieur d'un cadre précis, celui de la famille et du voisinage. De toute évidence, l'environnement immédiat exerçait un contrôle et contraignait les choix ; mais ce qui importe au premier chef est bien plutôt de considérer que cette surveillance faisait de la séduction une activité où la femme était naturellement perçue dans son environnement social immédiat et dans sa parentèle, et du même coup protégée par eux. Dans le processus de séduction décrit par Austen (et par de nombreux autres romanciers), ce n'est pas tant la femme qui est observée que l'homme. L'homme fait sa cour sous l'œil vigilant d'autrui et est perçu par la femme à travers d'autres relations sociales. Comme l'observe le critique littéraire James Wood, nous apprenons dans *Le Cœur et la Raison* qu'Elinor « était décidée non seulement à se faire l'idée la plus précise possible du caractère [de Willoughby], que ce soit en se fiant à ses propres observations, ou en s'appuyant sur la perspicacité d'autrui, mais qu'elle l'était tout autant à observer son comportement à l'égard de sa sœur[55] ». Connaître un homme, c'était souvent le connaître à travers le regard des autres. Mollie Dorsey Sanford, une habitante de la Frontière, dans le Colorado, écrivait en 1860 dans son journal intime : « Grand-mère s'est mis dans sa chère vieille tête qu'il est mon amoureux, et […] je crois qu'il l'est. Je l'ai su aujourd'hui, quand il est venu, je ne l'avais pas vu depuis si longtemps que je me suis attachée à lui, fortement[56]. » L'amour qu'elle éprouve lui est révélé par l'intermédiaire de sa grand-mère ; et une telle révélation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'explique par le fait que l'homme en question est devenu partie intégrante de sa vie quotidienne et des relations de Mollie avec sa famille. Pareille connaissance intime d'un conjoint futur était nécessaire pour s'assurer de la compatibilité sociale et psychologique des deux personnes. Par exemple, dans *Persuasion*, Anne Elliot est considérablement influencée par Lady Russell, qui estime que son premier (et seul) amour, le capitaine Wentworth, ne peut lui convenir. Notre sensibilité moderne en conclut forcément que la piètre opinion que se fait Lady Russell du capitaine Wentworth pousse Anne à renoncer à l'objet de son amour. Mais d'un autre point de vue, l'erreur de Lady Russell découle du fait que la personne d'Anne est précautionneusement protégée, car hermétiquement entourée de son environnement familial. Il est vrai qu'Austen révèle les limites de ce système en suggérant que le milieu social d'Anne est incapable de distinguer le statut social de la valeur intrinsèque d'une personne. Pourtant, Anne et le lecteur – ou la lectrice – ne peuvent s'assurer de leur jugement sur le capitaine Wentworth que parce qu'ils ont bénéficié de nombreuses occasions de le vérifier. En effet, la cour que l'on faisait à une femme, en Angleterre ou aux États-Unis, enclenchait souvent un processus de vérification des prétentions et des références des prétendants. « La cour était un jeu fait de duplicité, de ruse superficielle, de flatteries. Il était pourtant nécessaire de découvrir les imposteurs, et de s'assurer que l'"autre" était effectivement cette personne qui resterait tout au long des années l'ami le plus proche[57]. »

Les hommes étaient soigneusement surveillés, et les futures belles-familles avaient coutume de vérifier la réputation des prétendants. Par exemple, avant même de pouvoir courtiser et déclarer sa flamme à Olivia Langdon, Samuel Clemens (plus tard connu sous le nom de Mark Twain) dut fournir à sa famille, à sa demande, des lettres de recommandation le concernant. Une fois

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le processus arrivé à son terme, Clemens put écrire :

Je pense que toutes mes références peuvent affirmer que je n'ai jamais fait quoi que ce soit de méchant, de faux, ou de criminel. Elles peuvent affirmer que les mêmes portes qui m'étaient ouvertes il y a sept ans me le sont encore ; que *tous* les amis qui en sept ans sont devenus les miens le sont encore ; qu'à tous les endroits où j'ai été, je peux retourner – y entrer en plein jour, la tête haute[58].

Cet exemple illustre le fait que, tout au long du processus de séduction, la femme et ses relations proches étaient étroitement « intriquées », et que ces dernières jouaient un rôle actif dans le processus consistant à évaluer le prétendant et à établir un lien avec lui. Parce que plusieurs personnes participaient à la tâche sociale consistant à juger un soupirant et époux potentiel, l'opinion de la femme était un reflet et un prolongement de celle de son environnement social proche. Les sentiments d'une femme pour un homme naissaient avec l'opinion que les autres exprimaient au sujet de celui-ci. L'entrelacement des émotions et du jugement, des sentiments individuels et de l'observation collective impliquait, lorsqu'on tombait amoureuse de quelqu'un et qu'il s'agissait de choisir un époux potentiel, une immersion continue dans l'univers moral des normes et des tabous du groupe, et supposait qu'une relation amoureuse s'entrelaçât à l'ensemble des relations entretenues avec tous les autres. Les moi des amants – celui de l'homme et celui de la femme – étaient contenus dans et protégés par la présence des autres, qui remplissaient leur rôle d'arbitres et de défenseurs des normes morales et sociales[59]. Il en fut couramment ainsi jusqu'au XIX^e^ siècle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Régles reconnues et non reconnues

Dans l'univers de Jane Austen, la cour que les hommes font aux femmes est structurée par une myriade de règles invisibles. Les non-sociologues ont tendance à penser que les règles posent des limites. Mais, pour les sociologues, les règles sont également « habilitantes », elles sont ce médium à travers lequel les acteurs se relient entre eux, construisent des attentes vis-à-vis des autres, et font laborieusement leur chemin, le long d'itinéraires balisés, aux côtés des autres[60]. Les rituels – un ensemble de règles connues des acteurs permettant de s'engager dans des relations et de s'en dégager – sont semblables à un sentier soigneusement tracé au cœur d'une jungle de possibilités. Ils créent des attentes à propos de ce qui peut et devrait se produire à l'étape suivante[61]. Pour le dire autrement, les rituels sont un puissant instrument symbolique permettant de parer à l'incertitude. Ainsi existait-il au XIX^e^ siècle, dans les rangs des classes possédantes, sinon des règles scrupuleusement observées, du moins des codes et rituels de conduite qui organisaient les rencontres et qui devaient être respectés pour que les hommes et les femmes se montrent, aux yeux de l'autre, à la hauteur. Dans cet ordre amoureux, les règles de conduite observées par les acteurs dictent un sens de la bienséance.

Les rendez-vous se déroulaient au domicile de la fille (lorsqu'elle était encore suffisamment jeune pour être appelée « fille »). Il était inapproprié pour un homme d'en prendre l'initiative. Un homme pouvait certes montrer à une fille qu'il l'aimait, mais c'était le « privilège » de la fille de lui demander de se déclarer[62]. La pratique consistant, parmi les classes moyennes, à se déclarer à une femme donnait aux parents et à la femme elle-même un moyen de contrôler le déroulement de la cour[63], et ce contrôle n'était pas contesté. De la même façon, si un gentleman

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

était présenté à une dame à l'occasion d'une réception, pour les besoins du bal, il ne pouvait pas, la soirée finie, poursuivre sa cour à l'extérieur. Il lui fallait être à nouveau introduit par un ami commun, et être autorisé par la femme à poursuivre. Plus crucial encore pour ma démonstration : une fois engagé le processus de séduction, celui-ci avançait par gradations subtiles, l'homme et la femme commençant par échanger quelques mots, pour ensuite aller en promenade et finalement passer plus de temps ensemble une fois établie leur attirance réciproque. En d'autres termes, la gradation de l'engagement affectif était soigneusement contrôlée et devait respecter des séquences rituelles connues de tous.

Dans cet ordre amoureux ritualisé, les émotions suivaient les actes et les déclarations (ou leur étaient étroitement concomitantes), mais n'en étaient pas, au sens strict du terme, la condition préalable. J'appelle cette organisation des émotions un *régime de performativité des émotions*, c'est-à-dire un régime dans lequel les émotions sont provoquées par des actes et des expressions ritualisés des sentiments. D'une certaine manière, nos émotions sont toujours provoquées par celles des autres[64]. Mais l'interaction amoureuse pose un problème différent, car la question de la réciprocité y joue un rôle capital, et que l'on y court le risque, en dévoilant ses sentiments, de ne pas rencontrer de sentiment réciproque. Dans un régime performatif (c'est-à-dire ritualisé) des émotions, on ne commence à révéler ses sentiments – et surtout on ne commence à les ressentir – qu'une fois réalisés les rituels de conduite et leur signification décodée. Nous avons donc affaire ici à un processus incrémentiel, souvent provoqué par l'utilisation par autrui des signes et des codes amoureux appropriés. Il s'agit du résultat d'un échange subtil de signes et de signaux partagés par deux personnes. Dans un tel régime, l'une des deux parties adoptait le rôle social consistant à susciter les émotions de l'autre, et ce rôle incombait à l'homme. La femme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'était pas, et sans doute ne pouvait pas, être bouleversée par l'objet d'amour ; la cour se conformait à des règles régissant l'engagement telles que la femme n'était attirée que très progressivement dans une relation intense. Elle répondait aux signes qui lui étaient envoyés, des signes émotionnels dont les formes d'expression étaient soigneusement préparées. Au fond, elle ne prenait de risque que là où il n'y en avait plus.

Étudiant les pratiques de séduction au XIX^e^ siècle, l'historienne Ellen K. Rothman cite Eliza Southgate, qui écrit ceci : « Aucune femme ne souffre l'idée de pouvoir aimer quelqu'un avant même de découvrir que cette personne éprouve un sentiment pour elle. » Rothman poursuit : « Une femme attendrait d'être certaine que ses sentiments soient payés de retour avant de les admettre, y compris à elle-même[65]. » La ritualisation de l'amour protégeait les femmes du règne des émotions, qui pouvaient les submerger. *Le Cœur et la Raison* de Jane Austen est précisément consacré à la question de la *gradation* dans les affaires du cœur. Elinor ne prêche pas la raison contre la passion ; elle incarne et défend plutôt une forme ritualisée de l'amour, dans laquelle des sentiments intenses ne sont dévoilés et exprimés qu'une fois menée à son terme la succession de séquences appropriées que constituent l'attirance, la cour et les fiançailles. Dans cette forme ritualisée de l'amour, l'émotion vient confirmer l'engagement de la même façon que l'engagement confirme l'émotion. C'est dire que, même si les questions portant sur la sincérité et la vérité des sentiments sont de toute évidence présentes dans un ordre amoureux performatif/ritualisé, elles s'avèrent souvent supplantées par une autre préoccupation, le souci de la juste mise en séquences des émotions : « Une fois que l'homme avait obtenu un encouragement suffisant de la part de la fille qu'il était en train de courtiser, il était autorisé à demander l'assentiment du père avant de lui déclarer sa flamme […]. La femme devait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

attendre que l'homme lui déclare sa flamme avant de dévoiler les sentiments véritables éprouvés à son endroit[66]. »

Ce régime se situe aux antipodes du *régime d'authenticité émotionnelle* qui envahit les rapports amoureux modernes. L'authenticité exige des acteurs qu'ils connaissent et agissent selon leurs sentiments pour en faire les véritables piliers de la relation ; elle exige qu'ils s'avouent leurs sentiments (et de préférence qu'ils les révèlent aux autres) et qu'ils progressent et prennent des décisions dans une relation en s'y conformant. Ce régime d'authenticité émotionnelle voit les acteurs scruter leurs sentiments et ceux de l'autre afin de décider de l'importance, de l'intensité et de la signification future de leur relation. « Est-ce que je l'aime *réellement*, ou s'agit-il simplement de désir sexuel ? », « Si je l'aime, à quel point mon amour est-il profond, intense et véritable ? », « Cet amour est-il adulte ou narcissique ? », « Est-ce que c'est moi qu'il aime ou sa mère à travers moi ? », etc., sont autant de questions qui relèvent du régime de l'authenticité. Par contraste, dans les sociétés traditionnelles, « l'authenticité n'occupe aucune place dans le répertoire des idéaux humains. Les hommes s'y satisfont des options existentielles que leur fournit leur système social : l'"accomplissement d'une fonction sociale déterminée" y est envisagé par eux comme le bien suprême[67] ». L'authenticité suppose qu'il existe une ontologie (émotionnelle) réelle qui précède les règles organisant et canalisant l'expression, l'expérience des sentiments en général et des sentiments amoureux en particulier, et qui existe au-delà d'elles. L'engagement ne précède pas mais succède aux émotions éprouvées par le sujet, émotions qui deviennent la motivation de l'engagement. Ce régime impose ainsi deux voies pour que le sujet gagne en certitude quant aux sentiments qu'il éprouve : soit un examen de soi approfondi, la question de la nature et des « véritables » causes des émotions devenant alors capitale pour le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sujet ; soit, à l'inverse, une révélation bouleversante s'imposant par son intensité (le « coup de foudre », par exemple). Un examen de soi présuppose qu'une compréhension de soi réflexive aidera à comprendre la « nature véritable » des émotions ressenties ; le mode épiphanique présuppose quant à lui que l'intensité et l'irrationalité des sentiments éprouvés sont un juste indice de leur authenticité. Ces deux modalités permettant d'établir l'authenticité des sentiments éprouvés coexistent dans la culture contemporaine et rendent le lien amoureux moins dépendant de règles rituelles que d'une intériorité émotionnelle.

Une cohérence sémiotique

La règle sociale selon laquelle il doit exister une convergence entre nos actes et nos intentions occupe une place centrale dans le régime performatif des émotions. Un manuel prodiguant des conseils d'étiquette en 1887 demandait par exemple à ce que l'on se conforme aux instructions suivantes :

La bonne conduite d'un gentleman à l'égard des dames. Les gentlemen sont libres d'inviter leurs amies au concert, à l'opéra, au bal, etc., de les appeler à leurs domiciles, de les amener faire une promenade, et de se rendre agréables à toutes les jeunes dames pour qui leur compagnie est chose acceptable. En fait, ils sont libres d'accepter des invitations et de les rendre *ad libitum*, à volonté. Cependant, dès qu'un jeune gentleman néglige toutes les autres pour se consacrer à une seule jeune dame, il donne à cette dame quelque raison de supposer qu'il est particulièrement attiré par elle, et pourrait ce faisant lui laisser penser qu'elle se doit de s'engager plus avant à son égard, sans pour autant le lui dire explicitement. Un gentleman qui n'envisage pas de se marier ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

devrait pas porter une attention trop exclusive à une dame[68].

Cet ordre moral était essentiellement sous-tendu par un ordre sémiotique moral, dans lequel les acteurs devaient faire en sorte que leurs actes reflètent non seulement leurs émotions, mais également leurs intentions. Comme l'illustre amplement *Le Cœur et la Raison*, une absence de congruence entre les mots et les actes d'un côté et les intentions de l'autre était considérée comme une source de naufrage moral et social (le problème de Willoughby n'est pas son incapacité à ressentir des émotions, puisqu'il aime Marianne, mais plutôt que son comportement ne *signale* pas ses intentions réelles). Un prétendant répondant de façon adéquate aux critères moraux exigés s'évertuait à une cohérence maximale entre actes extérieurs et intentions intimes. Autre exemple, cette fois de personnage irréprochable recherchant une telle congruence : dans *Persuasion*, Wentworth, persuadé qu'Anne ne l'aime pas, se met à courtiser Louisa. Pourtant, au fil de l'intrigue, le lecteur – et le capitaine Wentworth lui-même – comprend qu'il est encore amoureux d'Anne et qu'il entend lui rester fidèle. Mais parce que son comportement a laissé croire à tous qu'il courtisait Louisa, il quitte la ville où il s'était temporairement installé. « Bref, il s'aperçut trop tard qu'il s'était enferré et que, juste au moment où il acquérait la certitude qu'il n'éprouvait rien pour Louisa, il devait se tenir pour engagé vis-à-vis d'elle, si les sentiments de la jeune fille à son endroit étaient bien ce que supposaient les Harville[69]. » C'est précisément parce que la séduction est ici parfaitement codifiée et que les signifiants auxquels il a recours ne correspondent pas à ses sentiments que Wentworth part : il sait que courtiser une femme sans intention de se marier avec elle est déshonorant. Pareils codes étaient pris très au sérieux, particulièrement dans les rangs de l'aristocratie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

anglaise.

Bien évidemment, ces codes avaient traversé l'Atlantique. Dans son analyse des pratiques de séduction de l'élite bostonienne, Timothy Kenslea se penche sur les « amies » (*friendlies*), un groupe de jeunes femmes qui réfléchissaient et discutaient beaucoup à ce sujet. Dans ce groupe, « [un] geste prématuré, ou une expression prématurée, ou même une intonation déplacée, pouvait être interprété comme une promesse d'engagement où rien n'était délibéré[70] ».

La codification minutieuse des rituels amoureux avait pour effet principal de détourner ou de diminuer l'incertitude en reliant très étroitement le domaine des émotions à un système codifié de signes. Les émotions à la fois nourrissaient les signes et étaient nourries par eux, au sens où des signes appropriés créaient des émotions chez celui qui accomplissait le rituel comme chez la destinataire de ce message, et réciproquement. Ces codification et ritualisation minutieuses des signes sentimentaux avaient toutes les chances de créer une dynamique émotionnelle très régulée, faite d'une réciprocité progressant par paliers – c'est-à-dire d'une gradation subtile des expressions des sentiments, qui créait à leur tour davantage de sentiments, et davantage d'expression rituelle de ces sentiments, chez l'autre comme en soi-même.

L'intérêt comme passion

Ce processus de séduction était à l'époque une affaire sérieuse car elle était l'opération économique la plus lourde d'enjeux pour la plupart des gens, notamment parce que les biens d'une femme revenaient à son mari une fois le mariage conclu. En découlaient trois conséquences importantes.

Premièrement, les émotions que l'on ressentait, quelles qu'elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fussent, étaient ordonnées à l'intérieur du cadre général de l'intérêt social et économique. Une vision des choses communément partagée, à l'intérieur comme à l'extérieur de la sociologie, soutient que le fait d'agir en fonction de ses intérêts propres favorise peu la passion. Je considère au contraire que, loin d'être incompatible avec la passion, l'intérêt fournit en réalité l'impulsion permettant de l'activer et de l'entretenir. Comme le suggère l'économiste Robert Frank, il n'y a pas de dichotomie fondamentale entre émotions et intérêt : les émotions jouent un rôle capital en révélant le souci que nous avons de nos intérêts et en nous poussant à accomplir les actes appropriés pour les défendre. « Les passions servent souvent dans les faits au mieux nos intérêts », écrit-il[71]. Ce qui rendait en effet particulièrement intenses les émotions austeniennes, c'était *précisément* le fait qu'elles étaient solidement ancrées dans la raison et l'intérêt, qui agissent à leur tour comme de puissants catalyseurs des émotions. Cette remarque peut être généralisée : parce que le mariage était un élément crucial de la survie économique, il structurait émotionnellement l'engagement. Nous avons là un ordre où les passions et les intérêts, alors qu'ils sont considérés en théorie comme séparés, peuvent se renforcer mutuellement : le mépris (affiché par Darcy, par exemple) ou l'amour (ressenti par Emma et Knightley) servaient à maintenir l'endogamie sociale.

Deuxième conséquence de l'ancrage du mariage dans l'intérêt économique, une offre de mariage était souvent rejetée ou acceptée en fonction de la position sociale ou de la fortune personnelle. Dans les couches populaires et moyennes, aux XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, « les parents rejetaient habituellement les prétendants qui n'étaient pas suffisamment fortunés[72] ». Si, chez Austen, le moi – en tant que dépositaire de son identité propre et de sa valeur propre – était moins vulnérable que le moi moderne, c'était parce qu'il était *intégré* dans ce que l'anthropologue Louis

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dumont appelle une « hiérarchie *a priori*[73] ». Dans les faits, les personnages que Jane Austen présente comme dénués du sens de leur position sociale objective frisent le ridicule ou l'immoralité (par exemple Harriet Smith dans *Emma*, ou William Elliot dans *Persuasion*). Dans l'ordre amoureux décrit par Jane Austen, ceux qui trouvent le bonheur en amour sont ceux qui connaissent la position sociale qui est la leur, et qui n'aspirent ni à une position supérieure ni à une position inférieure. En d'autres termes, parce que les critères permettant d'assigner aux personnes un rang social étaient connus et partagés, et parce que la décision de se marier était explicitement fondée (au moins en partie) sur la classe sociale, se voir rejeté comme conjoint potentiel ne tenait pas à l'essence même du moi mais à la position que l'on occupait dans la hiérarchie sociale. Quand on demanda à Jane Austen elle-même de ne pas revoir Tom Lefroy, qui la courtisait, et dont elle était de toute évidence amoureuse, elle accepta le verdict sans protester, parce qu'elle était consciente du fait que tous deux étaient insuffisamment fortunés. Lorsque la proposition du célèbre écrivain anglais Thomas Carlyle fut poliment rejetée par Jane Welsh, il lui fut possible d'imputer son refus – et c'est ce qu'il fit – à sa situation financière précaire, et non à sa personnalité. En revanche, lorsque l'essence du moi est prise en considération, lorsque l'amour est défini comme s'adressant à l'essence la plus intime de la personne et non à sa classe et à sa position sociale, l'amour vient directement conférer de la valeur à la personne, et un rejet devient un rejet du moi (voir le chapitre III).

Enfin, la prévalence des considérations économiques dans le processus de séduction traditionnel signifie également que les modes d'évaluation d'alors étaient plus « objectifs » – c'est-à-dire qu'ils portaient sur le statut (plus ou moins) objectif du partenaire potentiel et sur son rang social tel qu'il était connu et accepté par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'environnement social. La dot d'une femme déterminait de cette façon sa valeur sur le marché du mariage. « La dot était le facteur le plus significatif de la mariabilité d'une jeune femme, et avait en conséquence une importance cruciale pour son avenir[74]. » La dot jouait un rôle clé en conférant un statut et en permettant de forger des alliances. Dans la plupart des cas, même les femmes qui ne bénéficiaient pas d'un contrôle direct sur leurs dots « pouvaient réclamer leur restitution en cas de séparation ou de divorce », ce qui, à en croire Marion Kaplan, put « inciter les hommes à réfréner leurs caprices, et protégea les femmes[75] ». Le rôle important de la dot dans la sélection du partenaire signifiait que la mariabilité de la femme se fondait sur des critères « objectifs » et donc indépendants du sentiment de soi. Emma, l'héroïne de Jane Austen, qui tente de marier son amie Harriet Smith au pasteur Elton, un arriviste, ne se rend pas coupable d'avoir mal jugé de l'apparence ou du caractère de Harriet, mais plutôt d'avoir mal jugé de sa compatibilité *objective* avec l'ambition sociale d'Elton. L'erreur d'Emma est de ne pas avoir eu recours à des critères objectifs pour évaluer leur compatibilité, ce qui montre que la cour, chez Jane Austen, est solidement organisée à l'intérieur du cadre de l'endogamie de classe. Le recours à des critères objectifs ancrait ainsi un choix privé dans un ordre public, celui du rang social et de la valeur sociale. En ce sens, l'évaluation d'un parti était un acte d'évaluation public et non privé. Le niveau d'incertitude qui se cache derrière toute évaluation était réduit par le nombre de personnes investies dans cette tâche et se fondait sur des critères connus de tous (voir le chapitre IV pour une analyse plus fouillée de ces critères)[76].

Réputation et respect des promesses

Le respect des promesses, dans ce système moral, sémiotique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et économique, occupait une place centrale. Parce que la plupart des gens disposaient habituellement au cours de leur vie d'un nombre limité d'opportunités pour se marier, et parce que rompre un mariage pouvait avoir de graves conséquences, la réputation était un élément central dans le choix du partenaire. Et la capacité à tenir ses promesses était une composante essentielle de cette réputation. Dans la mesure où – comme l'affirmait David Hume[77] – les promesses lient l'intérêt personnel à celui de l'autre, leur respect fait office de mécanisme incitant les gens à se contenter du premier choix jugé « suffisamment bon ». En vérité, les personnages très déplaisants chez Jane Austen, aussi nombreux soient-ils, ont une chose en commun : ils trahissent tous leurs promesses dans le but d'améliorer leurs perspectives conjugales. Isabella Thorpe dans *L'Abbaye de Northanger*[78], Lucy et Willoughby dans *Le Cœur et la Raison* se caractérisent par leur incapacité à tenir leurs promesses, qui est elle-même le résultat de leur désir de maximiser leur intérêt personnel par le biais du mariage. Ce qui est cohérent avec la description que donne Steven Shapin de l'ordre moral du gentleman anglais aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, qui se fondait sur sa capacité à tenir parole et à être fidèle à ses engagements[79].

Dans l'univers austenien, ne pas respecter une promesse constitue une atteinte sérieuse à la réputation et à l'honneur, pour les hommes comme pour les femmes. L'exemple le plus éclatant qu'en donne Austen est celui d'Anne Elliot, dans *Persuasion*, qui, avant que ne débute l'action du roman, était engagée auprès de Wentworth, mais a rompu son engagement après que son amie et protectrice, Lady Russell, persuadée qu'il ne pouvait lui convenir, lui a fait part de son verdict. Anne devient alors l'objet de toutes les attentions de son cousin William, un aristocrate fortuné. Voici comment Anne vit cette situation :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comment elle aurait pu réagir en l'absence d'un capitaine Wentworth, il ne valait pas la peine d'y penser, car il y avait un capitaine Wentworth. Que la conclusion de l'incertitude actuelle fût favorable ou non, son cœur était à lui, pour toujours. Leur union, croyait-elle, ne l'écarterait pas moins des autres hommes qu'une ultime séparation[80].

Nous avons là un manifeste contre le comportement opportuniste, sans cesse à la recherche, en matière de sentiments, de la bonne occasion et de la possibilité de l'améliorer, qui enjoint les hommes et les femmes à tenir leurs promesses indépendamment de toute perspective financière attractive à plus ou moins long terme. Le capitaine Wentworth est l'équivalent masculin d'Anne par la loyauté et la constance dont il fait preuve :

Elle n'avait jamais été supplantée. Il croyait même ne pouvoir jamais rencontrer son égale. Il lui fallait cependant admettre une chose : c'était inconsciemment qu'il s'était montré fidèle, et même contre son gré. Il avait voulu l'oublier et pensait y être parvenu. Il s'était cru indifférent quand il avait seulement été en proie à la colère, et il n'avait pas bien jugé de ses mérites parce qu'il en avait souffert. Il voyait maintenant dans son caractère la perfection même, un équilibre, le plus charmant qui soit, entre la fermeté et la douceur[81].

Un dernier exemple montrant combien ce code fondé sur le respect des promesses prévalut jusqu'aux premières décennies du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

XX^e^ siècle : lorsque Charity Royall, l'héroïne d'*Été* d'Edith Wharton, découvre que Harney, l'homme qu'elle aime et avec qui elle espère se marier, est en réalité fiancé avec Annabel Balch, elle lui écrit ceci : « Je désire que vous épousiez Annabel Balch si vous le lui avez promis. Ne craignez pas que je prenne mal la chose… ce que je veux, c'est que vous agissiez loyalement. Votre Charity qui vous aime[82]. » Là encore, la femme préfère renoncer à son amour et à son bonheur futur au nom de l'impératif que représente la promesse faite par l'homme, car le respect des promesses est la marque ultime du caractère et se trouve au fondement de l'ordre moral.

Au cœur du respect des promesses réside un postulat important ayant trait à la capacité du moi à faire preuve de constance. Ainsi, Samuel Clemens (Mark Twain), écrivant à Jarvis Langdon, le père d'Olivia, déclarait ceci : « Mon désir, tout aussi sincèrement que le vôtre, est que s'écoule une période de temps suffisante me permettant de vous montrer, par-delà toute interrogation possible, *ce que j'ai été*, *ce que je suis*, et *ce que je suis bien décidé à devenir*. Autrement, vous ne pourriez être satisfait par ma personne, et je ne saurais alors pas plus l'être par moi-même[83]. » Samuel Clemens tente manifestement de mettre en valeur son caractère en le mettant à l'épreuve, en témoignant de la continuité temporelle qui distingue son moi de sa capacité à être à l'avenir ce qu'il est déjà (ou d'en être à l'avenir une version améliorée). Le caractère se démontre par la capacité à unir, dans l'acte de volonté, ce que l'on était, ce que l'on est, et ce que l'on sera.

Dans l'univers austenien, pareille constance se manifeste par la manière presque ostentatoire avec laquelle les personnages laissent passer des occasions plus « profitables », de meilleurs partis, préférant leurs engagements antérieurs plus modestes. En tant que mécanisme mettant un terme à la recherche d'un partenaire et au désir de maximiser ses intérêts propres, le respect

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des promesses était au fondement de l'engagement. Bien évidemment, en pratique, certains n'honoraient pas leurs engagements, comme en témoignent par exemple les manquements aux promesses de mariage dans l'Angleterre du XIX^e^ siècle[84], qui se réglaient devant les tribunaux. Cependant, le simple fait que ces violations de promesse étaient traduites en justice est en soi une preuve qu'elles étaient tenues pour des fautes graves. Elles étaient en outre relativement rares, car la réputation d'un homme ou d'une femme dépendait de son comportement en la matière. Un manquement à une promesse de mariage était considéré comme une infraction à l'ordre moral si lourde que, dans *Le Docteur Thorne*, le roman d'Anthony Trollope paru en 1858, lorsque Henry Thorne abandonne Mary Scatcherd après l'avoir séduite et lui avoir promis de se marier avec elle, il est tué par le frère de celle-ci. Évoquant le procès qui s'ensuivit, Trollope/le narrateur ajoute ce commentaire ironique : « Il fut déclaré coupable d'homicide volontaire, et condamné à six mois de prison. Nos lecteurs penseront probablement que la condamnation était trop sévère[85]. » Un tel ordre social faisait entrer en relation les émotions, le moi moral et le temps pour former un axe unique.

Rôles et engagement

Dans *Le Temps de l'innocence*, le célèbre roman d'Edith Wharton, le personnage principal, Newland Archer, décide de renoncer à la passion intense qu'il éprouve pour Ellen Olenska et de respecter sa promesse initiale de se marier avec May Welland. Voici comment il envisage son mariage à venir avec une femme qui correspond à sa classe sociale et sa morale :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pourquoi émanciper une femme qui ne se doutait pas qu'elle fût sous un joug ? Le seul usage qu'elle ferait de son indépendance serait d'en offrir le sacrifice à l'autel conjugal. Tout tendait donc à ramener Archer aux vieilles idées. S'il y avait eu de la mesquinerie dans la simplicité de May, il se serait irrité, révolté. Or le caractère de la jeune femme était d'un dessin aussi noble que celui de son visage, et elle semblait être la divinité tutélaire de toutes les traditions qu'il avait révérées[86].

L'intrigue du roman met en scène une opposition entre l'engagement pris par Newland Archer de se marier avec May et son désir intime, anti-institutionnel, de vivre sa passion pour Ellen Olenska. Dans ce modèle de vie conjugale, les sentiments éprouvés le plus intimement par la personne ne sont pas l'instance de légitimation – ou du moins pas la seule – du mariage. Les sentiments sont plutôt vécus à travers des rôles bien identifiés et la capacité de l'individu à jouer le bon rôle de façon cohérente toute sa vie. Qui plus est, ce qui décidait de la valeur et de la qualité de ce mariage ne résidait pas dans la capacité de la personne à y exprimer son moi authentique et à y voir s'accomplir son intériorité la plus profonde. Un bon mariage dépendait de la capacité à jouer avec succès le rôle assigné, c'est-à-dire à ressentir et à exprimer des émotions correspondant à ce rôle. L'impératif de l'engagement, la capacité à respecter les promesses faites à autrui, à jouer le rôle social assigné, et à ressentir les émotions (réelles) correspondant au rôle en question constituaient la culture globale et le cadre moral global qui présidaient à cette promulgation des rôles.

L'engagement était donc une structure morale qui guidait les émotions, à la fois avant et pendant le mariage, et qui incitait les acteurs à un questionnement intime sur ce qu'ils devaient faire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cela ne signifie pas que les hommes et les femmes n'avaient ni intériorité ni émotions, mais plutôt qu'une telle intériorité était structurée éthiquement, déterminée par les questions relatives à ce qu'ils devaient faire, et qui ils devaient chercher à être. Par exemple, la même Mollie Dorsey Sanford, installée à la Frontière par amour pour son mari, écrivait en 1860 dans son journal intime (du Colorado) : « J'ai tellement honte d'avoir le mal du pays. Bien sûr, je ne *dis* pas tout ce que j'écris ici […]. J'essaie d'être de bonne humeur, par amour pour By [son mari], de peur qu'il ne pense que je suis malheureuse avec lui. Il n'a pas les attaches familiales qui sont les miennes, et ne peut comprendre[87]. » Ce qui nous rend ces quelques lignes si étrangères, c'est le fait qu'elles sont dictées non pas par ce que nous appellerions le moi authentique de Mollie, mais par son rôle d'épouse. Il est en effet hautement improbable qu'une jeune femme moderne puisse ressentir de la honte à éprouver le mal du pays. On voit ici à quel point « la division victorienne traditionnelle du travail et de l'autorité entre maris et femmes restait le pivot du mariage, de l'Atlantique au Pacifique[88] ». Les sentiments d'une femme moderne seraient au contraire largement reconnus et prendraient le pas sur son rôle conjugal. Plus que cela : dans les définitions modernes du mariage, le mari est censé être à l'écoute de tels sentiments et les soutenir. La verbalisation des émotions fait désormais partie intégrante des relations intimes modernes, tout comme l'est, et peut-être même de façon plus capitale encore, le partage de ces émotions avec un partenaire, partage qui s'accompagne de l'espoir que le moi émotionnel soit révélé et mis à nu afin d'obtenir « soutien » et reconnaissance. Le fait que cette femme juge déplacé de communiquer ses véritables sentiments constitue ainsi une autre différence notable avec la sensibilité moderne. Être capable de jouer son rôle de façon convaincante consiste à aider son mari à jouer le sien propre, et c'est de cela

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que Mollie retire un sentiment d'accomplissement et de satisfaction. Plus encore : il est vraisemblable que cette femme ne tente pas même de comprendre et d'exprimer ses sentiments véritables. Elle se soucie bien plus du fait qu'en exprimant des sentiments négatifs elle pourrait laisser penser à son mari qu'il ne parvient pas à la rendre heureuse comme il le devrait. En d'autres termes, elle considère comme étant de *sa* responsabilité de voir maintenu le sentiment de satisfaction de son mari – sa capacité à lui de la rendre heureuse. De façon plus surprenante, nous notons aussi qu'elle énonce de manière neutre le fait que son mari ne peut pas la comprendre. Elle invoque cela non comme un défaut, mais comme un moyen d'expliquer et d'excuser le fait qu'il ne peut être partie prenante de son désarroi intime. Cette attitude est aux antipodes de celle des hommes et, plus encore, des femmes modernes, qui entendent dévoiler leur moi intime et le partager avec celui de leur partenaire. Les relations conjugales traditionnelles présupposent des moi reliés les uns aux autres sur un mode complexe, mais, dans cette interconnexion, le moi n'est ni nu ni authentique. Mollie et son mari sont, au regard des critères modernes, distants sur le plan émotionnel (ils ne se laissent pas la possibilité de deviner la teneur de leurs pensées et de leurs émotions) ; pourtant, ils sont inextricablement entrelacés et interdépendants. À l'inverse, les moi modernes attendent de l'autre qu'il/elle se mette émotionnellement à nu, dévoile son intimité, mais également qu'il/elle se montre indépendant. Dans un mariage moderne, deux moi hautement individualisés et différenciés s'unissent[89] ; c'est la compatibilité raffinée au fil du temps de deux moi constitués qui assure la réussite du mariage, et non la capacité à jouer des rôles. Le renforcement du lien affectif des deux personnes devient le socle de la vie intime.

Amartya Sen établit une distinction très éclairante entre empathie et engagement. Si l'idée que d'autres êtres humains

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont torturés me perturbe profondément, écrit-il, nous avons affaire à de l'empathie. Si, au contraire, cette idée ne me plonge pas personnellement dans un état de grand malaise ou de désarroi profond mais qu'elle m'inspire la pensée que quelque chose ne va pas, alors intervient l'engagement. Un acte fondé sur l'engagement est ainsi authentiquement non égoïste, au sens (littéral et non moral du terme) où il n'affecte pas le cœur même du moi dont il émane[90]. Selon cette définition, l'engagement n'est pas principalement motivé par des sentiments individualisés. Il existe une différence similaire entre le mariage fondé sur l'engagement et celui fondé sur l'authenticité affective. Ce dernier repose sur la tentative de concilier et d'harmoniser deux sensibilités indépendantes, et doit continuellement créer et recréer les conditions et les raisons affectives originelles de l'union. L'engagement, au contraire, n'émane pas d'une sensibilité individuelle et ne prétend pas satisfaire de façon continue des aspirations d'ordre affectif. Les émotions sont les effets des rôles sociaux et non leurs conditions *a priori*.

Le « caractère » et l'engagement qui régulaient la cour et les pratiques matrimoniales ne devraient ainsi pas être considérés comme les propriétés psychologiques des acteurs, ni comme le signe d'une culture à la morale plus rigide, mais comme le résultat des mécanismes sociaux spécifiques suivants[91] : les réseaux sociaux denses qui enveloppaient et protégeaient le moi ; les critères objectifs (ou relativement non subjectifs) de sélection d'un partenaire ; les critères explicitement endogamiques de choix d'un partenaire – c'est-à-dire le statut social, religieux et économique comme critère explicite et légitime de sélection ; un régime de performativité des émotions régulé par des rituels ; le rôle du respect des promesses dans la construction d'une réputation ; le fait que l'engagement était facilité par les rôles sociaux. Il ne s'agit pas en affirmant tout cela d'écrire un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

panégyrique du passé, et moins encore d'affirmer que les gens, au XIX^e siècle, étaient meilleurs ou plus moraux ; il s'agit plutôt de suggérer que ce que les philosophes de la morale ou les communautariens pourraient considérer comme des dispositions morales s'explique par des mécanismes sociaux qui organisent, même de façon partielle, les interactions émotionnelles des hommes et des femmes dans des rituels et des rôles publics. Le moi se révélait moins vulnérable, moins dépendant du regard des autres et de leur approbation, parce que les sentiments des acteurs n'émanaient pas de leur intériorité. Les modes et les critères d'évaluation, la capacité à aimer sur le long terme, le volontarisme du moi dans l'expérience de l'amour sont ainsi façonnés par les mécanismes sociaux, qui transforment les dispositions en « vertus ». Ces mécanismes, à la fois sociaux et moraux, privés et publics, régulèrent tout au long du XIX^e siècle le choix d'un partenaire dans les classes moyennes et moyennes supérieures, du moins dans le monde anglophone. Ce sont précisément les conditions dans lesquelles s'effectuaient les choix amoureux qui ont changé profondément avec la modernité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La grande transformation de l'écologie amoureuse : l'émergence des marchés matrimoniaux

Ce serait un truisme d'affirmer que les sociétés où les choix matrimoniaux sont fondés sur l'amour tendent à être des sociétés individualistes, c'est-à-dire à investir les individus – et non leur clan ou famille – de la décision de se marier, légitimant ce faisant leur autonomie affective. Mais parce que l'« individualisme » affectif existe en Europe occidentale depuis au moins trois cents ans[92], cette notion est trop vaste et imprécise pour décrire et pour définir les relations affectives modernes. Au XIX^e^ siècle, la culture anglaise et américaine du choix amoureux était individualiste, mais la forme et la signification de cet individualisme étaient très différentes des nôtres. J'avance l'hypothèse que l'on saisit mieux cette différence si l'on se concentre sur l'organisation sociale et culturelle des choix. J'ai décrit jusqu'à présent les mécanismes sociaux qui incitaient les hommes et les femmes à s'unir sans passer par un marchandage interminable, par un processus d'introspection formel régi par des règles, en s'épargnant la construction mentale d'un vaste éventail de choix de partenaires potentiels sur un marché ouvert, et au moyen de critères d'évaluation reflétant les normes et valeurs de la communauté. Ce qui a profondément changé, comme je le montre en détail un peu plus loin et dans les chapitres qui suivent, ce sont les conditions mêmes dans lesquelles sont effectués les choix, c'est-à-dire *à la fois l'écologie et l'architecture du choix amoureux*.

Je me permettrai une suggestion qui semblera peut-être surprenante : la transformation qu'ont connue les choix amoureux s'apparente à ce que Karl Polanyi a décrit à propos des rapports économiques, ce processus qu'il a appelé la « grande

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transformation[93] ». La « grande transformation » des rapports économiques fait référence au processus par lequel le marché capitaliste a « désencastré » l'acte économique de la société et de ses cadres moraux/normatifs, et organisé l'économie en marchés autorégulés, avant de placer la société sous sa domination. Ce que nous appelons le « triomphe » de l'amour romantique consista d'abord et avant tout à désencastrer les choix amoureux individuels du tissu moral et social du groupe, et à faire émerger un marché des rencontres autorégulé. Les critères modernes permettant d'évaluer un objet d'amour ont été extraits des cadres moraux publiquement partagés. Ce désencastrement s'est produit en raison d'une transformation des critères de sélection d'un partenaire – qui sont devenus à la fois physiques/sexuels et émotionnels/psychologiques – et d'une transformation du processus même de sélection d'un partenaire – devenu à la fois plus subjectif et plus individualisé.

La « grande transformation » de l'amour se caractérise par un certain nombre de facteurs : 1) la dérégulation normative du mode d'évaluation des partenaires potentiels (c'est-à-dire le fait que le mode d'évaluation ne dépend plus des normes du groupe, des cadres communs) et le rôle des médias de masse dans la définition des critères du charme et de la valeur ; 2) une tendance croissante à envisager le partenaire sexuel et amoureux simultanément en termes psychologiques et sexuels (les premiers étant finalement absorbés par les seconds) ; 3) et, finalement, l'apparition de champs sexuels, le fait que la sexualité joue en tant que telle un rôle de plus en plus important dans la compétition entre acteurs sur le marché du mariage.

La sexualisation et la psychologisation des choix amoureux

Le « caractère » exprimait une intériorité qui était le reflet d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

univers de valeurs publiques. En ce sens, même si l'évaluation du « caractère » de quelqu'un était un acte individuel, elle était également un acte public, partagé et approuvé concrètement par d'autres.

L'individualisation des critères de choix d'un partenaire comme le fait que ces critères ont été extraits du tissu moral du groupe sont illustrés par l'apparition et la prédominance de deux critères d'évaluation : « intimité affective et compatibilité psychologique » d'un côté, sex-appeal de l'autre. La notion d'« intimité affective » diffère de l'amour fondé sur le caractère dans la mesure où son objectif est de rendre compatibles deux natures uniques, hautement différenciées, et à la psychologie complexe. Le sex-appeal ou la « désirabilité sexuelle » reflète l'importance attachée dans cette culture à la sexualité et à l'attrait physique comme tels, détachés d'un univers de valeurs morales.

L'histoire déborde d'exemples montrant la force de l'attirance érotique et l'importance de la beauté dans le fait de tomber amoureux. Cependant, même si le sex-appeal a probablement existé de façon plus ou moins implicite tout au long de l'histoire comme une facette de l'attirance et de l'amour, leur déploiement sous la forme d'une catégorie culturelle et d'un critère d'évaluation explicites, omniprésents et légitimes est fondamentalement moderne : il est étayé par un vaste système économique et culturel qui codifie l'attractivité sexuelle. Comme catégorie culturelle, le sex-appeal est différent de la beauté. Les femmes de la classe moyenne étaient considérées au XIX^e^ siècle comme attirantes en raison de leur *beauté* et non de ce que nous appellerions aujourd'hui leur attrait sexuel. La beauté était perçue comme un attribut physique et spirituel[94]. (C'est pourquoi Robert Browning put tomber amoureux d'Elizabeth Barrett, qui était invalide, précisément parce qu'elle pouvait faire oublier son apparence physique par ce que les Victoriens appelaient la beauté

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intérieure. Son invalidité ne semble pas poser de problème particulier dans le récit de son amour pour elle[95].) L'attrait sexuel *en tant que tel* ne représentait pas un critère légitime pour la sélection du partenaire, et il représente à cet égard un critère inédit d'évaluation[96], détaché à la fois de la beauté et du caractère moral – le caractère et la psychologie se trouvent en réalité plutôt absorbés par l'attractivité sexuelle. Le sex-appeal exprime le fait que, dans la modernité, l'identité de genre des hommes – et plus encore celle des femmes – s'est transformée pour devenir une identité sexuelle, c'est-à-dire un ensemble de codes corporels, linguistiques et vestimentaires très consciemment manipulés et adaptés dans le but de susciter le désir sexuel de l'autre. Le sex-appeal est à son tour devenu un critère autonome et décisif dans la sélection d'un partenaire. La conjonction du consumérisme et de la légitimation normative croissante de la sexualité par la psychologie et par le féminisme est à l'origine de cette transformation.

La société de consommation a sans aucun doute, avec les revendications féministes et « bohèmes » en faveur de la liberté sexuelle, contribué de manière significative à la sexualisation des femmes puis des hommes. Parlant des années 1920, John d'Emilio et Estelle Freedman avancent :

Le capitalisme américain ne nécessitait plus une éthique du travail et un ascétisme obstinés afin d'accumuler le capital nécessaire à la construction d'une infrastructure industrielle. En lieu et place, les dirigeants d'entreprise avaient besoin de consommateurs […]. Une éthique encourageant l'achat de produits de consommation favorisait également une acceptation du plaisir, du fait de se faire plaisir, et de la satisfaction personnelle, une perspective qui se transposait facilement dans l'univers de la sexualité[97].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La société de consommation plaça le désir au cœur de la subjectivité, et la sexualité devint une sorte de métaphore généralisée du désir.

L'histoire de l'industrie cosmétique est exemplaire de ce processus. Les conceptions de la beauté au XIXe siècle dessinaient une séparation claire entre la mode ou les produits de beauté – changeants, susceptibles de mutations et venus de l'extérieur – et ce qui était alors appelé la « beauté morale » – qui avait une qualité « intemporelle » et « intime[98] ». Ces conceptions de la beauté ne faisaient aucune référence explicite au sexe ou à la sexualité. Bien au contraire, la beauté ne méritait d'être relevée que dans la mesure où elle reflétait le caractère. La moralité victorienne considérait les produits cosmétiques avec méfiance, car ils étaient perçus comme le substitut illégitime de la « véritable » beauté morale, intérieure. Au début du XXe siècle, les parfums, les maquillages, les poudres et les crèmes envahirent le marché des produits de consommation de masse alors naissant et, en tentant de les promouvoir, les publicitaires séparèrent la beauté du caractère. « Libérées des Enfers victoriens, les femmes maquillées traversaient désormais en défilant les mondes imaginaires des publicitaires. Les scènes présentées dans ces publicités les montraient en train de nager, de prendre un bain de soleil, de danser et de rouler en voiture – images d'une féminité saine, athlétique, et aimant s'amuser[99]. »

Suivant un système managérial qui concevait des méthodes inédites de packaging et de distribution des biens de consommation, l'industrie des produits de beauté se mit à promouvoir un corps considéré comme une surface esthétique, détaché des définitions morales de l'identité personnelle. En devenant la cible de l'industrie, le corps s'esthétisa – un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

processus qui s'accéléra et se généralisa à toutes les classes sociales, l'industrie cosmétique collaborant avec celle de la mode et celle du cinéma[100]. Les studios de cinéma, les magazines féminins, les publicitaires et annonceurs popularisaient, codifiaient et amplifiaient les nouvelles manières de mettre en valeur les corps et les visages, et de les érotiser. Les femmes furent incorporées à la culture de la consommation comme des agents sexués et sexuels à travers l'idéal d'une beauté désormais entièrement sexualisée – un idéal qui était l'objet d'une promotion agressive de par la conjonction de plusieurs industries : industries de la mode, du cinéma, de la publicité, de la musique, industrie cosmétique… tous ces secteurs économiques sollicitant et construisant un moi fondé sur l'érotisme. Le culte nouveau de la beauté dans les magazines féminins et sur les écrans de cinéma « reliait explicitement maquillage et sex-appeal[101] » en mêlant en un tout homogène produits de beauté, féminité, consommation et érotisme[102]. En d'autres termes, un regroupement d'industries nouvelles aida à promouvoir et à légitimer la sexualisation des femmes et, plus tard, celle des hommes. La construction de corps féminins érotisés, traversant toutes les classes sociales, fut ainsi l'une des réalisations les plus spectaculaires de la culture de la consommation du début du XX^{e} siècle.

Jeunesse et beauté devinrent les signifiants de l'érotisme et de la sexualité dans l'imaginaire de la société de consommation. La marchandisation du corps a donc été étroitement liée à son érotisation et à sa grande proximité avec l'amour romantique. L'association de la beauté, de l'érotisme et de l'amour était franche et directe : non seulement « le souci de la beauté avait cessé d'être pour les femmes respectables incompatible avec une histoire d'amour ou un mariage[103] », mais il semblait au contraire y mener directement. « Les produits de beauté occupèrent une place prédominante dans les représentations quotidiennes de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'amour et du rejet, du triomphe et de l'humiliation[104]. » En réalité, la logique plutôt évidente qui présidait à l'entretien de la beauté, c'était l'espoir de trouver le grand amour. « L'objectif véritable » de la beauté était de permettre de « se trouver un mari[105] ». La beauté offrait aux femmes d'origine modeste l'opportunité de s'élever rapidement sur l'échelle sociale grâce à un mariage. La beauté et un certain type de féminité sexualisé furent intimement associés à l'imaginaire de la liaison amoureuse, l'histoire d'amour comme la beauté étant considérées comme des arguments de vente imparables par les publicitaires, les studios de cinéma et les fabriquants de cosmétiques. L'histoire d'amour imposait les divisions de genre, exigeait que les hommes et les femmes rejouent continuellement ces différences ; mais elle promettait aussi de les abolir dans l'utopie de l'intimité asexuée.

Ce processus de sexualisation du corps concerna également les hommes. Même s'ils furent plus lents à se laisser intégrer à cette culture consumériste, il est possible de repérer dès le XIX^e^ siècle les premiers signes d'une identité masculine fondée sur l'hédonisme et la sexualité[106].

Dans le registre le plus sordide, on trouvait les maisons de passe, les sports de sang et autres plaisirs illicites, mais, tout aussi significatives, pouvaient aussi s'observer un grand nombre d'activités commerciales qui répondaient aux demandes consuméristes des hommes. En effet, […] une « sous-culture du célibataire » de plus en plus présente se formait autour des brasseries, des barbiers, des buralistes, des tailleurs, des bars, des théâtres, de même qu'apparaissaient de nombreux commerces se développant avec pour clientèle de prédilection, nombreuse, les jeunes urbains[107].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais ce fut dans les années 1950 qu'une culture consumériste pure et dure ciblant les corps des hommes fit son apparition. Le meilleur symbole de cette culture du consommateur est le magazine *Playboy*, lancé en 1953, qui consacra la montée en puissance d'une « "éthique-playboy" donnant la priorité à la satisfaction personnelle dans un monde clinquant fait de consommation sans fin, de loisir et de complaisance lascive[108] ». La marchandisation des corps masculins ne s'appuyait pas au départ sur la beauté et les produits de beauté, mais plutôt sur le sport, et s'adressait directement aux fantasmes sexuels des hommes. En promouvant un modèle sexuel de la masculinité, elle fit la promotion d'une même conception de l'attrait érotique, avec toutefois une différence notable : le thème de l'amour et de la liaison amoureuse y occupait une place bien moins saillante que pour les femmes.

À partir du milieu du XIX^e^ siècle, la photographie puis le cinéma standardisèrent les nouveaux canons de la séduction érotique[109], et augmentèrent simultanément la conscience que les hommes et les femmes avaient de leur apparence physique et de celle d'autrui. Ces standards de beauté rendirent largement accessibles de nouvelles normes et de nouveaux codes de l'attrait sexuel, et contribuèrent à transformer les critères de choix d'un partenaire.

Le culte de la beauté et, plus tard, d'un corps sain et musclé ainsi que la définition de la masculinité et de la féminité en termes d'attributs érotiques et sexuels firent l'objet d'une promotion implacable de la part des industries culturelles et eurent pour effet de faire progressivement de l'attirance sexuelle et du sex-appeal des catégories culturelles positives à part entière, et de la désirabilité sexuelle l'un des critères centraux permettant de choisir un partenaire et de forger son identité personnelle. La

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

marchandisation du sexe et de la sexualité – leur pénétration au cœur même de la machine capitaliste – fit de la sexualité un attribut et une expérience de plus en plus détachés de la reproduction, du mariage, des liens à long terme, et même de la sphère des émotions.

La culture de la consommation parvint à se débarrasser des normes sexuelles traditionnelles, des interdictions frappant la sexualisation des corps et des relations, en s'appuyant sur l'autorité d'experts issus des rangs de la psychanalyse et de la psychologie. Ces professions faisaient en effet jouer à la sexualité deux rôles fondamentaux dans son ambition de redéfinir l'individualité. Premièrement, elles envisageaient l'histoire psychique de l'individu comme une histoire organisée autour de la sexualité (infantile), si bien que la sexualité devint une caractéristique essentielle de ce qui définissait une personne, son essence psychique pour ainsi dire. Mais, deuxièmement, la sexualité devint également très vite le signe et le lieu même de la formation d'un sujet « sain ». Des psychologues et autres conseillers, représentant désormais un secteur économique considérable, se mirent à affirmer haut et fort qu'une vie sexuelle épanouie était essentielle au bien-être. La sexualité en vint ainsi à occuper une place centrale dans le projet d'avoir une vie saine et équilibrée, préparant le terrain à la notion positive d'« expérience sexuelle ». En plaçant la sexualité au cœur du sujet, c'est-à-dire en faisant en sorte que le moi situe sa vérité intime et unique dans sa sexualité et en faisant dépendre la santé mentale d'une sexualité saine, la psychologie plaça le sexe et la sexualité aux deux extrémités de la séquence narrative constituant l'histoire du moi : le passé et l'avenir de tout un chacun gravitaient désormais autour d'eux. Le moi non seulement se faisait à lui-même le récit de son histoire propre en tant qu'histoire sexuelle, mais il faisait également de la sexualité, comme pratique et comme idéal, le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

telos de ce récit.

Ce message de la psychologie fut amplifié par la révolution culturelle et sexuelle provoquée par le féminisme des années 1960. Ce qui rendit en effet si puissante cette seconde étape de l'histoire du féminisme fut sa reconceptualisation de la sexualité comme acte politique. Une satisfaction sexuelle orgasmique et un plaisir mutuel devenaient des actes moraux de revendication d'autonomie et d'égalité. Le plaisir sexuel devint un moyen d'affirmer l'accès des femmes à une pleine égalité avec les hommes[110], faisant ainsi de la sexualité la dépositaire d'une affirmation positive – voire morale – du moi. Même s'il ne s'alignait pas directement sur le mouvement féministe, le mouvement homosexuel contribua plus encore à mettre en parallèle sexualité et droits politiques, associant étroitement le sexe aux valeurs centrales de la politique démocratique : le choix, l'auto-détermination, et l'autonomie. Progressivement intégrée aux droits politiques, la sexualité devint une dimension à la fois naturalisée et normative du moi, bien que désormais détachée de l'ensemble des normes qui l'avaient incorporée aux définitions morales de la féminité et de la masculinité. Ces forces culturelles combinées rendirent le sexe, la sexualité et l'attirance sexuelle non seulement légitimes, mais également centraux dans le choix d'un partenaire. Être « attiré sexuellement » par quelqu'un deviendrait une condition *sine qua non* du lien amoureux.

L'apparition des catégories du sexy et du sex-appeal comme nouveaux modes d'évaluation de soi-même et d'autrui, particulièrement dans le domaine des rapports amoureux, rendit manifestes ces processus de transformation du sens de la sexualité. Le sex-appeal était le produit d'une culture consumériste parvenue à dissocier la beauté du caractère et de la moralité, et à rendre progressivement autonome la sexualité en en faisant un signifiant de l'identité personnelle. Dans l'*Oxford*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

English Dictionary, jusque dans les années 1920, le mot « sexy » était connoté négativement. Il fallut attendre les années 1950 pour que la signification moderne du mot, utilisé pour désigner des personnes, entre dans le langage courant avec une connotation positive sans rapport avec la beauté et la moralité. William Camp écrivait par exemple ceci, en 1957, dans *Prospects of Love* : « Il doit y avoir quelque chose chez elle qui hurle qu'elle est baisable. Une fille n'a pas à être jolie pour être sexy[111]. » En acquérant une forme d'hégémonie culturelle, le sex-appeal en vint à faire référence à bien plus qu'une simple apparence physique ; il désigna l'essence de la personne, incluant le physique pur mais allant bien au-delà. Comme Sophia Loren l'affirma : « Être sexy, c'est une qualité personnelle, qui vient de l'intérieur. C'est quelque chose qui est en vous, ou qui n'y est pas, et qui n'a vraiment pas grand-chose à voir avec la poitrine, les cuisses, ou la moue dessinée par vos lèvres[112]. » Le sex-appeal devient ici une qualité générale inhérente à la personne. Mais plus important encore, il devient le critère central de sélection d'un partenaire. Alan, par exemple, un homme de 52 ans, chef des ventes dans l'industrie pharmaceutique, est représentatif d'une vaste catégorie de personnes lorsqu'il dit ceci :

A : Une condition de base est pour moi l'apparence physique ; non seulement son visage, mais aussi sa taille, il lui faut être mince, belle, avoir une poitrine pleine, un ventre plat, hmmm, et de longues jambes. Mais vous savez, peut-être plus important encore que l'apparence : elle doit avoir l'air sexy.

I : Qu'entendez-vous par là ?

A : Eh bien, je dois sentir qu'elle est chaude, qu'elle aime le sexe, qu'elle aime donner du plaisir et en recevoir.

I : Et y a-t-il de nombreuses femmes qui correspondent à ce profil

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

?

A : Hmmm… Eh bien, pas tant que cela, bien sûr, mais oui, tout de même, certaines, je dirais cela, sans aucun doute. Mais il vous faut trouver celle qui, véritablement, vous excite. Il est plus difficile de mettre des mots sur cela, même si vous le savez, lorsque la personne est devant vous. Le sex-appeal est très important, mais il est difficile à définir. Vous savez simplement, vous le sentez, quand la personne est devant vous.

De toute évidence, l'œil de cet homme est exercé à identifier les formes courantes de l'attrait sexuel, les signes et signaux de sexualisation du corps. Il illustre l'importance primordiale du sex-appeal dans le choix d'un partenaire et la façon dont les acteurs développent des critères sophistiqués permettant de le repérer chez autrui.

Il ne s'agit bien évidemment pas ici d'affirmer que le sex-appeal en tant que tel est une chose nouvelle, ni d'affirmer que les gens dans le passé n'étaient pas attirés par quelque chose de semblable. Ce qu'il importe plutôt de suggérer, c'est que l'attrait physique est devenu un critère conscient, explicite, légitime et incontournable de la sélection du partenaire, et que les sociétés modernes offrent bien plus de manières pour les hommes et les femmes de traduire leur attrait sexuel dans le champ de leur vie amoureuse et conjugale. « L'attrait physique du partenaire devait devenir l'indicateur le plus significatif de l'attirance, tandis que des facteurs tels que la réussite dans les études, l'intelligence, et divers autres indicateurs de mesure du moi furent désormais jugés sans rapport direct avec le degré d'attirance[113]. » Des recherches récentes sur la sélection du partenaire confirment que *les femmes comme les hommes* attachent une importance grandissante à l'attirance physique. Cela veut donc dire que l'attrait physique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

joue un rôle de plus en plus important dans la sélection du partenaire[114] et que les femmes rejoignent désormais les hommes pour ce qui est de donner la priorité à l'attirance physique[115]. En d'autres termes, l'importance de l'attrait physique s'est accrue avec le développement des industries des médias, des produits de beauté et de la mode[116].

Les changements dans la sexualité après la Première Guerre mondiale, et plus encore après la Seconde, furent interprétés par de nombreux chercheurs comme la montée en puissance d'une « sexualité récréative[117] », interprétée à son tour comme une sexualité aliénée, marchandisée et narcissique. Je pense pour ma part qu'il est plus pertinent de considérer que la sexualité est devenue, comme la beauté, une « caractéristique diffuse du statut[118] », c'est-à-dire une caractéristique conférant un statut. Nous pourrions spéculer sur les nombreuses conséquences du fait que le sex-appeal est devenu un critère important, et même capital, de sélection du partenaire. Premièrement, l'entrelacement de la beauté et du caractère signifiait que cette sélection avait toutes les chances d'être étroitement reliée à l'appartenance de classe (la « moralité » consistait à faire montre de mœurs, d'usages témoignant d'une appartenance de classe et d'un sens de la propriété fondé sur cette appartenance)[119]. Parce que le sex-appeal a été façonné par les industries des médias, de la mode et des produits de beauté dans le but de séduire des femmes très différentes les unes des autres, il s'avère relativement indépendant des codes moraux et de l'appartenance de classe. Angelina Jolie incarne ainsi des codes du « sexy » qui sont en principe accessibles et peuvent être imités par n'importe quelle femme. Ce qui, à l'évidence, peut être une source de perturbation des formes traditionnelles d'endogamie sociale. Étant donné que la beauté et le sex-appeal ne recoupent pas nécessairement la stratification sociale et peuvent constituer pour les femmes moins bien loties

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

socialement et moins éduquées une alternative leur permettant d'avoir accès à des hommes investis d'un certain pouvoir, la légitimation du sex-appeal permet la multiplication des modes d'accès au mariage et fragilise le mariage basé sur une hiérarchie sociale traditionnelle (fondé sur l'argent, le pouvoir, etc.). « Dans les classes les plus modestes de la société, cette hiérarchie [érotique] pourrait se montrer plus saillante qu'ailleurs, simplement parce que les pauvres, les sans-pouvoir et les "sans-éducation" occupent à tous autres égards les positions les plus basses, et pourraient profiter de gratifications offertes par un "rang" érotique[120]. » Cela implique que le marché du mariage peut interférer avec l'arène sociale de la sexualité ou coïncider avec elle, voire être remplacé par elle – comme c'est le cas quand on rencontre d'autres personnes seulement pour le sexe. Ce qui implique aussi que ceux qui entrent en concurrence sur les marchés matrimoniaux sont plus nombreux à mesure que les critères susceptibles d'être attractifs se multiplient : aisance sociale, éducation ou sex-appeal.

Deuxièmement, la multiplication des critères du choix d'un partenaire implique également la possibilité de contradictions bien plus nombreuses dans ce choix. C'est dire que si l'endogamie sociale – le fait de se marier avec une personne ayant une éducation et un statut socio-économique comparables – constitue le facteur sociologique déterminant du mariage, le sex-appeal introduit une dimension susceptible d'entrer en conflit avec la logique « normale » de la reproduction sociale[121]. On pouvait certes jadis être attiré par des partenaires exogamiques, mais ce type de comportement était, de toute évidence, jugé bien moins légitime. Cela signifie aussi que la tentative de combiner des critères également légitimes, qui ne coïncident pas toujours, rendra plus complexe le processus de recherche, les individus risquant souvent de devoir « naviguer » (et parfois choisir) entre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des attributs contradictoires. Pour le formuler en termes sociologiques, le choix moderne d'un partenaire, fondé sur l'*habitus* – cet ensemble des dispositions corporelles, linguistiques et culturelles acquises au cours de la socialisation –, devient plus complexe, et peut-être moins naturel, parce qu'il a désormais à intégrer différentes séries d'évaluations, certaines privilégiant la logique de reproduction sociale et d'autres la culture médiatique, où les imaginaires sont moins aptes à reproduire les logiques de classe.

Troisième effet, peut-être plus évident, la multiplication des critères de choix a légitimé la sexualité comme un but en soi, détaché de toute visée conjugale ou même amoureuse. Cette valorisation en soi de la sexualité apparaît clairement dans l'émergence de la notion d'« expérience sexuelle », qui implique une vie sexuelle séparée de la vie affective et autonome par rapport à elle. Plus encore, le sex-appeal signale une distinction croissante entre le sexe et les émotions : la plupart des émotions sont organisées et suscitées par des cadres moraux, alors que le sex-appeal se présente comme une catégorie et un comportement culturels dépourvus de code moral. On parle là d'une tendance générale, mais qui se vérifie plus chez les hommes que chez les femmes, comme le montre le fait que 72 % des visiteurs des sites pornographiques sont des hommes, et que plus de 95 % des personnes qui payent pour y avoir accès sont des hommes, alors que les femmes ont encore tendance à mêler émotions et sexualité. La prédominance d'une sexualité déconnectée des émotions signifie aussi qu'il est bien plus difficile d'interpréter les sentiments réels et les intentions véritables de chaque protagoniste.

Quatrième conséquence de cette multiplication des critères de choix : tomber amoureux devient une affaire entièrement subjective, l'attirance ou la chimie sexuelle ne pouvant, nous le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

savons, être expliquée au moyen de critères objectifs (et ce alors même que les critères de beauté se sont progressivement standardisés). Tandis que dans l'univers de Jane Austen les critères présidant au choix d'un partenaire étaient connus, partagés et objectivés, les individus, en règle générale, ne doivent plus désormais compter que sur eux-mêmes pour savoir s'ils aiment quelqu'un et s'ils envisagent de se marier, le choix d'un partenaire pouvant dès lors être le résultat d'une décision individuelle prise au terme d'un processus complexe d'évaluation émotionnelle et cognitive.

Une cinquième conséquence de cette multiplication des critères de choix est que le sex-appeal renforce les critères visuels de l'attirance[122] et entre de cette façon en conflit avec les critères rationnels et verbalisables. Les raisons de l'attirance éprouvée pour quelqu'un ne peuvent plus être justifiées cognitivement, consciemment ou rationnellement. L'attrait se fonde sur un jugement immédiat entre des personnes étrangères l'une à l'autre et donne ainsi naissance à des formes rapides de rencontre amoureuse (la fameuse « liaison sans lendemain » ou le « coup d'un soir »). Le sex-appeal comme mode d'évaluation marque de cette façon l'apparition de l'expérience sexuelle vécue pour elle-même et sans la moindre référence à un quelconque cadre familial ou projet à long terme.

Dernière conséquence de cette multiplicité des critères de choix, voisine de celle qui précède, le sex-appeal entraîne une uniformisation croissante du « look » et de l'apparence physique, provoquée par la diffusion à grande échelle d'icônes sexy et d'images standardisées de la beauté. La sexualisation de la rencontre amoureuse a fait l'objet d'un processus de standardisation qui a sélectionné – et rendu désirables – certaines formes de corps et de visages. La standardisation des conceptions de la beauté et du « sexy » a en retour pour effet de définir une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hiérarchie de l'attrait sexuel. Parce que les critères du sex-appeal sont codifiés, ils peuvent être utilisés pour évaluer et classer les partenaires potentiels, de sorte que certaines personnes occupent un rang plus élevé que d'autres sur l'échelle de l'« attrait sexuel ». En conséquence, la subjectivisation des choix – faisant du moi la seule source valide de l'évaluation – va de pair avec la standardisation des « looks » et la capacité à les hiérarchiser.

Ces changements posent les conditions et le contexte de ce que les économistes appellent les « marchés matrimoniaux », ces rencontres qui paraissent dépendre du choix et du goût individuels, et dans lesquelles les individus semblent choisir et échanger librement les attributs désirés chez l'autre – comme par exemple le charme chez les femmes, le statut chez les hommes. Pour l'économiste Gary Becker, la théorie des préférences s'applique au mariage comme à n'importe quel autre domaine de l'activité économique, puisqu'il est toujours volontaire. Qui plus est, parce que les hommes et les femmes entrent en compétition pour rechercher un partenaire, il est possible à ses yeux de présenter le mariage comme un marché[123] où la personne ayant le plus d'attributs à offrir exercera un pouvoir plus grand sur les autres. Si Becker a bien perçu cette vision communément partagée selon laquelle le mariage est le résultat d'un libre choix aux critères variés, il commet néanmoins quelques erreurs importantes : il envisage les décisions comme étant le résultat de préférences et ne fait pas de distinction entre les agents et les modalités du choix d'un conjoint, comme par exemple lorsque celui-ci est effectué par les parents ou par les partenaires eux-mêmes. D'un point de vue sociologique cependant, les deux s'avèrent significativement différents en ce que le *choix individuel* a toutes les chances d'être une opération plus complexe dans la mesure où l'on est censé vouloir satisfaire des aspirations ou préférences multiples, pouvant entrer en conflit les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

unes avec les autres. Becker ne voit pas non plus que le marché du mariage et les conditions présidant à la recherche et au choix d'un partenaire sont fonction du degré de régulation du mariage, c'est-à-dire de ce que j'ai appelé plus haut l'« écologie du choix ». Les économistes supposent que la préférence induit le choix et ne s'interrogent pas sur les conditions de formation de la préférence. Enfin, et peut-être de façon plus cruciale, les économistes négligent le fait que les marchés du mariage ne sont pas naturels ou universels, mais qu'ils sont le résultat d'un processus historique de dérégulation des rencontres amoureuses, en l'occurrence d'un processus de « désencastrement » de la rencontre amoureuse des cadres moraux traditionnels qui régulaient le processus du choix. La « grande transformation » des rencontres amoureuses est ainsi ce processus au cours duquel disparut toute frontière sociale formelle régulant l'accès aux partenaires, faisant naître une intense compétition pour tout ce qui touchait à la rencontre. Ce que les économistes appellent « marché du mariage » a en fait une origine historique liée à la disparition des règles formelles de l'endogamie, à l'individualisation des choix amoureux et à la généralisation de la compétition. Les conditions d'un marché du mariage ne font leur apparition qu'avec la modernité et lui sont intrinsèques. À cet égard, il serait plus approprié de parler de « champs sexuels » que de marchés du mariage, car l'idée de champ présuppose que les acteurs disposent de ressources inégales pour concourir dans un espace social donné.

Marchés du mariage et champs sexuels

L'érotisation des relations amoureuses est un processus parallèle à la disparition des mécanismes formels d'endogamie et à la dérégulation des relations amoureuses au nom de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'individualisation. Par individualisation, j'entends le fait que les individus, et non les familles, en viennent à adopter des attributs personnels, physiques, émotionnels et sexuels supposés définir leur singularité, et le fait que les individus prennent en main le processus d'évaluation et de choix. Le moi, ainsi constitué comme unique et individualisé, s'unit à une autre personne singulière, considérée comme dotée d'attributs uniques. Le processus de choix d'un partenaire se définit dès lors par la dynamique du goût : il résulte de la compatibilité de deux individualités hautement différenciées, chacune recherchant des attributs spécifiques librement, sans contraintes. En devenant plus subjectif, le choix d'un partenaire place les individus dans une situation de compétition ouverte avec les autres. La rencontre avec des partenaires potentiels est donc structurée dans et par un marché ouvert au sein duquel les gens se rencontrent et s'unissent en fonction de leur « goût », et rivalisent les uns avec les autres pour accéder aux partenaires les plus désirables. Cela a pour effet de transformer les termes de l'échange entre hommes et femmes. Dans l'univers de Jane Austen, les hommes et les femmes échangent des attributs similaires en termes de richesse, de statut social, d'éducation et de charme. La plupart du temps, les choix amoureux reflètent et reproduisent largement la stratification sociale et la moralité attachée à une classe. Dans la modernité, l'échange peut, en principe, devenir asymétrique : les hommes et les femmes peuvent « échanger » différents attributs – beauté ou sex-appeal contre, par exemple, pouvoir socio-économique.

Envisagé d'un point de vue sociologique, un marché du mariage possède certaines caractéristiques. Premièrement, la recherche d'un partenaire était traditionnellement (plus ou moins) horizontale : elle débutait à l'intérieur du groupe. Dans la mesure où l'ethnie, le statut socio-économique et la religion ne constituent plus aujourd'hui des obstacles formels au choix d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partenaire, la compétition est à la fois horizontale et verticale, elle se déroule à l'intérieur du groupe social, mais souvent à l'extérieur, et elle est en principe ouverte à tous. La compétition sur le marché des partenaires se généralise puisque les classes et les groupes sociaux n'imposent plus de mécanismes formels à la sélection d'un partenaire. Le résultat en est que l'échantillon de partenaires potentiels s'élargit considérablement, et que chacun peut en principe rivaliser avec tous les autres pour conquérir les partenaires les plus désirables dans un champ social donné, champ où les critères de désirabilité sont simultanément individualisés et irrationnels (« Je ne sais pas pourquoi je suis si attirée par lui »), et standardisés (« Elle est de ce genre de femme que tout homme voudrait pour lui »).

Deuxièmement, la rencontre devient une affaire de goût personnel (qui inclut des facteurs socio-économiques tout autant que des facteurs moins aisément formulables, comme le « charme » ou le sex-appeal). Les critères de sélection d'un partenaire, allant de l'attrait physique et de la préférence sexuelle jusqu'à la personnalité et au statut social, se subjectivisent et peuvent désormais être échangés et négociés. Le marchandage des atouts est donc le résultat d'une transformation historique de la structure des marchés du mariage.

Troisièmement, parce qu'il n'existe plus de mécanismes formels permettant d'unir les gens, les individus intériorisent les dispositions économiques qui les aident également à opérer des choix qui doivent être à la fois économiques et affectifs, rationnels et irrationnels. L'*habitus* amoureux a ainsi pour caractéristique d'agir à la fois économiquement et émotionnellement. Si cet *habitus* fait parfois des choix où le calcul économique se combine harmonieusement avec les émotions, il peut être sujet à des tensions internes, comme lorsqu'il nous faut choisir entre une personne « socialement proche » et une personne « sexy ». Parce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il contient en lui une grande diversité de dispositions, l'*habitus* sexuel-amoureux est devenu quelque chose de très complexe.

Quatrièmement, le fait que, dans la modernité, la sélection d'un partenaire s'avère plus subjective signifie également qu'elle se fonde sur des qualités (présumées) inhérentes au moi, qui reflètent son « essence » : l'attrait physique et la personnalité deviennent les indicateurs de la valeur intime. Si le mariage traditionnel se fondait sur le rang social, qui conférait à la personne sa valeur, il en va aujourd'hui tout autrement : parce que les marchés du mariage sont compétitifs et qu'une grande variété d'attributs peuvent y être négociés, parce que la manière dont on s'y comporte ramène à la valeur personnelle, la position que l'on y occupe constitue aussi une manière d'établir sa valeur sociale globale, résultat du comportement adopté sur ce marché sexuel – c'est-à-dire du nombre de partenaires et/ou de leur désir de s'unir à nous. Le succès dans le jeu de la rencontre confère non seulement la popularité, mais aussi, plus fondamentalement, une valeur sociale (voir le chapitre III).

En résumé, lorsque le rang social est le critère le plus important du choix d'un partenaire, la compétition se révèle bien plus limitée et n'intervient qu'entre membres de la même classe. Dans la modernité, la compétition s'aiguise de façon significative, parce qu'il n'existe plus de mécanismes formels permettant d'unir les hommes et les femmes par le biais de leur statut social, que les critères de sélection du partenaire se multiplient et se raffinent, et surtout parce qu'ils sont de plus en plus intégrés à la dynamique personnelle du goût. La modernité marque une transformation importante des critères de sélection du partenaire dans la mesure où les normes de l'attrait physique et du charme dégagé par la personnalité deviennent plus centrales, plus nombreuses et spécifiques, et, surtout, plus subjectives. Il existe donc un lien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entre le processus d'individualisation du choix d'un partenaire, la « dérégulation » des marchés du mariage et le fait que le processus de recherche d'un partenaire est désormais structuré sur le modèle d'un marché, chacun échangeant librement les attributs de son moi, conçu comme une addition de traits sociaux, psychologiques et sexuels.

Les chercheuses féministes ont sévèrement (et justement) critiqué les aspects dévastateurs du processus de « sexualisation » des femmes[124], en montrant comment il subordonnait les femmes à la fois aux hommes et à la gigantesque machine économique qu'alimente l'industrie de la beauté. L'intense marchandisation du corps sexualisé en a conduit beaucoup à soutenir que nous vivons dans une culture de la pornographie, où la frontière s'est effacée entre sexe public et sexe privé, sexe marchandisé et sexe affectif[125]. Cependant, cette critique ne répond pas à une question plus complexe : comment la beauté, l'attrait sexuel et la sexualité sont-ils incorporés dans la structure de classe, et constituent-ils à leur tour un nouveau mode de stratification ? En particulier, la critique féministe ne saisit sans doute pas bien que la beauté et le sex-appeal réduisent les hiérarchies statutaires traditionnelles et représentent la possibilité pour de nouveaux groupes sociaux (les jeunes et beaux, les pauvres et beaux) de rivaliser avec des groupes possédant un capital social et économique plus important, et même de constituer une nouvelle forme de hiérarchie sociale. La sexualisation des identités change ainsi de façon notable les modalités d'entrée sur les marchés du mariage, puisque la beauté et l'attrait sexuel autorisent l'entrée d'acteurs – jusqu'alors exclus – sur les marchés du mariage des classes moyennes et moyennes supérieures. Bien évidemment, je ne nie pas que le corps fasse l'objet de soins obéissant à des codes liés à l'appartenance de classe, mais la beauté et le sex-appeal, imposés par des médias omniprésents, sont moins directement reliés à une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

classe que certains codes linguistiques et culturels, relâchant les liens étroits entre le mariage et la structure de classe.

La dérégulation des processus d'union et la valorisation du sex-appeal donnent naissance à ce que nous pourrions appeler, en paraphrasant Bourdieu, des « champs sexuels » : c'est-à-dire des arènes sociales où le désir sexuel devient autonome et la compétition sexuelle généralisée, où le sex-appeal est devenu un critère en soi de sélection du partenaire, permettant de classer et de hiérarchiser les gens. L'attrait sexuel – seul ou combiné à d'autres attributs – devient une dimension à part entière de l'union. Il est activé par un *habitus* de classe traditionnel – qui fait que nous trouvons attirantes les personnes avec lesquelles nous pouvons nous unir – mais, parce que le sexe est de plus en plus organisé comme une sphère sociale autonome, il peut également perturber l'*habitus* de classe et appeler d'autres formes d'évaluation (par exemple, le roi Édouard VIII abdiquant sa couronne pour pouvoir épouser Wallie Simpson, roturière et divorcée).

Ce processus historique est au cœur de ce que le sociologue Hans Zetterberg a appelé la « hiérarchie érotique[126] ». Selon Zetterberg, les gens ne se distinguent pas seulement par leur capacité à créer chez l'autre un « bouleversement affectif », mais ils sont aussi secrètement classés en fonction de cette capacité. Au regard de la date – 1966 – à laquelle il développa cette thèse, il n'est guère surprenant qu'il ait pu penser qu'il s'agissait d'une hiérarchie secrète. Quarante ans plus tard, cette hiérarchie secrète est devenue tout à fait publique, de sorte que nous pourrions désormais qualifier l'attrait sexuel de « caractéristique de statut diffuse[127] », comme je l'ai fait plus haut. C'est ce processus historique sous-jacent qui a conduit certains sociologues à parler de l'apparition de champs « érotiques » ou « sexuels ».

L'autonomisation du désir sexuel crée un « espace social »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

destiné à organiser la rencontre sexuelle et amoureuse dans des espaces de rendez-vous formels tels que les bars, les boîtes de nuit, les bains, les sites Internet libertins, les petites annonces, les sites et agences de rencontre, des espaces correspondant à des goûts et à des niches de marché (par exemple, les petites annonces de la *New York Review of Books*, un club SM situé au centre de Manhattan)[128].

Si les rencontres sexuelles sont désormais organisées comme un champ, alors cela signifie que certains acteurs sont plus à même que d'autres de définir qui est un partenaire désirable, qu'ils sont relativement peu nombreux à être au sommet de la pyramide sexuelle et qu'ils sont bien plus que d'autres l'objet d'une compétition entre un nombre bien plus important de personnes. Il faudrait ainsi se demander si l'apparition de champs sexuels a donné naissance à de nouvelles formes de domination masculine. Autrefois, les hommes et les femmes échangeaient des atouts économiques souvent similaires. Parce que le patriarcat signifiait un contrôle sur des enfants, sur une femme et sur des domestiques, les hommes inclinaient à la vie conjugale. Les hommes comme les femmes étaient normativement contraints de se marier. De ce point de vue, les hommes et les femmes étaient égaux sur le terrain des émotions. Dans les économies capitalistes, au contraire, la majeure partie de la propriété du capital et de sa circulation est contrôlée par les hommes, rendant de cette façon le mariage et l'amour cruciaux pour la survie socio-économique des femmes. Comme je le montrerai en détail dans les deux prochains chapitres, la dérégulation des marchés du mariage a entraîné de nouvelles formes de contrôle masculin du champ sexuel.

Grâce à la disparition des mécanismes formels de l'endogamie, le XX^e^ siècle a été le témoin de la formation d'un nouveau capital circulant dans les champs sexuels, que nous pourrions appeler «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

capital érotique », qui « peut être envisagé comme la qualité et la quantité d'attributs détenus par un individu qui suscitent chez autrui une réponse érotique[129] ». Mais je soutiens que le capital érotique adopte deux formes ou voies correspondant à deux stratégies distinctes destinées à accumuler du capital érotique dans le champ sexuel. Dans leur forme pure, chacune de ces stratégies correspond à un genre – masculin ou féminin –, même si cette correspondance est toujours imparfaite.

Dans sa forme la plus simple et masculine, le capital érotique est rendu visible et manifeste par la quantité d'expériences sexuelles accumulées. Par exemple, Charles, un journaliste français de 67 ans vivant à Paris : « Lorsque j'avais 30, 40 ans, avoir un grand nombre d'amantes était très important pour moi. Vous voyez, la quantité était pratiquement ici synonyme de qualité. Si j'avais un grand nombre d'amantes, alors le regard que je portais sur moi-même était plus positif, je me sentais un homme différent – qualitativement différent, rencontrant plus de succès dans sa vie. » Pour prendre un autre exemple, Josh Kilmer-Purcell raconte dans un récit autobiographique comment il en vint à mener une vie sexuelle très active :

Je savais qu'il me fallait avoir une sexualité bien plus active. Puisque j'étais gay, le monde entier était censé être un terrain de jeu pour ma lubricité. Ce que je faisais était-il mauvais ? Comment allais-je devenir un bon gay […] ? Raison pour laquelle, sur le coup de minuit, le 28 août 1994, le jour de mes 25 ans, je décidai de fêter mon anniversaire en baisant avec des inconnus[130].

Pour cet homme, une expérience sexuelle pauvre produit un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sentiment d'insatisfaction ; il décide alors de multiplier le nombre de ses partenaires – nombre qui devient alors une source de fierté, ce qui est une manière d'accumuler de la valeur sociale. Voici comment l'écrivain Greta Christina raconte son expérience sexuelle :

Lorsque je me mis à avoir une vie sexuelle active, je pris l'habitude de compter mes relations. Je voulais me rappeler combien il y en avait eu exactement. Savoir avec combien de personnes j'avais couché dans ma vie me procurait un certain type de fierté, ou d'identité, pour ainsi dire[131].

Charles, Kilmer-Purcell et Greta Christina se comportent comme des « capitalistes sexuels ». Dans ces récits, le capital érotique est affiché à travers la fierté qu'ils retirent du grand nombre de leurs conquêtes sexuelles. C'est dire que le désir sexuel est partie prenante d'une dynamique d'exposition ostentatoire de la valeur personnelle à travers l'abondance sexuelle, qui signale que l'on est en possession d'un capital sexuel/érotique. Cette stratégie sexuelle cumulative – ou sérielle – a été adoptée par les femmes, mais culturellement et historiquement, comme une imitation du comportement des hommes.

Le capital érotique a une signification supplémentaire. Certains sociologues considèrent qu'un capital érotique est susceptible d'être converti, comme d'autres formes de capital, dans d'autres champs, par exemple professionnel. Comme l'avance Dana Kaplan, citant un chercheur : « Donner dans sa vie un rôle considérable à la sexualité pourrait être l'indice d'une palette entière d'autres aptitudes accumulées directement rentabilisables

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur le plan professionnel […] telles que le charme, la flexibilité, la créativité, la bonne présentation de soi, et la capacité à se mettre en valeur[132]. »

Incontestablement, le domaine dans lequel le capital érotique permet d'obtenir les résultats et les bénéfices les plus directement tangibles est celui du choix d'un partenaire. Comme le suggère Catherine Hakim, les jeunes femmes considérées comme les plus attirantes au lycée avaient plus de chances que les autres de se marier, de se marier jeunes, et peut-être même, de façon plus surprenante, d'avoir un revenu du ménage plus élevé (quinze ans après la mesure initiale). Catherine Hakim montre que les femmes peuvent exploiter leur capital érotique pour s'élever sur l'échelle sociale au lieu de se tourner vers le marché du travail – on est en droit d'espérer qu'elle ne suggère pas ainsi qu'exploiter son capital érotique est aussi recommandable que de devenir mathématicienne, tisseuse ou peintre. Mais ses conclusions ont ceci d'intéressant qu'elles supposent que les marchés du mariage sont analogues aux marchés du travail : ils permettent aux femmes d'avoir accès à un statut social et à la richesse dans les sociétés modernes à travers leurs atouts sexuels[133]. Une telle approche affirme que le capital érotique fait partie intégrante du capital économique des femmes au XXIe siècle. Les femmes utilisaient certes aussi par le passé leur capital érotique pour obtenir un statut social et des avantages dont elles étaient autrement privées, mais la structure sociale et la culture médiatique contemporaines autorisent et facilitent la conversion du capital érotique en capital social, et donc généralisent ce qui dans le passé était la condition d'un groupe restreint de femmes.

Pareilles transformations expliquent la naissance d'un nouveau motif culturel qui envahit nos écrans de télévision depuis les années 1990 : celui de la *recherche* d'un partenaire sur un marché invisible mais omniprésent, fondé sur la compétition. Ce motif

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sous-jacent structure *Sex and the City*, série télévisée ayant rencontré un succès mondial, et *The Bachelor* : toutes deux mettent en scène la sexualisation intense des relations amoureuses, l'individualisation et la complexification des processus de recherche, la situation de compétition généralisée présidant au processus de l'union, la transformation de la sexualité en capital via l'expérience et le succès sexuels, avec pour résultat que la *recherche* et le *choix* d'un partenaire sont devenus un segment intrinsèque du cycle de vie, avec ses formes sociologiques, ses règles et ses stratégies. Une grande partie de la littérature de *self-help* et des séries télévisées fait ainsi son apparition dans un contexte particulier, où la *recherche* amoureuse est objectivement devenue une entreprise sociologique hautement complexe. De façon plus cruciale encore, cette recherche est désormais sociologiquement scindée : la sexualité, le désir et l'amour sont imbriqués avec la stratification sociale – ils émanent de la classe sociale, fournissent un statut, et finissent souvent par se conformer à une homogamie basée sur le capital culturel, et donc sur l'éducation ; pourtant, le choix d'un partenaire intervient dans le contexte d'une sexualité récréative fondée sur une forme d'expérience du plaisir partagé et de la sexualité pure, sans lien aucun avec une quelconque appartenance de classe. Une sexualité récréative et la logique traditionnelle du choix d'un partenaire – basée sur l'homogamie – constituent ainsi des logiques sociologiques contradictoires.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Conclusion

En examinant en détail le passage ayant mené du choix prémoderne d'un partenaire à son choix moderne, les historiens ont souvent souligné le glissement opéré vers l'individualisme affectif. Si une telle caractérisation n'est pas inexacte, elle néglige un processus bien plus significatif : le changement dans les modalités du choix du partenaire, perceptible dans la relation que les émotions entretiennent avec la rationalité et dans l'organisation de la compétition entre prétendants dans le champ en question. La sélection du partenaire se déroule désormais sur un marché hautement compétitif où le succès amoureux et sexuel est un effet des modes de stratification préexistants, qui, à son tour, a des effets stratifiants. Une telle stratification amoureuse possède plusieurs composantes.

L'une concerne la manière dont le statut social nourrit et façonne le désir érotique, la libido étant un canal de reproduction sociale (le fait de trouver « sexy » l'homme le plus puissant se trouvant dans la pièce). La désirabilité s'entrelace au statut socio-économique.

Par ailleurs, l'attrait sexuel constitue par lui-même une dimension indépendante de la valeur érotique et devient un critère de stratification à part entière, qui interfère (ou non) avec la stratification sociale. L'attrait physique devient un critère indépendant dans la sélection du partenaire, qui peut alors ébranler d'autres critères de cette sélection ou travailler « en tandem » avec eux.

Le triomphe de l'amour et de la liberté sexuelle signa l'entrée de l'économie dans la machine du désir. L'imbrication du désir, de l'économie et de la valeur personnelle (la valeur que l'on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s’accorde et celle que les autres nous accordent) constitue l’une des principales transformations des relations sexuelles dans la modernité. Dans son effacement même, c’est l’économie qui vient désormais hanter le désir. Je veux dire par là qu’une compétition sexuelle généralisée transforme la structure même de la volonté et du désir, et que le désir revêt les propriétés de l’échange économique : il se trouve alors régulé par les lois de l’offre et de la demande, de la rareté et de la surabondance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

37. Fiodor Dostoïevski, *Les Pauvres Gens* [1846], trad. du russe par S. Luneau, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1955, et « Folio classique », 2005, p. 34.
38. Philip Roth, *Indignation*, trad. de l'anglais (États-Unis) par M.-C. Pasquier, Paris, Gallimard, 2010, p. 58-59.
39. Cf. Hazel M. Markus et Shinobu Kitayama, « Models of Agency. Sociocultural Diversity in the Construction of Action », in Virginia Murphy-Berman et John J. Berman (dir.), *Cross-Cultural Differences in Perspectives on the Self*, Nebraska Symposium on Motivation, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003, p. 1-58.
40. Cf. Richard H. Thaler et Cass R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, New Haven, Yale University Press, 2008.
41. Ce concept fut formulé indépendamment de celui de Thaler et Sunstein (voir la note ci-dessus), et signifie quelque chose de différent.
42. Pour des exemples de l'apparition de nouvelles manières de prêter attention aux conséquences à long terme de nos propres actions, cf. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* [1969], trad. de l'allemand par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1991, et Pocket, 2003 ; ainsi que Thomas L. Haskell, « Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility », *The American Historical Review*, vol. 90, n° 2, 1985, p. 339-361 (pour sa première partie), et n° 3, 1985, p. 547-566 (pour sa seconde partie).
43. Szu-Chia Chang et Chao-Neng Chan, « Perceptions of Commitment Change during Mate Selection. The Case of Taiwanese Newlyweds », *Journal of Social and Personal Relationships*, vol. 24, n° 1, 2007, p. 55-68.
44. Cf. Krishna Savani, Hazel Rose Markus et Alana L. Conner, « Let Your Preference Be Your Guide ? Preferences and Choices Are More Tightly Linked for North Americans than for Indians », *Journal of Personality and Social Relationships*, vol. 95, n° 4, 2008, p. 861-876.
45. Jane Austen, *Emma* [1816], trad. de l'anglais par J. Salesse-Lavergne, Paris, Christian Bourgois, 1982, et 10/18, 1996, p. 474.
46. James D. Hunter, *Death of Character. Moral Education in an Age Without Good or Evil*, New York, Basic Books, 2000, p. 21.
47. *Ibid.*, p. 19.
48. Cité par James D. Hunter in *ibid*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

49. En français dans le texte. (*N.d.T.*)
50. Jane Austen, *Orgueil et préjugés* [1813], éd. et trad. de l'anglais par P. Goubert, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2007, p. 44.
51. *Id.*, *Persuasion* [1818], éd. et trad. de l'anglais par P. Goubert, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2011, p. 117.
52. *Id.*, *Le Cœur et la Raison* [1811, 1813], éd. et trad. de l'anglais par P. Goubert, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009.
53. A. O. J. Cockshut, *Man and Woman. A Study of Love and the Novel, 1740-1940*, New York, Oxford University Press, 1978, p. 67.
54. La notion de caractère devrait être distinguée de l'idée proposée par Wahrman, selon laquelle existait au XVIII^e^ siècle un « ancien régime » de l'identité qui devait plus tard se transformer pour devenir le moi moderne, un moi intériorisé, unique. Dans sa conception, telle que je la comprends, cet « ancien régime » procède d'une analyse culturelle à grande échelle des identités, une manière de les envisager comme des « enveloppes vides », ou comme souffrant d'un manque, du manque d'un moi en leur cœur même, comme « un jeu de surfaces sans réelle substance, sans référent ou valeur véritable ». En comparaison, la notion de caractère que j'analyse dans ces pages a un noyau plus stable, même s'il doit être affiché et affirmé sur un mode performatif. Cf. Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self. Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 207.
55. James Wood, « Inside Mr Shepherd », *London Review of Books*, vol. 26, n° 21, 2004, p. 41-43.
56. Mollie Dorsey Sanford, *Mollie. The Journal of Mollie Dorsey Sanford in Nebraska and Colorado Territories, 1857-1866*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003, p. 57.
57. Alan MacFarlane, *Marriage and Love in England. Modes of Reproduction, 1300-1840*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 294.
58. Susan K. Harris, *The Courtship of Olivia Langdon and Mark Twain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 72.
59. C'était également vrai des classes plus pauvres qui n'avaient pas, ou très peu, de terres à échanger avec le mariage. Michael MacDonald suggère en effet, dans le travail de recherche qu'il a consacré au traitement proposé par les médecins et astrologues du début du XVII^e^ siècle à diverses formes d'angoisse, que l'obéissance aux parents et aux critères de la communauté, même si ces derniers n'étaient pas toujours observés en pratique, étaient toujours partie prenante de la décision de se marier. Cf. Michael MacDonald, *Mystical Bedlam*, *op. cit.*, p. 96.
60. Voir Anthony Giddens, *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration* [1984], trad. de l'anglais par M. Audet, Paris,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PUF, 1984 et 2005.
61. Dans son roman *Sur la plage de Chesil*, Ian McEwan décrit un couple pendant sa nuit de noces, peu de temps avant que ne soit « consommé » pour la première fois leur mariage, un moment qu'ils attendent avec autant d'impatience que d'angoisse. Cette nuit de noces s'avère être un fiasco total (le mariage ne sera pas « consommé ») et est pour le narrateur prétexte à une méditation sur l'évolution ayant conduit de l'« ancienne » moralité sexuelle à la « nouvelle », fruit de la révolution sexuelle des années 1960 : « Edward et Florence se sentaient prisonniers de leur époque. Même quand ils étaient seuls, mille règles tacites continuaient de s'appliquer. Justement parce qu'ils étaient adultes, ils ne s'abaissaient pas à des comportements puérils comme se lever de table au milieu d'un repas que d'autres avaient pris la peine de préparer. C'était l'heure du dîner après tout. » (Ian McEwan, *Sur la plage de Chesil*, trad. de l'anglais par F. Camus-Pichon, Paris, Gallimard, « Folio », 2008, p. 27-28.)
62. Stephanie Coontz, *Marriage, a History. From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage*, New York, Viking, 2005, p. 199.
63. Le fait que, au moins jusqu'à la guerre civile américaine, les hommes étaient bien plus nombreux que les femmes, pourrait en être une raison.
64. Cf. William M. Reddy, « Emotional Liberty. Politics and History in the Anthropology of Emotions », *Cultural Anthropology*, vol. 14, n° 2, 1999, p. 256-288, ainsi que, du même auteur, « Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions », *Current Anthropology*, vol. 38, n° 3, 1997, p. 327-351.
65. Ellen K. Rothman, *Hands and Hearts. A History of Courtship in America*, New York, Basic Books, 1984, p. 34.
66. Marilyn Yalom, *A History of the Wife*, New York, Harper Collins, 2001, p. 206.
67. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity. Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, New York, Atheneum, 1970, p. XIX.
68. John H. Young, *Our Deportment* [1879], Charleston, BiblioBazaar, 2008, p. 155.
69. Jane Austen, *Persuasion*, *op. cit.*, p. 343.
70. Timothy Kenslea, *The Sedgwicks in Love. Courtship, Engagement, and Marriage in the Early Republic*, Boston, Northeast University Press, 2006, p. 7.
71. Robert H. Frank, *Passions within Reason. The Strategic Role of the Emotions*, New York, Norton, 1988, p. 4.
72. Michael MacDonald, *Mystical Bedlam*, *op. cit.*, p. 94.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

73. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1967, et « Tel », 1979.
74. Marion Kaplan, *The Marriage Bargain. Women and Dowries in European History*, New York, Harrington Park Press, 1985, p. 2.
75. *Ibid.*, p. 9.
76. La conceptualisation et l'analyse à venir se fondent sur le travail pionnier de Michèle Lamont, qui démontra le caractère central des répertoires de l'évaluation pour la formation de l'identité, les structures sociales et les frontières culturelles. Voir Michèle Lamont, « National identity and National Boundary Patterns in France and the United-States », *French Historical Studies*, nº 19 (2), 1995, p. 349-365 ; et Michèle Lamont et Laurent Thévenot, *Rethinking Comparative Cultural Sociology : Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
77. Voir Randall Craig, *Promising Language. Betrothal in Victorian Law and Fiction*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 58.
78. Jane Austen, *L'Abbaye de Northanger* [1818], trad. de l'anglais par P. Arnaud, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 2004.
79. Steven Shapin, *A Social History of Truth*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
80. Jane Austen, *Persuasion*, *op. cit.*, p. 279.
81. *Ibid.*, p. 341.
82. Edith Wharton, *Été* [1917], trad. de l'anglais par D. et L. Gillet, Paris, La Découverte, 2006, p. 149.
83. Mark Twain, *Mark Twain's Letters, vol. 2 : 1867-1868*, éd. H. E. Smith, R. Bucci et L. Salomo, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 357.
84. Ginger S. Frost, *Promises Broken. Courtship, Class, and Gender in Victorian England*, Charlottesville et Londres, University of Virginia Press, 1995.
85. Anthony Trollope, *Le Docteur Thorne* [1858], trad. de l'anglais par A. Jumeau, Paris, Fayard, 2012.
86. Edith Wharton, *Le Temps de l'innocence*, trad. de l'anglais par D. de Margerie, Paris, Flammarion, « GF », 1993, p. 183.
87. Mollie Dorsey Sanford, *Mollie. The Journal of Mollie Dorsey Sanford in Nebraska and Colorado Territories, 1857-1866*, *op. cit.*, p. 145.
88. Marilyn Yalom, *A History of the Wife*, *op. cit.*, p. 260.
89. Voir Robert N. Bellah, Richard Madsen *et al.*, *Habits of the Heart*, *op. cit.*
90. Amartya K. Sen, « Des idiots rationnels. Critique de la conception du comportement dans la théorie économique » [1977], in *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1995.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

91. Ces mécanismes ont probablement été bien plus présents dans les pays protestants que dans les pays catholiques, où l'idéal de l'amour-compagnonnage comme fondement du mariage était moins prédominant.
92. Lawrence Stone, *Sex and Marriage in England, 1500-1800*, *op. cit.*
93. Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], trad. de l'anglais par M. Angeno et C. Malamoud, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1983, et « Tel », 2009.
94. Comme l'écrit Kierkegaard : « Bien qu'essentiellement fondé sur le sensible, cet amour a néanmoins de la noblesse par la conscience de l'éternité qu'il implique » (« La valeur esthétique du mariage », in *Ou bien… ou bien…*, *Œuvres*, trad. du danois par P. H. Tisseau revue par E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. 391-392).
95. Cf. Julia Markus, *Dared and Done. The Marriage of Elizabeth Barrett and Robert Browning*, New York, Knopf, 1995.
96. Pour une très ancienne analyse du rôle de la beauté en amour, voir le *Banquet* de Platon. L'analyse a cependant ici le plus souvent à voir avec la beauté des garçons, qui n'y est pas envisagée comme un critère du mariage.
97. John d'Emilio et Estelle Freedman, *Intimate Matters. A History of Sexuality in America*, New York, Harper & Row, 1988, p. 291.
98. Kathy Peiss, « On Beauty… and the History of Business », in Philip Scranton (dir.), *Beauty Business. Commerce, Gender, and Culture in Modern America*, New York, Routledge, 2001, p. 7-23, et p. 10 pour la citation.
99. Kathy Peiss, *Hope in a Jar. The Making of America's Beauty Culture*, New York, Henry Holt, 1998, p. 142.
100. Par exemple, la société Max Factor faisait appel à des stars du cinéma pour ses publicités. « Toutes les publicités [Max Factor] mettaient pour l'essentiel en scène des stars du grand écran, leur prestation semblant être le résultat d'un accord passé avec les studios des majors, qui demandaient à leurs vedettes de recommander les produits Max Factor », in *ibid.*, p. 126.
101. Kathy Peiss, *Hope in a Jar*, *op. cit.*, p. 249.
102. *Ibid.*, p. 114.
103. *Ibid.*, p. 142.
104. *Ibid.*
105. Lois Banner, *American Beauty*, New York, Knopf, 1983, p. 264.
106. Tom Pendergast, *Creating the Modern Man. American Magazines and Consumer Culture. 1900-1950*, Columbia, University of Missouri Press, 2000 ; Bill Osgerby, « A Pedigree of the Consuming Male.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Masculinity, Consumption, and the American “Leisure Class” », in Bethan Benwell (dir.), *Masculinity and Men’s Lifestyle Magazines*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 57-86, et p. 61 pour la citation.
107. *Ibid.*, p. 62.
108. *Ibid.*, p. 77.
109. Kathy Peiss, *Hope in a Jar*, *op. cit.*, p. 126.
110. Jane F. Gerhard, *Desiring Revolution. Second-Wave Feminism and the Rewriting of American Sexual Thought, 1920 to 1982*, New York, Columbia University Press, 2001.
111. William Camp, *Prospects of Love*, Londres et New York, Longmans, Green, 1957.
112. <brainyquote.com>, dernier accès en date du 13 mars 2011.
113. Jeffrey Nevid, « Sex Differences in Factors of Romantic Attraction », *Sex Roles*, nº 11 (5/6), 1984, p. 401-411. Voir également Ayala M. Pines, « A Prospective Study of Personality and Gender Differences in Romantic Attraction », *Personality and Individual Differences*, nº 25 (1), 1998, p. 147-157 ; ainsi que : Alan Feingold, « Gender Differences in Effects of Physical Attractiveness on Romantic Attraction. A Comparison Across Five Research Paradigms », *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 59 (5), 1990, p. 981-993.
114. Paul Eastwick et Eli Finkel, « Sex Differences in Mate Preferences Revisited. Do People Know What They Initially Desire in a Romantic Partner ? », *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 94 (2), 2008, p. 245-264 ; Norman P. Li et Douglas T. Kenrick, « Sex Similarities and Differences in Preferences for Short-Term Mates. What, Whether, and Why », *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 90 (3), 2006, p. 468-489.
115. Dans une étude à grande échelle sur les tendances présidant aux critères de choix d’un partenaire, David M. Buss et ses collègues démontrent de façon très convaincante que l’attirance sexuelle, comme critère de choix du partenaire, a progressivement vu croître son importance sur une période de cinquante ans aux États-Unis, chez les hommes comme chez les femmes. Cf. David M. Buss, Todd K. Shackelford *et al.*, « A Half Century of Mate Preferences. The Cultural Evolution of Values », *Journal of Marriage and the Family*, nº 63 (2), 2001, p. 491-503.
116. En conséquence, si une très prolifique recherche contemporaine en psychologie a montré que l’attirance sexuelle est un facteur important dans la sélection du partenaire, c’est parce qu’elle confond, comme c’est souvent le cas, l’histoire avec la nature, et naturalise la première en lui faisant adopter la forme de la seconde.
117. Les trois forces culturelles que sont la culture de consommation, la psychologie et la politisation de la sexualité s’unirent et donnèrent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

naissance à ce que les sociologues ont appelé une *sexualité récréative*. « Défini à grands traits, le concept de sexualité récréative fait référence à un répertoire de pratiques et d'attitudes fondées sur le plaisir qui refaçonne les vies sexuelles à l'époque de la modernité tardive […]. Plutôt que de rigides identités, plutôt que des communautés ou politiques sexuelles rigides, qui caractérisent le "sexe procréatif", cette "sexualité plastique" recouvre […] des préférences sexuelles plus fluides, ou "flux de désirs" – "le désir d'avoir des relations nouvelles avec différents types de personnes, et de faire l'expérience de manières alternatives de se relier à soi et aux autres" […]. Nous assistons, en d'autres termes, à un remplacement non linéaire des modèles sexuels procréatifs par des modèles récréatifs. » Dana Kaplan, « Theories of Sexual and Erotic Power » (à paraître). Voir également du même auteur « Sexual Liberation and the Creative Class in Israel », in Steven Seidman, Nancy Fisher et Chet Meeks (dir.), *Introducing the New Sexuality Studies* (deuxième édition), Abington et New York, Routledge, 2011, p. 357-363.

118. Murray Webster et James E. Driskell, dans leur article « Beauty as Status » (*American Journal of Sociology*, nº 89 [1], 1983, p. 140-165), font référence à la *beauté* comme à un statut, et je propose d'envisager également le sex-appeal comme un statut, en le combinant aux observations faites par Hans Zetterberg dans son article « The Secret Ranking » [« La hiérarchie secrète »], *Journal of Marriage and the Family*, nº 28 (2), 1966, p. 134-142.

119. Pour une analyse d'ampleur des rapports entre moralité et appartenance de classe, cf. Michèle Lamont, *Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1992 ; voir également Nicola Beisel, *Imperiled Innocents. Anthony Comstock and Family Reproduction in Victorian America*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

120. Hans Zetterberg, « The Secret Ranking », *op. cit.*, p. 136.

121. Il s'agit du thème de *L'Amant de Lady Chatterley* de D. H. Lawrence, et d'*Un tramway nommé désir* de Tennessee Williams.

122. Jeffrey C. Alexander, « Iconic Consciousness. The Material Feeling of Meaning », in *Environment and Planning D : Society and Space*, 26, nº 5, 2008, p. 782-794.

123. Gary S. Becker, « A Theory of Marriage. Part I », *The Journal of Political Economy*, nº 81, nº 4, 1973, p. 813-846, p. 814.

124. Naomie Wolf, *Quand la beauté fait mal* [1990], trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Garène, Paris, First, 1991.

125. Feona Attwood, *Mainstreaming Sex. The Sexualization of Western Culture*, Londres et New York, I. B. Tauris, 2009 ; Ann C. Hall et Mardia

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

J. Bishop (dir.), *Pop-Porn. Pornography in American Culture*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2007 ; Brian McNair, *Striptease Culture. Sex, Media and the Democratization of Desire*, Londres, Routledge, 2002 ; Pamela Paul, *Pornified. How Pornography Is Transforming Our Lives, Our Relationships, and Our Families*, New York, Times Books, 2005 ; Catherine M. Roach, *Stripping, Sex, and Popular Culture*, Oxford, Berg Publishers, 2007.

126. Hans Zetterberg, « The Secret Ranking », *op. cit.*, p. 135.

127. Murray Webster et James E. Driskell, « Beauty as Status », *op. cit.*

128. Adam Green, « The Social Organization of Desire. The Sexual Fields Approach », *Sociological Theory*, nº 26 (1), 2008, p. 25-50.

129. Cf. *ibid.*, p. 29 ; et aussi John Levi Martin et Matt George, « Theories of Sexual Stratification. Toward an Analytics of the Sexual Field and a Theory of Sexual Capital », *Sociological Theory*, nº 24 (2), 2006, p. 107-132.

130. Josh Kilmer-Purcell, « Twenty-Five to One Odds », in Michael Taekens (dir.), *Love Is a Four-Letter Word. True Stories of Breakups, Bad Relationships, and Broken Hearts*, New York, Plume, 2009, p. 106-119.

131. Greta Christina, « Are We Having Sex Now or What ? » [1992], in Alan Soble et Nicholas Power (dir.), *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, p. 23-29, et p. 24 pour la citation.

132. Dana Kaplan, *Sex, Shame and Excitation. The Self in Emotional Capitalism*, manuscrit non publié, p. 2.

133. Catherine Hakim, *Work-Lifestyle Choices in the 21st Century. Preference Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 160-163 ; voir également Robert Erikson et John H. Goldthorpe, *The Constant Flux. A Study of Class Mobility in Industrial Societies*, Oxford, Clarendon Press, p. 231-277 ; et Claude Thélot, *Tel père, tel fils ? Position sociale et origine familiale*, Paris, Dunod, 1982.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II

Les phobies de l'engagement et la question du choix amoureux[134]

Élever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le problème véritable de l'homme ?

Friedrich Nietzsche[135]

« Les femmes sont plus malheureuses », dis-je à mon ami Carl. « Comment peux-tu dire ça ? », répondit-il l'air impassible. « Cela a toujours été le cas : lamentations, plaintes, gémissements… » Je persistai : « Pourquoi sommes-nous plus tristes ? » « Parce que vous vous attachez », répliqua-t-il avec un rictus moqueur. « Vous éprouvez des sentiments. » « Oh, ça… »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Maureen Dowd[136]

La liberté a été la « marque de fabrique » de la modernité, le cri de ralliement des groupes opprimés, la gloire des démocraties, la fierté des économies capitalistes, la honte des régimes autoritaires. Elle a été et reste la grande réalisation des institutions politiques modernes.

Pourtant, faire de la liberté un critère à l'aune duquel on évalue les régimes politiques ne doit pas occulter deux difficultés majeures : d'une part, l'existence de biens concurrents (comme la solidarité) remet en question l'idée que la liberté devrait être le but ultime de nos pratiques[137] ; d'autre part, l'exercice de la liberté peut créer des formes de détresse, telles qu'une insécurité sur les fondements mêmes de l'existence et un déficit de sens ultime et transcendant[138]. Bien que le présent ouvrage soit moderniste dans sa manière de défendre la liberté, il aspire à interroger ses conséquences car, l'analyse qui suit le montrera clairement, la liberté sexuelle et affective produit ses formes propres de souffrance.

La liberté pourrait aussi être un concept bien trop vaste, puisqu'elle varie dans sa signification et ses effets selon le contexte institutionel. La liberté capitaliste peut renvoyer à l'« intérêt personnel bien compris » ou à la « compétition loyale » ; dans le champ des relations interpersonnelles, la liberté se fonde sur un individualisme de type expressif ; dans la sphère de la consommation, elle réside dans le droit de choisir ; quant à la liberté des droits civils, elle se fonde sur un concept de dignité de la personne humaine qui n'est pas pertinent dans d'autres sphères.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est ainsi que, même si elle a été historiquement énoncée comme un droit politique[139], la liberté sexuelle est différente de la liberté politique. Cette dernière est régie par un appareil juridique vaste et sophistiqué garantissant l'ordre et la prévisibilité relative de son exercice. Dans les relations interpersonnelles et sexuelles, la « liberté » ne prend pas forme au sein d'un appareil institutionnel. Excepté les contraintes juridiques du « consentement » (âge de consentement, acte sexuel non consenti, attouchement non consenti, etc.), la liberté sexuelle n'a cessé de s'émanciper des interdictions juridiques et morales et de son institutionnalisation dans le mariage. Des formes d'individualité transgressives et anti-institutionnelles s'expriment de plus en plus dans le champ des relations sexuelles, faisant de celui-ci – peut-être plus que le champ politique – un lieu d'exercice de l'individualité pure, du choix et de la force d'expression. La « pornographisation » de la culture fait son apparition dans un contexte d'émancipation marchandisée du désir et des fantasmes sexuels libérés des chaînes de la régulation morale[140]. La moralité de la sexualité moderne consiste désormais à affirmer la liberté mutuelle, la symétrie et l'autonomie, plutôt qu'à respecter, par exemple, l'honneur d'une vierge ou l'impératif de la monogamie.

Dans ce domaine, les expressions les plus évidentes de la liberté sont illustrées par les changements intervenus dans la signification du mariage et de la sexualité. Au début du XX^e siècle, le mariage était pour la grande majorité un engagement pour la vie. Les statistiques montrent que le taux de divorce aux États-Unis resta faible jusqu'aux années 1960 ; il fit plus que doubler dans les vingt ans qui suivirent[141] et demeure aujourd'hui à un niveau élevé. La recherche montre qu'au cours de la décennie 1960 les attitudes à l'égard du divorce changèrent de manière spectaculaire[142]. En 1981, Daniel Yankelovich constatait un changement important dans le tissu normatif du mariage et des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relations hétérosexuelles[143]. Adoptant une perspective longitudinale, il compara des enquêtes menées à vingt-cinq ans d'écart. Dans les années 1950, il avait demandé à des jeunes femmes célibataires et mariées pour quelles raisons elles accordaient une valeur positive au mariage et à la famille. Leurs réponses révélaient une croyance profondément enracinée en la nécessité du mariage, à leurs yeux synonyme d'une appartenance pleine et entière, « normale », à la société. Quelque vingt-cinq ans plus tard, à la fin des années 1970, les attitudes avaient changé : le mariage était désormais pour les jeunes femmes une option parmi d'autres. Des comportements soi-disant « déviants » tels que le célibat, l'homosexualité ou la maternité hors mariage avaient été significativement déstigmatisés[144]. Le concubinage s'était développé[145] et conduisait au mariage dans seulement 50 % des cas, voire moins[146]. Depuis la fin des années 1970, le mariage et les relations stables sont devenus optionnels, des situations qui, souvent, ne sont vécues qu'à la suite d'une recherche exhaustive, de démarches auprès de conseillers, d'engagements de frais conséquents[147]. Dans une étude pionnière menée dans les années 1980 consacrée au mariage et aux relations amoureuses, Ann Swidler découvrit que cette décennie avait été le témoin de changements culturels et affectifs significatifs dans les formes d'engagement avant le mariage comme à l'intérieur du mariage[148]. Les méthodes contraceptives et l'évolution des mœurs accentuèrent et normalisèrent la séparation du sexe et du mariage, une séparation qu'illustrait le changement radical des attitudes, après la décennie 1960, à l'égard de la sexualité prémaritale[149]. Ces changements étaient le résultat tangible d'une liberté plus grande dans les relations intimes.

L'affirmation de la liberté sexuelle fut ainsi l'une des transformations sociologiques les plus significatives du XX^e siècle. Dans ce chapitre, j'entends montrer comment cette liberté

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conduisit à une transformation des relations affectives chez les couples hétérosexuels et, de façon plus évidente encore, à l'apparition de ce phénomène plus généralement connu sous l'expression de « phobie de l'engagement[150] ».

Comme je l'ai dit plus haut, l'exercice de la liberté intervient toujours dans un contexte social, et c'est ce contexte qu'il nous faut appréhender pour comprendre les apories que la liberté a générées dans le domaine des relations intimes. La liberté sexuelle et amoureuse n'est pas une pratique abstraite, elle est intégrée dans une institution patriarcale certes contestée, mais encore puissante ; ce qui a créé de nouvelles formes d'inégalités, donc de souffrance, liées aux différentes manières qu'ont les hommes et les femmes de ressentir, de vivre et de maîtriser leur liberté sexuelle dans un champ devenu très compétitif. Un peu comme dans l'idéologie de l'économie de marché, la liberté sexuelle rend invisibles les inégalités de genre parce que la vie amoureuse se conforme à la logique de la vie entrepreneuriale, où chaque partenaire donne la priorité à sa liberté et donc attribue ses malheurs à un *moi* défaillant. Pourtant, comme je tente de le montrer, la liberté sexuelle est similaire à la liberté économique en ce qu'elle organise, encadre et légitime les inégalités.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De la réserve féminine au détachement masculin

À l'aune des critères contemporains, les pratiques de séduction aux XVIIIe et XIXe siècles contraignaient le comportement sexuel des femmes et, à un degré moindre, celui des hommes. Les femmes des classes moyenne et moyenne supérieure étaient, plus que les hommes, tenues d'être réservées dans l'expression de leurs émotions amoureuses et de leur désir sexuel. Cette réserve avait deux raisons principales : une femme devait exprimer une réticence sexuelle et, aux premiers stades de la cour, son comportement devait être essentiellement réactif – consistant à accepter ou à rejeter la cour de l'homme. Cette réticence était le résultat de changements intervenus au XVIIIe siècle dans la vision que l'on se faisait de la sexualité des femmes. Avant les Lumières, même si l'abstinence sexuelle était imposée aux hommes et aux femmes, on pensait que les femmes avaient un plus grand appétit sexuel. « Les filles d'Ève étaient considérées comme plus sujettes à l'excès de la passion [que les hommes] car leur contrôle rationnel était envisagé comme plus faible[151]. » Le XVIIIe siècle vit naître la croyance selon laquelle les femmes pouvaient *naturellement* résister à la tentation sexuelle. C'est ainsi que le roman de Samuel Richardson, *Pamela*, raconte l'histoire d'une jeune femme de chambre pressée d'accorder ses faveurs à son maître, pratiquement jusqu'au viol[152]. Pamela ne cesse de résister à ses avances, mais se met à éprouver des sentiments profonds pour lui. Son maître finit par respecter la résistance vertueuse dont elle fait preuve et lui demande sa main[153], une offre qu'elle accepte avec joie. Ce roman témoigne d'une nouvelle manière de concevoir la nature des femmes et de scinder les identités de genre masculine et féminine autour de la pratique de l'abstinence : pour les femmes, l'abstinence devint un test et une marque de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vertu aidant à établir une réputation sur le marché du mariage ; quant aux hommes, l'abstinence les autorisait à manifester leur masculinité à travers leur capacité à désirer et à remporter ce que la femme était censée refuser.

Cette mise en équivalence de l'abstinence féminine et de la vertu devint prédominante, surtout dans la culture anglo-saxonne. L'image et l'idéal de l'abstinence, partie intégrante d'une économie générale de la bienséance et de la maîtrise de soi, servirent à assigner aux femmes un statut moral et social plus élevé : « En faisant du contrôle sexuel la plus haute des vertus humaines, les moralistes bourgeois firent de la chasteté féminine l'archétype de la moralité humaine[154]. » Pour Nancy Cott, lorsque le clergé conféra aux femmes le statut moral le plus élevé, il leur retira leur sexualité. Cette nouvelle idéologie fut utile aux femmes, puisque l'abstinence et la pureté sexuelles étaient le prix à payer pour l'« égalité morale », pour obtenir « pouvoir et respect de soi[155] ». Nancy Cott montre que, au XIX^e^ siècle, la liberté sexuelle des femmes a été exploitée par les hommes et que l'imposition de l'abstinence les a dotées de plus de pouvoir tout en leur faisant bénéficier de plus d'égalité : « La croyance selon laquelle les femmes étaient peu portées aux plaisirs charnels était la pierre angulaire de l'idée d'une supériorité morale des femmes, utilisée pour améliorer le statut des femmes, et leur offrir des opportunités plus nombreuses[156]. »

Cette réserve sexuelle autorisait les femmes à refuser un soupirant mais pas à rechercher ses faveurs[157], ce qui signifiait que les hommes devaient être plus actifs mais plus exposés et vulnérables. Comme nous l'avons vu dans le chapitre I, pour l'historienne Ellen Rothman il était trop risqué pour une femme d'exprimer ses sentiments avant une demande en mariage : « Une femme attendait d'être certaine que ses sentiments soient payés de retour avant de les admettre, y compris à elle-même[158]. » Il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

était impératif que la femme évite d'être la première à montrer ses sentiments : « Il était rare qu'une femme soit disposée à s'exposer à un rejet de la part d'un homme[159]. » Les femmes attendaient ainsi que se manifestent les intentions et les sentiments d'un homme. Ces sentiments et la capacité d'un homme à témoigner de son amour tenaient une place essentielle dans la décision de se marier : « Lorsqu'un homme demandait la main d'une femme, l'amour était la qualité la plus importante de toutes ; lorsqu'une femme répondait, l'amour était ce qu'elle considérait en premier[160]. » Ellen Rothman affirme également que l'homme ne pouvait être sûr que son offre soit acceptée : « Les hommes avaient bien plus de chances que les femmes de se plaindre de la lenteur ou de la rapidité excessive des lettres de réponse à leurs demandes[161]. » Étant à l'initiative du mariage, les hommes étaient les plus vulnérables dans cette relation : ils devaient d'un côté prouver la force de leurs sentiments mais, de l'autre, se montrer suffisamment maîtres d'eux-mêmes pour éviter d'être fragilisés par un éventuel rejet[162]. Alors que les femmes étaient privées de droits dans la plupart des domaines de la vie sociale, la position qu'elles occupaient dans le processus de séduction semble avoir été dominante, au moins pour ce qui est de leur pouvoir affectif – défini comme la capacité à taire ses émotions et à imposer à l'homme de révéler les siennes en premier, pour décider ensuite de la réponse à y apporter.

Ellen Rothman soutient également qu'une fois son choix effectué l'homme n'hésitait que rarement : « Il ne montrait que très peu d'ambivalence dans la poursuite de son objectif. Les femmes, au contraire, hésitaient et vacillaient, jusqu'au moment d'être conduites à l'autel[163]. » L'historienne donne une riche description des formes qu'adoptait la cour dans les premières années de la République américaine :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un jeune homme pressé de surmonter les obstacles ; une jeune femme qui, souvent, était effrayée à l'idée de franchir le pas. Parce que les hommes attendaient du mariage qu'il enrichisse, plutôt qu'il ne restreigne leurs vies quotidiennes, ils se montraient plus pressés que les femmes de voir la date de la cérémonie fixée […]. [L'homme] pouvait cependant s'attendre à une résistance de la part de sa fiancée, à une attitude consistant à toujours remettre au lendemain[164].

Comme on le voit, à cette époque il était fréquent pour un homme de mettre son cœur à nu, de proclamer l'intensité de ses sentiments et de tenter de « ravir » la femme. Il s'agissait, en d'autres termes, d'un monde où l'engagement n'était pas un problème pour l'homme, car la vie maritale était une condition de la vie sociale. La résolution et la détermination étaient des qualités masculines prisées dans de nombreux domaines, mais particulièrement en matière conjugale. La cour que fit Nathaniel Hawthorne à Sophia Peabody en est un exemple. Moins de quatre mois après sa première rencontre avec Sophia, et avant tout engagement à se marier, Hawthorne écrivit dans une lettre :

[M]on âme désire avec ardeur l'amie que Dieu lui a donnée – dont Il a marié l'âme à mon âme. Oh, ma très aimée, combien cette pensée me transporte ! Nous *sommes* mariés ! Je le ressentais depuis longtemps ; et parfois, en recherchant le mot le plus fervent, il venait à mes lèvres pour te nommer – « ma femme » ! […] Souvent, tout en te tenant dans mes bras, je me suis en silence donné à toi, et t'ai reçue comme la part d'amour et de bonheur humain qui m'était donnée, et je L'ai prié de consacrer et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bénir notre union[165].

L'empressement affectif, l'intensité émotionnelle et le désir de s'engager étaient autant (sinon plus) la prérogative des hommes que des femmes, au moins au XIXe siècle, dans la classe moyenne et l'aristocratie. La masculinité était définie dans la classe moyenne en termes de capacité à ressentir et à exprimer des sentiments forts, à formuler des promesses et à les tenir, et à s'engager auprès d'autrui avec détermination et résolution. Comme je l'ai montré dans le premier chapitre, la constance, l'engagement et la fiabilité étaient les marques d'un caractère viril. Karen Lystra, une autre spécialiste des pratiques de séduction au XIXe siècle, le confirme : « Les hommes des classes moyenne et moyenne supérieure avaient accès à une palette expressive analogue à celle des femmes, même si elle ne la reproduisait pas précisément[166]. » Assurément, de telles définitions émotionnelles de la masculinité étaient les résultats combinés du code moral de la culture victorienne et de la nature économique de la transaction : « Le mariage […] impliquait toujours le transfert d'une quantité significative de propriété immobilière ou mobilière de la famille de la mariée à celle du marié, avec en retour un engagement à en reverser à l'avenir une proportion significative du revenu annuel[167]. » La dot faisait office de garantie de l'engagement de l'homme auprès de la femme, et ancrait l'engagement interpersonnel du nouveau couple dans un système plus large d'obligations familiales, économiques et sociales. Elle renforçait les relations familiales entre parents et filles, et façonnait les relations sociales au sein de la parentèle, augmentant les liens d'affection et d'intérêt[168]. En résumé, l'engagement de l'homme était fortement intégré dans une écologie morale et économique fondée sur la dot. Cela ne signifie pas que les hommes ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rompaient jamais leur engagement ni n'abandonnaient jamais une femme enceinte[169], mais pareil comportement était perçu comme déviant et déshonorant pour les hommes des classes possédantes, au moins en Europe occidentale protestante et aux États-Unis[170]. Lorsque, par exemple, Kierkegaard rompit ses fiançailles avec Regine Olsen en 1841, il dut souffrir la colère et le mépris de sa famille et de celle de la jeune femme, pour ce qu'ils considéraient être un acte indigne[171].

Cette conception de la masculinité est assez éloignée des descriptions qui, en ce début de XXIe siècle, sont données des hommes et de la façon dont ils s'engagent auprès des femmes. Christian Carter est le nom d'un auteur de livres électroniques à succès consacrés aux relations amoureuses, et d'une newsletter hebdomadaire à laquelle je me suis abonnée durant plus d'un an. Dans un texte faisant la promotion de son ouvrage, *From Casual to Committed* (« Des rencontres qui n'engagent à rien aux histoires sérieuses »), il s'adresse à une lectrice potentielle. Voici ce qu'il écrit :

Tu rencontres un type qui semble avoir quelque chose de « spécial ».

Et je ne parle pas ici d'un simple « autre » type… Je parle d'un homme avec lequel une VRAIE RELATION peut s'instaurer.

Il n'est pas seulement drôle, charmant, intelligent, et habitué au succès… il est aussi tout à fait *normal* !

Mieux encore : les autres n'ont que des choses positives à dire à son sujet.

Plus tu apprends à le connaître, plus tu commences à VÉRITABLEMENT ressentir ce qui t'attache à lui… et il semble qu'il en soit de même de son côté. Et lorsque quelque chose arrive

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

enfin entre vous, […] *il y a de la magie dans l'air…*

Tu le « sais », intuitivement, vous ressentez tous deux qu'un lien unique s'est instauré entre vous, qui pourrait conduire à quelque chose de *vraiment* particulier.

Vous commencez alors à passer de plus en plus de temps ensemble et, au fil des rendez-vous, à fusionner. Et tu ne peux pas t'empêcher d'avoir le sentiment de passer du temps avec quelqu'un que tu connais depuis de longues années, qui t'est particulièrement proche depuis de longues années…

Vous ne pouvez vous lâcher la main lorsque vous vous retrouvez dans la même pièce… et les gens t'arrêtent même dans la rue pour te dire combien votre couple leur semble *parfait*…

La vie est merveilleuse… et même si tu sais qu'il est encore un peu tôt, tu commences à te dire que cela pourrait bien être « ça ».

Il y a entre vous du plaisir, de la passion, du sentiment. Des conversations sensationnelles, des fous rires, un humour qui n'appartient qu'à vous deux…

Tout cela semble sonner si « juste » que l'idée de passer le reste de vos jours ensemble aussi profondément liés et amoureux ne te surprendrait pas.

Alors que tu sais qu'il est un peu tôt pour te mettre à penser de « cette manière » […], tu te fais à l'idée que tu es définitivement prête à vivre une relation sérieuse avec lui […]. C'est lui que tu veux, et personne d'autre. Et ce que tu aimerais, c'est qu'il ne soit *qu'*à TOI.

Mais la réalité, c'est que tu ne sais pas *exactement* comment lui dire tout cela, comment lui faire part de tes sentiments, ni comment t'assurer qu'il ressent *réellement* la même chose que toi.

Même si, après toutes les choses qu'il t'a dites et qu'il a faites avec toi, et tout ce temps passé ensemble, tu es presque sûre qu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ressent à ton égard les sentiments que tu ressens pour lui.

Tu décides de « la jouer cool », et de voir où cela te mène…

Mais, les jours passant, tu te découvres en train d'espérer qu'il te dise bientôt quelque chose… te figurant le moment où il finira par ouvrir son cœur, dévoiler ses sentiments, les partager avec toi, et te demander d'être « à lui »…

Mais avant que cela ne se produise… les semaines ont passé… *et rien*… Bientôt, quelques mois auront passé… et tu commences à te demander ce qui est *vraiment* en train de se passer…

C'est certain… il y a encore du plaisir… mais où tout cela te mène-t-il ?

Tu le vois bien, tu ne cesses de te poser des questions sans réponses…

Où allons-nous en fonctionnant sur ce mode ?

Le ressent-il également ?

Pourquoi ne m'a-t-il pas demandé d'être sa compagne ?

Voit-il d'autres personnes ?

Tout cela est-il un jeu pour lui ?

Peut-être n'envisage-t-il pas notre histoire aussi sérieusement que moi !?

Q

Tu as été patiente, mais tout cela commence à te rendre dingue… *tu dois savoir.*

Tu décides de provoquer la chose, de la manière la plus sereine qui soit…

Mais lorsque tu le fais, il ne semble tout simplement pas « saisir ».

Peut-être prononce-t-il quelques phrases superficielles, du genre « Que veux-tu dire par là ? Nous nous sommes seulement rencontrés il y a quelques mois ! » Ou encore : « Tout est si

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

formidable dans la manière dont les choses se passent actuellement ! »

Ou pire encore… Il élude complètement la conversation, ne décroche pas un mot, et se comporte comme si TOI SEULE ressentais l'existence d'un problème.

Ensuite… les quelques jours qui suivent, il devient de plus en plus distant… Les choses, définitivement, ne sont plus les mêmes.

Les appels téléphoniques ne sont plus aussi fréquents… Vos échanges semblent « forcés », et embarrassés…

Et pour finir… tout s'arrête, totalement… et l'« impensable » se produit… il est parti. Une minute auparavant, il semblait être Monsieur « C'est lui », et la minute d'après, le voilà envolé. Et la seule chose qu'il t'est possible de ressentir au sujet de tout cela, c'est une impression de froid, de vide, au creux de l'estomac[172].

Cette prose marketing parvient à saisir certains des motifs « primordiaux » structurant les paysages réels et imaginaires des relations entre hommes et femmes de la modernité tardive : les relations stables, intimes, sont difficiles à mettre en œuvre, particulièrement pour les femmes, parce que les hommes sont insaisissables en matière sentimentale et résistent systématiquement aux tentatives des femmes souhaitant les entraîner dans une relation à long terme ; le désir d'une femme de s'engager auprès d'un homme est aussi évident que la résistance de cet homme à ce désir ; une démonstration d'attention et d'amour, loin d'attirer un homme, le fait souvent « partir en courant » ; des hommes « normaux » ne se montrent qu'exceptionnellement disposés à s'engager. La leçon évidente de cette « vignette » et de sa stratégie marketing, c'est que les femmes ont besoin d'un conseil psychologique pour reconnaître

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les phobiques de l'engagement, pour les éviter, et pour parvenir à convaincre des hommes réticents de s'engager dans une relation. Mais, plus intéressant, elle suppose que l'« engagement » est un problème masculin, et très largement répandu. Dans le contexte américain, la phobie de l'engagement – particulièrement chez les hommes – a pris les proportions d'une véritable panique morale dont se sont emparés séries télévisées, films et autres manuels de *self-help*. Le sentiment que l'engagement est un problème masculin est si répandu qu'un site proposant un lexique des relations offre la définition suivante de l'engagement : « Actuellement, le mot engagement (le mot AMOUR également, un mot dont on sait que certains hommes ont pu s'étrangler en tentant de le prononcer, en voulant s'envoyer en l'air par exemple) ne revêt absolument aucune pertinence pour l'espèce mâle[173]. »

Des données éparses fournissent la preuve, manifeste bien qu'indirecte, de ces changements dans la nature de l'engagement chez les hommes et chez les femmes. Les tendances majeures du mariage aux États-Unis, depuis le début des années 1980, signalent une augmentation de l'âge moyen du mariage (27 ans pour les hommes, et 25 pour les femmes en 2003)[174] : hommes et femmes diffèrent la décision de se marier[175]. Le pourcentage des hommes et des femmes qui ne se marient jamais est lui aussi plus important. En fait, depuis les années 1970, le nombre de foyers comprenant une seule personne a marqué une très forte poussée[176], aux États-Unis mais aussi en Europe. L'augmentation de l'âge du mariage et celui des taux de divorce en sont l'explication. La durée du mariage a diminué : parmi les hommes qui se marièrent entre 1955 et 1959, 76 % le restèrent durant au moins vingt ans, alors que seuls 58 % des hommes qui se marièrent entre 1975 et 1979 l'étaient encore vingt ans plus tard. Une diminution du nombre des seconds mariages peut également

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être constatée[177]. De nouvelles catégories ont également fait leur apparition, telles que les LAT (*living apart together* : vivre chacun de son côté)[178], catégorie qui regroupe des couples qui ne vivent pas ensemble, qui ne souhaitent ou ne peuvent pas, pour diverses raisons, vivre sous le même toit. En définitive, la popularité et même la relative légitimité du comportement non monogame laissent penser que l'exclusivité – une caractéristique traditionnelle de l'engagement – est mise au défi, voire remplacée par des formes d'engagement moins conventionnelles ou multiples. Le mariage est donc désormais moins spontanément choisi comme option de vie et les relations sont organisées sous l'égide d'une flexibilité plus grande, d'un contractualisme à court terme et d'un refus de principe de s'engager[179]. La fin de l'engagement est sans aucun doute liée à la liberté plus grande de l'individu de nouer ou de rompre des relations. Cependant, même si la phobie de l'engagement paraît s'appliquer à la fois aux hommes et aux femmes, elle semble être, chronologiquement et culturellement, une prérogative masculine[180].

Comment expliquer cela ? À première vue, cette phobie *masculine* de l'engagement contredit un certain nombre d'études scientifiques. On sait ainsi que les hommes tirent davantage de bénéfice du mariage que les femmes[181] : la plupart du temps, la femme non seulement tend à se mettre au service de l'homme[182], mais le pousse à s'investir dans les relations intrafamiliales (*kin-keeping*) en maintenant intactes les relations de l'homme à ses enfants et aux autres membres de sa famille. De manière générale, les hommes mariés gagnent plus d'argent et sont en meilleure santé que les hommes non mariés[183]. Ils devraient donc être plus pressés que les femmes de se marier. En effet, dans une étude consacrée aux perceptions du mariage, Gayle Kaufman et Frances Goldscheider constatent que, si 37 % des hommes considèrent qu'un homme pourrait avoir une vie épanouie et satisfaisante

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans être marié, ce chiffre passe à 59 % pour les femmes. En d'autres termes, au moins au niveau de la perception, les hommes ont davantage tendance que les femmes à considérer le mariage comme un choix attirant (et à envisager le fait de rester célibataire comme significativement moins attractif)[184]. Les femmes, au contraire, ont plus tendance à percevoir une vie sans mariage comme attirante et épanouissante.

Plus étrange encore, le supposé plus grand empressement des femmes à s'engager contredit la théorie économique et les analyses sociologiques. L'une des explications du déclin du taux de mariage est proposée par l'économiste Gary Becker, qui avance que le mariage se fonde sur un échange mutuel d'avantages, et que les femmes salariées, plus nombreuses, devraient considérer comme moins désirable le choix du mariage[185]. Selon cette approche, les femmes deviendraient plus « difficiles » et seraient donc davantage en mesure de rejeter des offres de mariage dans l'espoir de trouver meilleur parti. En d'autres termes, la stabilité du marché du mariage est liée à la dépendance des femmes à l'égard du mariage pour leur survie économique. Ce sont les femmes, et non les hommes, qui, dans cette approche, seraient la cause du déclin des taux de mariage, et ce sont donc elles qui devraient témoigner d'une forme de phobie de l'engagement[186]. Or même si manifestement de meilleures opportunités économiques peuvent tenir les femmes éloignées des liens du mariage, on ne peut qu'observer la situation inverse : les femmes sont beaucoup moins réticentes à s'engager, et les hommes, même s'ils envisagent positivement le mariage, plus hésitants et ambivalents à l'égard de l'engagement et des relations stables sur le long terme.

On peut trouver des explications populaires à cette situation. La plus commune consiste à soutenir que les hommes ont des psychés déficientes et qu'ils sont dépourvus de la capacité de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

base à vivre une relation monogame, pour des raisons psychologiques ou liées aux lois biologiques de l'évolution. La nature des hommes – psychologique ou biologique – fait qu'ils sont enclins à multiplier les partenaires sexuels parce que l'évolution exige des hommes qu'ils répandent leur sperme plutôt que de se soucier de leur progéniture[187]. Les sociologues ne peuvent s'appuyer sur ces explications en raison de leur caractère tautologique, expliquant un état de fait en postulant simplement son inscription dans les gènes ou dans l'évolution. Une autre explication consiste à avancer que si les hommes sont désorientés, c'est parce qu'ils voient leur rôle traditionnel défié par le nouveau pouvoir des femmes. Les hommes refusent de s'engager par peur des femmes et de leur pouvoir grandissant, qui menace leur identité.

Des explications plus psychanalytiques suggèrent que la phobie de l'engagement a pour origine le fait que l'identité de genre masculine s'est construite contre la féminine : « L'identité masculine est née de la renonciation au féminin, et non de l'affirmation directe du masculin, ce qui laisse l'identité de genre masculine précaire et fragile[188]. » Dans cette vision des choses, inspirée des modèles psycho-dynamiques de la psyché masculine, tels que la nécessité de la séparation d'avec la mère, l'identité de genre masculine se forge en s'opposant à l'identité féminine et au besoin de dépendance et de partage, ce qui rend l'homme moins apte à créer ou à désirer un lien sur le long terme. Du XVIII^e^ siècle au milieu du XIX^e^, le sentiment était autant la prérogative des hommes que des femmes ; le milieu du XIX^e^ siècle franchi, il devint une prérogative principalement féminine[189]. Les femmes endossèrent la responsabilité de l'affection, du sentiment et de l'expression des émotions, tournées vers la création et le maintien de relations proches. Nancy Chodorow a brillamment montré que les natures affectives différentes des hommes et des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

femmes sont le résultat de la structure propre à la famille nucléaire moderne, au sein de laquelle les femmes sont responsables du soin apporté aux enfants – avec pour résultat que les filles grandissent sans rupture aucune dans l'identification à leurs mères et s'évertuent tout au long de leur vie à reproduire des relations fusionnelles avec les autres, tandis que les garçons tendent à l'autonomie. Les garçons apprennent à se séparer ; les filles apprennent à se lier[190]. Une variante plus politique de cette explication consiste à soutenir que les hommes et les femmes, dans leurs relations intimes, rejouent l'inégalité qui caractérise leurs relations dans l'ensemble de la société. Shulamit Firestone, par exemple, soutient que les hommes utilisent diverses stratégies pour conserver le contrôle sur leurs relations, par exemple en refusant de s'engager ou en adoptant un comportement imprévisible (résister aux femmes, entretenir le flou à propos de l'avenir, faire du travail une priorité, etc.). Elle affirme que « la civilisation (des hommes) fut (et reste) parasite, se nourrissant de la force émotionnelle des femmes, sans réciprocité[191] ». Les garçons/hommes sont alors considérés comme des « parasites affectifs » : ils peuvent prendre à d'autres l'amour, mais pas le donner. Dans cette perspective, la phobie de l'engagement peut être analysée comme un aspect de l'« hétérosexualité compulsive » qui définit les différentes formes d'humiliation, de dénigrement et de mépris dont les femmes font systématiquement l'objet de la part des hommes[192].

Ces explications sont importantes pour situer l'amour dans le contexte de relations de pouvoir asymétriques. Mais elles partagent un même défaut : leur pathologisation du comportement masculin et leur éloge concomitant de la psyché féminine et d'un modèle de vie intime (présumé féminin). Les sociologues devraient se méfier des explications qui pathologisent *a priori* des formes de comportement. Les explications

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologiques, en particulier, sont douteuses, car elles s'appuient implicitement sur un modèle de psyché qui suppose que la vie de couple (*intimacy*) est l'état « normal » et « sain » auquel nous devrions aspirer, et dénient la possibilité que des individus ou des groupes puissent la rejeter sans être pour autant frappés d'une tare psychique. En d'autres termes, quand bien même je considère, en féministe, l'hétérosexualité dans son état actuel comme oppressive, j'entends l'analyser sans présumer pour autant que la façon dont la femme gère ses relations personnelles est la norme, le critère de référence à l'aune duquel le comportement des hommes devrait être jugé. Pareil postulat pourrait obscurcir ce qui, aux yeux du sociologue, est la question la plus intéressante : quelles sont les conditions sociales que les hommes expriment et manifestent lorsqu'ils résistent à l'engagement ? Adopter pour critère de référence normatif la « vie de couple » nous interdit de nous demander si le comportement (masculin) est ou non une réponse stratégique et rationnelle aux nouvelles conditions sociales, notamment à la nouvelle écologie des rencontres sexuelles et à l'architecture nouvelle du choix amoureux. Si nous prenons au sérieux le postulat, partagé par les féministes et les sociologues, selon lequel la psyché est plastique et la vie de couple une institution plutôt que la mesure d'une psyché adulte, alors nous devrions abandonner ce modèle destiné à mesurer sur un mode psycho-dynamique la réticence des hommes à s'engager.

Ces observations sont inspirées par Bruno Latour, qui affirme qu'en explorant une controverse scientifique le sociologue ou l'anthropologue devraient envisager l'ensemble des facettes de la controverse comme étant symétriques[193]. Lorsqu'il se pencha sur la controverse scientifique qui éclata à la fin du XIX^e^ siècle en France autour de la théorie des microbes, Bruno Latour l'étudia en ne présumant pas du fait que Pasteur avait fini par « gagner[194]

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

». Le principe de la symétrie nous aide à éviter les pièges de l'idéalisation ou de la stigmatisation d'une position par rapport à une autre. Au lieu de pathologiser le comportement des hommes, il convient de se demander quel type de rapports sociaux rend possible, légitime et même désirable la « peur » ou l'absence d'engagement des hommes. Afin d'éclairer les mécanismes affectifs du choix et de l'engagement, il nous faut approcher la réticence masculine à s'engager et l'empressement des femmes à le faire comme deux phénomènes symétriques, tous deux troublants, et qui l'un comme l'autre nécessitent une explication.

Si le problème de l'engagement ne découle ni d'une perception négative du mariage, ni du fait que les hommes sont plus sélectifs que les femmes, on peut avancer qu'il découle des manières par lesquelles les hommes et les femmes contrôlent et construisent leurs choix amoureux et conjugaux, c'est-à-dire des modalités d'institutionnalisation de la liberté. L'engagement est une réponse à une structure d'opportunités qui, à son tour, affecte le processus d'attachement, c'est-à-dire sa rapidité, son intensité et la capacité à se projeter dans le futur. La question peut être reformulée ainsi : à quelle structure d'opportunités la « peur de l'engagement » est-elle une réponse ? Si, comme je le soutiens, l'engagement est une réponse stratégique à des opportunités, alors il me semble que l'organisation émotionnelle de la phobie de l'engagement est façonnée par des transformations dans l'écologie et l'architecture du choix, c'est-à-dire dans les conditions sociales et les modes cognitifs à travers lesquels les gens réalisent des choix et se lient aux autres.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La masculinité et la fin de l'engagement

L'historien John Tosh affirme que, dans les sociétés occidentales, la masculinité « se rencontre sur trois scènes : à la maison, au travail, et dans les cercles de relations exclusivement masculines[195] ». L'autorité au sein du ménage, la capacité à gagner un revenu de manière indépendante, non servile, et la capacité à former des liens qui prennent sens dans des formes de socialisation volontaires, dans les tavernes et autres clubs qui excluaient de fait les femmes, étaient traditionnellement les trois piliers de la masculinité. Le capitalisme et les institutions politiques démocratiques marquent un changement très important dans cette structure tripartite : depuis le XX^e^ siècle, le mouvement féministe et son impact sur les sphères politique, économique et sexuelle ont, dans les faits, constamment érodé l'autorité masculine au sein du ménage. La montée en puissance des organisations bureaucratiques et du travail salarié a également réduit l'indépendance des hommes : la plupart travaillent maintenant sous la surveillance d'autres hommes et/ou femmes, et les lieux exclusivement masculins dédiés aux relations homosociales (à l'exception notable du sport) sont beaucoup moins nombreux. De cette façon, si, comme l'affirme Tosh, la masculinité est un « statut social, qui se manifeste dans des contextes sociaux spécifiques[196] », alors certains éléments constitutifs de ce statut et de ces contextes se sont sans aucun doute sérieusement érodés avec l'avènement de la modernité. L'indépendance, l'autorité au sein du ménage et la solidarité masculine ont été fragilisées, la masculinité traditionnelle devenant même un signal inverse de statut – un code culturel propre à la classe ouvrière. C'est précisément dans ce contexte que la sexualité est devenue l'un des *marqueurs de statut* les plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

significatifs de la masculinité. Comme je l'ai avancé dans le premier chapitre, la sexualité confère un *statut*. Le sex-appeal et la sexualité sont devenus des attributs de l'identité de genre et de ce qui, dans cette identité, adopte la forme d'un statut[197].

Dans une certaine mesure, la sexualité a toujours été associée à la masculinité mais, dans de nombreuses sociétés, le pouvoir social masculin s'avère être une « condition d'accès » aux femmes. Les hommes affirment leur pouvoir social sur les femmes et sur d'autres hommes en exerçant une domination sexuelle sur de nombreuses femmes. C'est dire que, si la sexualité est un espace de lutte, alors, dans les sociétés traditionnelles, les hommes puissants sont clairement ceux qui la dominent. Comme l'affirme Francis Fukuyama, « la jouissance de partenaires multiples a toujours été l'apanage des hommes riches et puissants à travers l'histoire[198] ». En d'autres termes, la sexualité demeure un reflet du statut socio-économique et en dépend directement. Ces relations multiples entraînaient souvent l'obligation d'entretenir les femmes de différentes manières, soit par le mariage, soit en leur fournissant des avantages économiques.

Notre premier chapitre analysait comment, au XX^e^ siècle, sous l'impulsion de la culture de la consommation et de la psychologie, la sphère sexuelle s'est autonomisée par rapport aux règles morales, à l'endogamie de classe, et a conduit à l'apparition de champs sexuels. Les résultats ont été significatifs : les hommes n'ont plus besoin d'être puissants et de jouir d'une situation dominante pour bénéficier d'un accès sexuel aux femmes, et ce sans avoir à payer ni risquer la réprobation morale de leurs pairs ou être contraints au mariage[199]. Pour citer Fukuyama, « ce qui a changé après les années 1950, c'est que monsieur tout-le-monde a pu vivre une vie fantasmée d'hédonisme et de polygamie sans contraintes, naguère réservée à un petit groupe d'hommes situés au sommet de la hiérarchie sociale[200] ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Trois raisons pourraient être données pour corroborer l'association si étroite de la sexualité au statut masculin. Dans la mesure où la sexualité était associée au statut socio-économique d'hommes puissants, cette association persista, y compris lorsqu'elle perdit de sa force. Une sexualité libre attire les hommes de toutes les classes sociales car, lorsque l'accès aux femmes est restreint, elle fonctionne comme un signe statutaire – un signe de victoire sur d'autres hommes. La concurrence masculine, le statut et sa « validation » passent par la sexualité. Pour les hommes, la sexualité témoignait de la capacité à rivaliser pour s'assurer l'attention du sexe féminin : « Les femmes fournissent aux hommes hétérosexuels une validation sexuelle, et les hommes rivalisent entre eux pour l'obtenir[201]. » En outre, les hommes ont transféré sur le sexe et la sexualité le contrôle qu'ils avaient jusque-là exercé au sein du foyer, et la sexualité devint le domaine où ils purent exprimer et afficher leur autorité et leur autonomie. Une sexualité ouvertement « détachée » en vint à signaler et à organiser les signifiés culturels de l'autonomie et du contrôle de soi et, de cette façon, de la masculinité. Le détachement affectif put être envisagé comme une métaphore de l'autonomie masculine, encouragée par la séparation entre sexualité et mariage. En définitive, à travers le sexe, les hommes à la fois rivalisaient avec d'autres hommes et forgaient des liens entre eux, projetant les corps des femmes comme objet de la solidarité masculine[202]. Autrement dit, la liberté sexuelle fit de la sexualité un lieu d'exercice et de manifestation de la masculinité pour les hommes, dont le statut, sur les trois scènes du travail, du foyer et de la sociabilité masculine, avait été érodé : elle transforma la sexualité en statut. La disparition du contrôle qu'ils exerçaient sur le ménage et de leur autonomie sur le lieu de travail eut pour résultat une *sexualité hypertrophiée* en ceci qu'elle mêlait et exprimait les trois aspects de la masculinité : l'autorité,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'autonomie et la solidarité.

Le rôle central de la sexualité dans cette redéfinition de la masculinité fut grandement facilité et conforté par la sexualisation intense des femmes et des hommes tout au long du XX^e siècle. J'ai montré en introduction que la sexualité était devenue un champ de bataille. Je peux maintenant en avancer plus précisément la raison : la sexualité permet l'acquisition et le maintien du statut social masculin – une arène où les hommes rivalisent entre eux pour l'affirmation de leur statut sexuel.

On pourrait émettre l'hypothèse suivante : si, après les années 1960, le sexe et la sexualité sont devenus le théâtre principal de l'exercice de la liberté des femmes, ce fut peut-être parce qu'une sexualité de type sériel était étroitement associée au pouvoir masculin. Cependant, même si les conditions propres aux rencontres se sont intensément sexualisées pour les hommes comme pour les femmes, et même si la sexualité est devenue un indice du statut pour les deux genres, leur sexualisation n'a pas emprunté le même chemin. L'anthropologue Evelyn Blackwood remarque que « les hommes et les femmes se positionnent différemment par rapport à la sexualité » ; elle relève « des différences dans la capacité de contrôler ou nommer les actes, de revendiquer des droits à certaines pratiques, de cataloguer certaines pratiques comme autorisées, et d'autres comme ne l'étant pas[203] ». Le sociologue Randall Collins, de son côté, décrit cette sexualisation comme « un système de stratification par le sexe[204] ». Cette différence entre les sexes est prononcée en matière de stratégies sexuelles, et c'est vers une exploration des stratégies d'union des femmes que nous allons maintenant nous tourner.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La dynamique des stratégies exclusivistes féminines

Il ne fait aucun doute que l'empressement plus grand des femmes à s'engager est un résultat direct de ce que nous pourrions appeler leur « stratégie d'union exclusiviste ». L'une des raisons de cette stratégie, suggérée par Susan Brownmiller, réside dans l'existence d'un contrat passé entre les hommes et les femmes, stipulant que l'homme protège la femme du viol en échange de sa fidélité et de sa dépendance[205]. La stratégie exclusiviste de la femme est envisagée ici comme le fruit d'une inégalité de genre et de relations de pouvoir inégales. Alice Rossi, de son côté, pense que les femmes ont une double orientation « innée » au sein de la famille : sexuelle à l'égard des hommes et parentale à l'égard de leurs enfants[206], ce qui explique leur stratégie exclusiviste.

Je soutiendrais que les femmes hétérosexuelles qui ont une stratégie sexuelle exclusiviste sont en réalité davantage motivées par la perspective de la procréation. Autrement dit, on a plus de chance d'observer une sexualité exclusiviste parmi les femmes qui aspirent à la maternité dans le cadre institutionnel du ménage monogame. Ces femmes inscrivent en réalité la recherche d'un partenaire dans la construction et la perception de leur rôle procréatif[207]. La masculinité patriarcale traditionnelle avait besoin d'une famille pour s'affirmer parce qu'elle avait besoin de régner sur des enfants, des femmes, des domestiques et des terres. Dans les sociétés (comme les nôtres) où le patriarcat est contesté, les hommes sont bien moins contraints à la reproduction biologique, car la famille n'est plus un lieu de contrôle et de domination. Le principal impératif culturel qui façonne la masculinité est celui de l'autonomie psychologique, de l'ascension sociale et du succès

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

économique. Ce sont les femmes qui adoptent maintenant les rôles sociologiques consistant à avoir *et* à vouloir des enfants. Dans ce processus, l'écologie et l'architecture de leur choix ont considérablement changé. Le temps biologique notamment joue désormais un rôle significatif en façonnant les *perceptions* culturelles qu'ont les femmes de leurs corps et de leurs stratégies d'union. Les femmes qui choisissent d'élever des enfants dans le cadre du mariage ou d'une vie de couple hétérosexuelle sont limitées dans leur choix par la définition culturelle de leur corps comme unité biologique organisée dans et par le temps. Deux facteurs principaux sont responsables de cette perception. Nous savons que l'entrée sur le marché du travail et le niveau d'éducation repoussent chez les femmes l'âge du mariage comme de la grossesse (les femmes moins éduquées diffèrent le moment du mariage, mais pas celui de la grossesse)[208]. Parce que les femmes décident de nos jours d'entrer sur le marché du mariage plus tard que leurs homologues du milieu du XX^e^ siècle, et parce que les femmes hétérosexuelles optent encore de façon écrasante pour la maternité, elles opèrent à l'intérieur d'un cadre temporel bien plus contraignant qu'avant la décennie 1960[209]. En parodiant Heidegger, nous pourrions dire que les femmes modernes des classes moyennes entrées sur le marché du mariage ont un rapport au temps non pas fondé sur la perspective de la mort, mais sur celle de la perte de leur « fertilité[210] ». Dans le domaine de l'amour, la finitude est, pour les femmes, définie par l'horizon de la grossesse. Catherine Townsend, qui tient une chronique consacrée à la sexualité dans le journal britannique *The Independent*, écrit par exemple :

Maintenant que je viens d'atteindre mes trente ans, je suis prête à réserver mes folles cabrioles à un seul homme (très chanceux), et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suis convaincue que mon exploration sexuelle fera de moi une partenaire bien meilleure, à la fois au lit, et hors du lit. Je suis plus stable, plus sûre de moi, et plus heureuse que jamais. Mais la rencontre est plus difficile, car plus de choses sont en jeu. Je suis encore incertaine au sujet des enfants, mais la réalité de l'horloge biologique signifie que je ressens disposer de moins de temps à gaspiller avec la mauvaise personne, simplement au cas où je décide d'avoir des enfants[211].

La seconde raison de cette perception plus aiguë du temps est liée au fait suivant : l'industrie de la beauté et les informations disponibles sur les « fenêtres temporelles étroites » dont disposent les femmes pour procréer conduisent massivement à construire un corps féminin (bien plus qu'un corps masculin) comme une unité définie par la chronologie (et de cette façon menacée par le délabrement). L'hégémonie du sex-appeal et de critères de beauté de plus en plus contraignants a eu pour effet d'augmenter l'importance subjective de la jeunesse et, par conséquent, la conscience du vieillissement, particulièrement chez les femmes. Alors que, jusqu'au XIX^{e} siècle, une femme « mûre » (une femme approchant de la trentaine) pouvait être désirable en raison de son patrimoine ou de sa fortune, les critères modernes associés à la jeunesse et à l'apparence physique rendent les femmes extrêmement conscientes du processus de vieillissement et, de cette façon, tendent à inscrire davantage la féminité au sein de la catégorie culturelle du temps (dans l'Europe prémoderne, dans 25 % des mariages, l'homme était plus jeune que la femme). Les femmes souffrent donc d'un désavantage structurel : quand elles vivent sous la contrainte normative de la grossesse (principalement dans le cadre d'une union hétérosexuelle) et de la conscience des contraintes biologiques, elles envisagent le choix

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un partenaire dans un cadre temporel limité. Cette perception du temps, particulièrement entre 30 et 40 ans, tend à produire le sentiment que les opportunités se réduisent, sentiment qui, à son tour, peut pousser à s'engager plus tôt et plus vite auprès d'un homme. Comme le dit Bridget Jones, l'héroïne trentenaire du roman d'Helen Fielding :

Quand les femmes passent de la vingtaine à la trentaine, il se produit un subtil glissement dans le rapport de forces. Les garces les plus effrontées perdent leur assurance, victimes des premiers symptômes d'angoisse existentielle : la peur de mourir seules et d'être découvertes trois semaines plus tard, à moitié dévorées par leur berger allemand[212].

Des études récentes indiquent que les femmes, la fertilité déclinant, se préoccupent plus de sexe, ont des fantasmes plus fréquents et plus intenses, sont davantage disposées à s'engager dans une relation à caractère sexuel et font preuve d'une sexualité plus active que les femmes d'autres classes d'âge[213], suggérant l'existence d'un lien entre la quête sexuelle et le sentiment qu'une porte se ferme[214].

Un forum Internet rélève bien de quelle façon les hommes se perçoivent sur un marché où une perception différente du temps cause un déséquilibre dans la disponibilité affective :

Si elle est plus âgée que toi et a des enfants, tu peux être certain que ses enfants adultes sont déjà trop grands pour se soucier de toi. Si la femme n'est que de cinq ans ton aînée, écoute le tic-tac résonner dans sa tête, comme dans *Le Cœur révélateur*. À trente ans, si elle a choisi de miser sur toi, les ultimatums sont en train

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'être secrètement chargés, comme des torpilles. Prépare ta contre-attaque. Dans la foulée de l'ultimatum du mariage surgira la demande d'enfants. Quelque chose qui aura à peu près la même autorité que celle d'un décret papal sur les catholiques. Si tu peux vivre une aventure avec une femme plus âgée, et t'assurer que ses enfants sont tous au collège, alors savoure ton plaisir. Dans le cas contraire, arrête tout tant qu'il est encore temps[215].

Le postulat selon lequel les femmes ont plus d'intérêt que les hommes à la vie conjugale et à l'engagement, parce que leur cadre temporel est plus limité, sous-tend cet appel à éviter les pièges du mariage, de l'attachement et de la responsabilité de père de famille[216].

Le temps biologique – comme catégorie de perception culturellement saillante – est une dimension fondamentale de l'architecture du choix des femmes. Autrement dit, c'est en raison de cette perception de leur propre corps et de l'impératif de reproduction que les femmes disposent de moins de pouvoir de négociation que les hommes. Ces derniers, en effet, sont bien moins conscients de la dimension temporelle, et bénéficient ainsi d'un laps de temps cognitif plus long pour faire leur choix.

Une nouvelle écologie du choix façonne de diverses manières ce sentiment que peuvent avoir les femmes des classes moyenne et moyenne supérieure d'une diminution des options. La démographie constitue le second aspect de cette question. Historiquement, au cours des deux cents premières années du capitalisme, les femmes avaient fait l'objet d'une double ségrégation : sur le plan professionnel, en occupant les postes les moins rémunérés, et sur celui du genre et de la sexualité[217]. Cette situation faisait du mariage un passage obligé pour leur survie sociale et leur statut économique. La voie menant au mariage

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consistait à s'attacher un homme – un amour –, ce qui rendait aussi la sexualité déterminante pour l'existence économique et sociale des femmes, et les conduisait à un investissement démesuré dans le mariage. Par ailleurs, les femmes privilégient généralement l'homogamie ou l'hypergamie, c'est-à-dire une stratégie consistant à choisir un homme ayant un statut en matière d'éducation (et, par conséquent, un statut socio-économique) similaire ou plus élevé[218]. Or on observe que, depuis 1980, le niveau d'éducation des hommes a progressé plus lentement que celui des femmes[219], et étant donné que les revenus des hommes ont en moyenne décru comparés à ceux des femmes, le nombre d'hommes éduqués gagnant autant ou plus que leurs homologues féminines a baissé[220]. Cela implique également qu'une proportion plus grande de femmes éduquées des classes moyenne et moyenne supérieure entrent en rivalité pour avoir accès au même nombre d'hommes éduqués et aisés[221]. Cependant, la prévalence du vieillissement – la discrimination sur la base de l'âge – rend l'échantillon (de femmes) dont disposent les hommes beaucoup plus vaste que l'échantillon dont disposent les femmes (en raison de la norme voulant que les femmes, dans les relations amoureuses, peuvent – et même doivent – être plus jeunes que les hommes). Contrairement aux idées reçues, les chances qu'ont les hommes de se marier avec des femmes plus jeunes ont augmenté entre les années 1970 et 1990, alors que les chances des femmes de se marier avec des hommes plus jeunes ont diminué[222]. La raison en est que les hommes sont désormais directement dépendants du marché – et d'eux-mêmes – pour assurer leur survie économique – ce qui les rend ainsi moins dépendants du patrimoine et de la fortune des femmes. Si les hommes peuvent choisir des partenaires plus jeunes, moins aisées, moins éduquées, cela implique simplement que les éventails de choix sont plus importants. Ces faits combinés font

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que les femmes éduquées disposent d'un choix d'hommes plus limité[223].

Ce constat suggère à son tour que la phobie de l'engagement est reliée aux transformations fondamentales dans l'écologie du choix, qui permettent aux hommes de contrôler les termes de la négociation sexuelle. L'accès facilité à un plus grand nombre de femmes, le glissement vers une sexualité de type sériel (ou cumulatif), un choix plus restreint pour les femmes et des contraintes cognitives différentes imposées par la catégorie du temps ont pour conséquence que les hommes ont bien plus de chances d'envisager le marché du mariage comme un marché sexuel et ont tendance à rester plus longtemps sur ce marché, alors que les femmes tendent à envisager le marché sexuel comme un marché du mariage et ont tendance à y rester moins longtemps.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La phobie hédoniste de l'engagement

Il existe deux manières de faire l'expérience de la phobie de l'engagement : la manière *hédoniste*, dans laquelle l'engagement est différé au profit d'une accumulation de relations ayant pour principe le plaisir ; et la manière *aboulique*, dans laquelle se trouve en jeu la capacité même à vouloir s'engager. Pour le dire autrement, la première englobe une série de relations et une incapacité à se fixer sur un partenaire[224], tandis que la seconde regroupe ceux qui se montrent incapables de désirer une relation. La première pourrait être définie comme débordant de désir, et la seconde comme souffrant d'un déficit de désir. La première se caractérise par la difficulté à se décider dans une situation de choix abondant, et la seconde par le problème de ne désirer personne.

Un texte primé par le *New York Times* autour du thème de l'amour moderne donne un exemple de l'effet que peut avoir l'abondance du choix sexuel. Comme l'explique son auteur, Marguerite Fields, au sujet de l'un de ses amis, un camarade d'université :

Steven expliquait qu'il ne s'agissait pas d'une question de fidélité [à sa petite amie], mais d'attente. Elle ne peut attendre de lui qu'il ne veuille pas coucher avec d'autres personnes, alors il ne peut attendre d'elle qu'elle pense différemment. Ils sont tous les deux jeunes, et vivent à New York, et comme tout le monde le sait à New York, la possibilité de rencontrer quelqu'un n'importe où, à toute heure, est bien réelle[225].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ici, la difficulté à se fixer sur un objet est clairement due à l'abondance du choix et à la conscience permanente de l'existence de nombreuses possibilités.

Un homme âgé de 36 ans, salarié d'une société de high-tech, a vécu de nombreuses relations, allant de simples aventures d'un soir à des relations durables successives, des expériences de vie commune s'étalant de quelques mois à quelques années. Il me confia utiliser de façon intensive Internet pour trouver une partenaire. Je lui demandai alors s'il existait certaines choses dans le profil d'une femme qui le « rebutaient ».

I : Y a-t-il des choses dans le profil d'une personne qui vous rebutent, qui disqualifieraient une femme qui, autrement, aurait tout pour plaire ?

S : La vérité, c'est que, s'il y en a une qui écrit qu'elle veut une relation sérieuse, c'est terminé. Je pense que ces femmes sont stupides. Parce que vous savez que vous serez en mesure de les manipuler facilement. Une femme qui veut quelque chose de « sérieux » est fondamentalement dans votre poche. Et cela est bien moins intéressant.

I : Rencontrez-vous beaucoup de femmes comme cela ?

S : Oui, plein.

Cette réponse aurait été inconcevable aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, du moins de la part d'un homme « respectable » dont le but explicite est de trouver une partenaire conjugale. À cette époque, et au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, le « sérieux » était une condition préalable du mariage. La capacité de la femme à résister à un homme était une manière d'établir sa réputation sur le marché matrimonial, et de signaler de cette façon à la fois son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intention de se marier et son aptitude au mariage. La modernité voit un renversement de cet état des choses : une femme « sérieuse » qui, ce faisant, signale son intérêt *a priori* pour une relation stable, un véritable engagement, est « sans intérêt ». La réponse de Simon reflète sa vision des choses : à ses yeux, les femmes qui veulent s'engager témoignent d'une forme de dépendance qui en fera *a priori* des victimes faciles pour les hommes et leurs manipulations affectives. Autrement dit, à le suivre, si une femme se montre disposée à s'engager, l'homme est infailliblement en mesure de la contrôler, précisément à cause de ce désir d'engagement. On pourrait interpréter cette vision comme l'expression du pouvoir masculin sur les femmes, mais ce serait ignorer l'aversion qu'ont les hommes pour ce *pouvoir excessif*. C'est cet excès de pouvoir qui empêche Simon de tomber amoureux. Cet exemple fait étrangement écho aux propos de Shulamit Firestone (et d'autres), pour qui « l'amour […] ne se complique, ne se corrompt ou ne s'encombre que par suite d'une *inégale répartition de puissance*[226] ». Pour Firestone, les hommes peuvent tomber amoureux lorsqu'ils parviennent à neutraliser et à oublier l'idée que les femmes appartiennent à ce qu'elle appelle une classe inférieure. Dans le cas de Simon, le « sérieux » marque cette femme comme appartenant à une telle classe inférieure. Le « sérieux » lui interdit de ressentir de l'attirance ou de tomber amoureux. Il bloque sa capacité à lui conférer de la valeur, car une « femme sérieuse » manque précisément de valeur : elle ne demande pas à l'homme de faire la preuve de son statut sexuel. La dominer ne représenterait aucune victoire dans la compétition sexuelle opposant Simon aux autres hommes. Si la sexualité est un *agon*, un champ où on est en compétition avec d'autres, le statut et le prestige ne sont atteints par les hommes qu'à la condition de pouvoir faire la démonstration, à eux-mêmes et aux autres, d'une victoire sur les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autres hommes. Une « femme sérieuse » ne représente pas une victoire sur les autres hommes, et ne demande pas que la masculinité soit montrée et prouvée de façon performative. L'exemple suivant, découvert sur un forum Internet, en est une autre illustration :

Je pense que les personnes des deux sexes sont souvent attirées par des personnes qui ne sont *pas* attirées par elles. Quelqu'un qui ne veut pas de vous est irrésistible. Souvent, lorsque j'apprends qu'une fille s'est amourachée de moi, cela me coupe toute envie. – Tom, 26 ans, New York[227].

Des hommes comme Tom et Simon se comportent comme s'ils se trouvaient sur un marché où une « offre d'amour » supérieure à la demande créait un déséquilibre *a priori*, les contraignant à créer de la distance de diverses façons. Et de fait, nous allons le voir, la distance et le détachement sont des sujets de préoccupation majeurs pour un grand nombre d'hommes et de femmes.

Daniel a 50 ans ; il travaille dans une université israélienne, mais a vécu durant plusieurs années aux États-Unis. Ses opinions sur de nombreux sujets politiques sont celles d'un homme de gauche, d'un progressiste, et il est un féministe autoproclamé. Divorcé, père de deux enfants, il gagne très bien sa vie, connaît sur le plan professionnel une incontestable réussite. De son propre aveu, son mariage fut satisfaisant, et il a conservé une relation forte avec son ancienne femme. Cependant, peu après ses 40 ans, il ressentit l'urgente nécessité de quitter sa femme et ses enfants lorsqu'il tomba amoureux d'une autre femme, qu'il quitta ultérieurement pour une autre encore, qu'il a également quittée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La première question que je lui posai fut la suivante :

I : Quel rôle l'amour – j'entends par là l'amour romantique – joue-t-il dans votre vie ?

D : Ma vie entière tourne autour de l'amour. Ma vie entière tourne autour de l'amour. Point. Il s'agit du centre même de ma vie. Et le reste de ma vie tourne entièrement autour de cette question. Ces dernières années, j'ai même de mieux en mieux compris qu'il y avait toujours, derrière mon travail, une muse, une femme. Il ne s'écoule pratiquement pas une seconde dans la journée sans que je ne pense à l'amour. Je suis éperdument romantique […]. Je ne cesse d'être occupé par le thème de l'amour.

Cependant, ce qu'il entend par « romantique » a peu à voir avec ce que décrivent de nombreuses femmes. Je lui demandai alors :

I : Qu'entendez-vous par être toujours occupé par l'amour ?

D : Je veux dire par là que je suis toujours en train de penser à une femme, naturellement pas toujours à la même. Lorsque je pense à une femme, je pense toujours à elle comme à *la* femme de ma vie, que cette relation soit réelle ou simplement fantasmée. J'ai de puissants fantasmes.

I : Vous faites référence à plusieurs femmes.

D : Oui, parce que j'aime les femmes. Mais je dirige toujours mes pensées, à un moment donné, vers une seule femme à la fois […].

Il y a quelques mois de cela, il m'arrivait de sortir en soirée avec une femme ; on rentrait du cinéma en voiture, et on parlait. Soudain, elle m'appelle « Danish » [pâtisserie], elle m'invente un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

surnom à la place de mon prénom [Daniel]. Sur le moment, j'ai eu le sentiment qu'elle me violait. Physiquement. J'ai ressenti une sorte de viol de ma personne. J'ai eu une expérience physique de répulsion et de rejet. Je me suis senti envahi. J'ai senti immédiatement qu'avec cette femme il n'y avait aucune chance. Je ne veux pas – je ne voulais pas de l'amour de cette femme.

I : Vous êtes-vous séparé de cette femme ?

D : Le lendemain. Je lui ai immédiatement dit que je ne pouvais pas supporter d'être appelé ainsi. Je lui ai dit qu'une histoire entre nous était impossible.

Daniel commence par décrire une série d'expériences existentiellement enrichissantes où l'amour joue un rôle central. Il ne se considère pas comme incapable de s'engager ou d'aimer. Au contraire, il s'investit complètement dans l'expérience et le sentiment de « l'Amour », et affirme « se fâner » s'il n'en fait pas l'expérience. Mais ici, l'amour et l'exaltation qui lui est associée ne découlent pas d'un engagement durable auprès d'une personne, mais de ce que les chercheurs habitués des « études-consommateurs » appellent la « pulsion de variété[228] », soit le résultat d'un choix sur un marché de possibilités, et l'excitation qui naît quand on débute une nouvelle relation. Daniel, comme Simon, se trouve sur un marché où existe une offre sexuelle considérable, au sens économique du terme, pour lequel il dispose de nombreux choix possibles. Je ferais ici l'hypothèse que ces deux hommes expriment un besoin de mise à distance : l'un ne peut supporter *a priori* l'engagement d'une femme, tandis que l'autre ne peut supporter qu'une marque d'affection franchisse des limites connues de lui seul. Il ne s'agit pas d'une peur de l'intimité dont parle une certaine psychologie populaire – ou même pas si populaire que cela[229]. Ces hommes tentent tous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux d'instaurer une distance avec les femmes en créant une frontière émotionnelle, parce que les femmes sont bien plus censées vouloir s'engager dans une relation, la vouloir plus vite, et vouloir qu'elle soit exclusive. Les femmes se présentent comme étant sexuellement et émotionnellement plus disponibles que les hommes, ce qui, en retour, rend les hommes – de statut socio-économique égal ou supérieur aux leurs – davantage en mesure de contrôler les données émotionnelles de la rencontre. Pour recourir au lexique de l'économie, nous pouvons dire que, dans un marché essentiellement contrôlé par les hommes grâce à leur maîtrise des ressources économiques, si une femme se livre sexuellement et signale son désir *a priori* de s'engager, elle donne trop. L'affectivité des femmes est dominée par les hommes selon une relation d'offre et de demande, d'abondance et de rareté : un bien offert en abondance crée une abondance de choix, situation qui s'accompagne d'un problème de hiérarchisation des préférences, de construction et d'attribution de la valeur. L'abondance est ce qui permet à Daniel de faire l'expérience de la variété, d'abandonner un mariage par ailleurs parfaitement réussi, et de rediriger ses fantasmes sur un plus grand nombre de femmes. Le problème, c'est que les divers objets de son désir, en vertu de leur accessibilité et de leur nombre, perdent de leur valeur, car la valeur découle de la capacité à classer et à hiérarchiser, une tâche qui s'avère plus difficile s'il existe de nombreuses options, par ailleurs pas significativement différentes les unes des autres. La rareté est précisément ce processus social à travers lequel un objet ou une personne se voit conférer de la valeur : « La rareté signifie que les gens veulent plus que ce qui est disponible[230]. » Inversement, elle signifie aussi que lorsque l'offre d'objets dépasse la demande, le désir décroît.

La mise en équivalence implicite que font ces hommes entre désir et distance caractérise les entretiens qui précèdent. Il me

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

semble que ce mélange culturel d'excitation érotique, de fixation d'une limite à ne pas franchir et de distance affichée constitue un mécanisme permettant de trouver un compromis entre abondance et rareté. Bien que ce contraste puisse être souligné à l'excès, nous pouvons faire la proposition suivante : alors que l'enjeu pour un homme et une femme consistait traditionnellement à unir sa valeur propre à celle d'un(e) autre, les deux étant plus ou moins objectivement établies (*i.e.* trouver quelqu'un d'ascendance familiale similaire, de fortune et de statut semblable, etc.), le désir subjectif mis en face d'une abondance de choix dans la modernité est perturbé par le problème économique et émotionnel consistant à se fixer sur un objet ayant une valeur, et par le problème – pour soi-même – du contrôle et de la création d'une telle valeur, la rareté acquérant ainsi un rôle important dans la constitution du désir. À cet égard, le désir devient économique : c'est-à-dire qu'il porte les traces de la question économique de la valeur et des mécanismes quasi économiques de la création de valeur. C'est la nature du désir amoureux qui est devenue profondément économique.

Prenons un autre exemple. Voici un homme de 55 ans, de formation supérieure, divorcé, et père d'un enfant. Au cours de l'entretien, il fit le récit de ses diverses relations amoureuses.

I : Dans vos précédentes relations, atteigniez-vous un stade où vous souhaitiez rompre ?

S : Oui. Toujours […]. C'est toute l'histoire de ma vie. La plupart du temps, je voulais être seul.

I : Alors, pourquoi sortir avec des femmes ?

S : En partie par conformisme.

I : Si je vous comprends correctement, vous êtes en train de dire que vous aviez des maîtresses, mais toujours « jusqu'à nouvel

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ordre ».

S : Oui, c'est tout à fait ça, c'est bien vu. Ce que j'ai toujours ressenti, c'est que je pouvais avoir une partenaire, mais que cela devait être temporaire, limité dans le temps, deux fois par semaine, un peu de téléphone, et voilà tout. Cela me suffit, je n'ai pas besoin de plus, de sorte que je n'ai pas besoin d'une histoire de couple. Une histoire de couple est un poids. Il y a des tonnes de personnes avec lesquelles je pourrais sortir, mais je n'ai pas le temps. C'est intéressant, et ceci, et cela, mais très peu pour moi. Pourquoi aurais-je besoin de me compliquer la vie maintenant avec une relation ?

I : Pensez-vous qu'il en va de même des femmes ?

S : Non. À en juger du moins par ce qu'elles en disent, non. Disons que, pour parler des femmes avec lesquelles j'ai été, ce ne fut jamais symétrique. Elles en voulaient toujours plus. Pourquoi en voulaient-elles toujours plus, je ne sais pas.

I : Qu'entendez-vous par ce « en vouloir toujours plus » ?

S : J'entends par là plus de retrouvailles, plus de complicité, plus de paroles ; je les entends toujours dire qu'elles ne couchent pas avec vous pour coucher avec vous, qu'elles le font par amour, et tout ça. Je ne sais pas, elles ont toujours ça à la bouche, dans la conversation, dans la vie de tous les jours – il est vrai que les femmes voulaient plus que ce que je pouvais offrir, et c'est réellement pour cette raison, toujours, que cela a fini, le fait que je ne pouvais pas offrir plus.

I : Cela finissait toujours pour cette raison ?

S : Oui, toujours.

I : Pas une seule exception à cela ?

S : Si. Il y eut cette seule fois, où cette journaliste très célèbre m'appela ; nous nous sommes vus, et, ce jour-là, elle me baisa, littéralement, comme les hommes, normalement, baisent les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

femmes ; ce qui signifie qu'elle prit son pied, là où elle pouvait, avant de partir, et de ne jamais rappeler, elle ne répondit jamais à mon appel. J'étais choqué. Cela ne m'était jamais arrivé. Voilà comment un homme se comporte habituellement à l'égard des femmes, mais pas l'inverse.

I : Revenons à la question que vous souleviez auparavant, ces femmes qui attendaient plus de la relation que vous ne le faisiez. Vous dites, par exemple, qu'elles voulaient vivre avec vous, et que vous ne le souhaitiez pas, c'est bien cela ?

S : Disons que je ne pouvais réellement pas. Toutes mes histoires – j'en oublie peut-être une qui fait exception –, toutes les histoires que j'ai vécues ont fini pour cette raison. Toujours, j'ai laissé la femme du moment prendre l'initiative de la rupture, il me semble. C'est du moins l'histoire que je me raconte. Je pense qu'elle est plutôt exacte. Je ne sais pas si je les laissais prendre l'initiative de la rupture, mais cela a toujours fini parce que je ne pouvais pas offrir plus… Elles voulaient vivre avec moi, partager les comptes bancaires, leur lit, leurs livres avec moi, mais je ne pouvais pas faire cela.

I : Vous pouvez donc dire que ces femmes vous voulaient bien plus que vous ne vouliez d'elles ?

S : Absolument ; elles voulaient toujours plus que ce que je pouvais offrir.

I : Aimez-vous le fait d'être voulu par elles, bien plus que de les vouloir elles ?

S : C'est mêlé. Parce qu'il vous faut gérer toutes ces demandes. Mais il est vrai que cela vous donne un sentiment de puissance. Celui qui est le plus voulu a plus de pouvoir.

I : Est-ce pour cette raison que vous vouliez moins d'elles ? Avoir le pouvoir ?

S : Peut-être. Mais je ne sais pas si c'était très conscient, ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

calculé.

Cet échange articule certains des éléments analysés dans les pages qui précèdent. L'histoire que raconte cet homme est une histoire de relations en série, une histoire d'abondance, aux deux sens du terme : l'offre de femmes était abondante, et ces femmes accordaient leur affection et leur amour en abondance, en surplus pour ainsi dire – c'est-à-dire d'une manière qui excédait sa demande. En fait, comme il le dit lui-même, les femmes « voulaient » toujours plus qu'il n'était disposé à donner, et la perception qu'il a de lui-même, de sa situation, est qu'il dut constamment gérer la surabondance de besoin d'affection de ces femmes. Le désir, ici, est incorporé à une vision économique de l'émotion, où la surabondance diminue la valeur, et où la rareté crée la valeur.

La chose importante ici, c'est que la liberté sexuelle crée l'abondance, ce qui, à son tour, crée le problème de l'assignation d'une valeur à l'objet du désir – seul un objet de valeur signale une victoire dans la compétition avec les autres hommes. C'est dire que la situation moderne présidant aux rencontres entre hommes et femmes est une situation où le choix sexuel est extrêmement abondant des deux côtés ; mais alors que le rôle procréatif des femmes les poussera à mettre un terme à leur recherche relativement tôt, les hommes n'ont aucune raison culturelle ou économique claire de mettre un terme à la leur. Les stratégies d'évitement de tous ces hommes ne portent pas la marque de psychés pathologiques, mais constituent des tentatives stratégiques de *créer de la rareté* – donc, de la valeur – sur un marché où ils ne peuvent assigner de la valeur parce que la disponibilité sexuelle et affective des femmes se trouve en surabondance, et parce qu'ils contrôlent le champ sexuel. Le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

célèbre *Journal de Bridget Jones* illustre l'inépuisable réserve de clichés qui s'applique à l'univers contemporain de la rencontre :

Les hommes, selon [Tom], ont toujours l'impression d'être sur une espèce d'échelle, avec des femmes au-dessus et au-dessous d'eux. Si la femme est « dessous » (c'est-à-dire qu'elle accepte de coucher avec lui, qu'elle tient à lui), ils réagissent façon Groucho Marx, ils n'ont pas envie de faire partie du club […]. Suis en mesure de confirmer officiellement que conquérir le cœur d'un homme, aujourd'hui, ne passe ni par la beauté, les petits plats, la classe ou la personnalité, mais par la capacité à prendre l'air indifférent[231].

Réfléchissant sur la culture de la consommation, Russell Belk et ses collègues affirment que nos désirs sont façonnés par « la rareté ou l'inaccessibilité de divers objets possibles de désir[232] ». Se référant au grand sociologue Georg Simmel, ils soutiennent que « nous désirons avec le plus de ferveur ces objets qui nous mettent à distance et que nous ne pouvons avoir sur-le-champ. La distance ou la résistance des objets à nos tentatives de [nous] en emparer intensifie notre désir[233] ». Une part du désir humain pourrait bien être universellement structurée par ce principe de rareté, mais la rareté devient précisément un trait saillant du désir lorsque l'abondance vient interférer avec le problème de l'assignation d'une valeur, et lorsque la compétition vient structurer le désir. Gerald, par exemple, est un écrivain, journaliste et poète de 46 ans. Il me fit le récit d'une relation intense avec une femme qui vivait à ce moment plusieurs aventures sexuelles parallèles, dont il était au courant :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

G : Cela me blessait beaucoup qu'elle ait toutes ces aventures sexuelles, mais, dans le même temps, cela la rendait plus désirable, parce qu'il me fallait en permanence faire mes preuves, parce que rien n'était considéré comme acquis, et aussi parce que je voulais croire, non, parce que je croyais réellement, que j'étais celui qu'elle aimait le plus, avec lequel elle vivait la relation la plus forte.

I : Vous vous sentiez donc en compétition avec les autres hommes qu'elle voyait ?

G : Absolument ; en permanence ; c'était difficile, mais, en même temps, plus excitant, cela la rendait plus difficile à séduire, donc, d'une certaine manière, plus précieuse, car je sentais qu'elle ne m'appartenait jamais entièrement.

Prenons l'exemple de Ronald, un commissaire d'exposition et artiste de 37 ans, qui me dit pratiquer le polyamour, c'est-à-dire le fait d'être simultanément impliqué dans de nombreuses relations amoureuses avec des femmes.

I : Pensez-vous qu'il existe une femme qui aurait pu vous faire préférer la monogamie ? Je pose cette question car vous venez de dire que vous ne savez pas si une femme aurait pu vous rendre monogame.

R : C'est une question difficile. Je pense que si je rencontrais une femme comme moi, qui ne désirerait pas seulement une relation unique, qui accumulerait les hommes comme j'accumule les femmes, alors, hmm, je pense qu'elle m'intriguerait assez pour que je veuille être seulement avec elle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ces récits permettent de comprendre pourquoi *Les Règles* (*The Rules*), ce manuel paru en 1995 aux États-Unis et traduit dans plusieurs langues, décrié et moqué par beaucoup, a rencontré un tel succès et est devenu une sorte de phénomène socio-culturel, s'écoulant à plus de deux millions d'exemplaires[234]. Ce que ce manuel prétend enseigner, c'est précisément cet art de créer une limite, et de la maintenir dans un cadre structurel où les hommes contrôlent les données de la rencontre hétérosexuelle. Ce livre enseigne et prêche l'idée que les femmes doivent désormais devenir des expertes en matière de mise à distance, afin d'acquérir de la rareté, et par conséquent de la valeur. Il fournit des règles telles que celles-ci :

Règle n° 2 : N'adressez jamais la parole à un homme la première (et ne l'invitez pas à danser).

Règle n° 3 : Ne dévisagez pas les hommes. Parlez peu.

Règle n° 5 : Ne lui téléphonez pas, rappelez-le rarement.

Règle n° 6 : Au téléphone, raccrochez la première.

Règle n° 7 : Refusez de le voir le samedi s'il vous invite après le mercredi.

Règle n° 12 : Cessez de le voir s'il ne vous offre pas un cadeau romantique pour votre anniversaire ou à la Saint-Valentin.

Règle n° 15 : Quand céder ? (et autres conseils pour les relations intimes)[235].

Du point de vue d'une politique féministe d'égalité et de dignité, ces règles sont à la fois stupides et humiliantes. Mais le succès du livre mérite quelque attention. Il peut être expliqué par le fait que ces règles constituent des stratégies destinées à créer de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la rareté, et à augmenter de cette façon la valeur affective des femmes sur un marché où les hommes contrôlent l'affectivité des femmes – manifeste dans leur promptitude à s'engager. Si *Les Règles* représente une tentative bien malheureuse d'en corriger les effets, il met aussi le doigt sur ce déséquilibre affectif structurel entre hommes et femmes qui caractérise les relations hétérosexuelles contemporaines.

L'abondance est donc un effet économique et émotionnel de champs sexuels structurés par une hiérarchie et une compétition, qui transforment la nature du désir, lequel répond et s'active en présence du principe de rareté supposé être, à son tour, le reflet de la valeur et de la position occupée dans le champ sexuel. L'abondance sexuelle affecte ainsi le désir, et le désir de désirer. C'est d'autant plus visible dans le second type de phobie de l'engagement, qui regroupe des hommes (et, dans une moindre mesure, des femmes) incapables de *vouloir* se fixer sur un objet amoureux[236].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La phobie aboulique de l'engagement

L'aboulie peut être décrite comme un stade plus avancé de la culture de l'abondance, où se défait la capacité de vouloir et de désirer. Voici des exemples tirés d'Internet.

Cher Jeff,

J'ai une histoire avec cette fille depuis un an et demi. Mais il se trouve que, depuis peu, j'en suis venu à nourrir des doutes, et il m'est devenu impossible d'écarter ces pensées. Je viens d'une famille cassée par un divorce, et il me semble que, peut-être, je me pose simplement trop de questions, qui finalement me rattrapent.

Mon problème, c'est que je doute, que j'ai peur, et qu'il m'arrive de penser ne pas pouvoir poursuivre cette histoire, mais lorsque je suis avec elle, je suis plus heureux, et ne pense pas autant à ces choses-là. Penser à tout cela, c'est aussi me soucier d'elle, et peu importent alors les fluctuations de mes états d'âme – qu'ils soient bons ou mauvais, je sais que je me soucie encore réellement d'elle, et que je l'aime.

Je la vois à mes côtés dans le futur, mais il suffit d'un rien pour que ces pensées récurrentes m'empêchent de rester positif. Si tu as déjà rencontré une situation de ce genre auparavant, ou si tu as un conseil ou un autre susceptible de m'aider, alors dis-le-moi, car je ne veux vraiment pas rompre avec elle.

Réponse de Jeff

Je ne dis que très rarement aux gens quoi faire dans ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

questions-réponses, mais, dans ce cas, je ne peux tout simplement pas m'en empêcher. R ! Pourquoi dis-je cela ? Parce que tes raisons de vouloir mettre un terme à cette histoire ont toutes à voir avec des peurs et des questions du passé […].

Quiconque s'engage dans une relation monogame sur le long terme, dans une vie de couple, ou un mariage, ne peut s'empêcher de se demander si, oui ou non, la personne en question est réellement la meilleure qu'ils rencontreront jamais. Il est bien naturel de se demander si quelqu'un que tu pourrais rencontrer au coin de la rue pourrait être préférable à ta partenaire actuelle[237].

Et ci-dessous un échange de messages électroniques sur un forum d'entraide :

Jusqu'à récemment, j'avais toujours eu une opinion de moi-même relativement médiocre, et je me décrirais plutôt, de l'extérieur, comme un outsider, persuadé que personne ne le remarque réellement. Cela réduit le sentiment que tu peux avoir de ta valeur à un point tel que tu te sens peu attirant. Inutile de dire que j'ai vécu seul un bon moment, suffisamment long pour te laisser un profond sentiment de solitude, et être obsédé par l'idée de rencontrer quelqu'un, en pensant que cela résoudra tous tes problèmes. Quoi qu'il en soit, je n'ai vraiment pas l'intention de m'embourber à ce stade dans de trop nombreuses digressions. La chose principale, à mes yeux, c'est que je crois que soit tu es avec quelqu'un, soit tu ne l'es pas (au sens d'une relation amoureuse), puisqu'il n'est pas question pour moi de comprendre cette chose, cet « entre-deux ». Je n'écris pas cela en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

raison d'une propension à précipiter les choses, et sans non plus avoir de très hautes attentes au sujet du mariage, ou de quoi que ce soit d'autre (mon histoire familiale, côté mariage, est plutôt incertaine !). Il me semble plutôt – et peu importe l'incertitude du chemin dans lequel tu t'engages lorsque tu débutes une relation – que cela donne toujours une sorte de lien qui doit être tranché lorsqu'il s'agit de faire à nouveau cavalier seul, pour ainsi dire. *Je suis vraiment pétrifié à l'idée d'être à l'initiative de cette « coupure », qui est probablement à la racine de ma peur. Je suis mort de peur à l'idée de blesser les sentiments d'autrui, et à l'idée de ce moment où tu rentres dans une forme de relation, quelle qu'elle soit, où il te faut alors penser aux sentiments de quelqu'un, et je trouve cette responsabilité tout à fait écrasante*[238].

Et voici certaines des réponses à ce post :

Réponse 1 : Peut-être as-tu besoin de comprendre que *tu n'as pas à promettre la lune* aux gens pour obtenir d'eux qu'ils éprouvent des sentiments pour toi. Et que si les choses ne se déroulent pas comme prévu (ce qui est souvent le cas), tu n'es pas pour autant en échec, ni une personne infréquentable. Comment te comportes-tu dans des situations où les gens te demandent des choses ? Trouves-tu difficile de dire non ? […] Quant à l'engagement, je pense que *le problème réside dans le fait, là encore, de promettre trop*, et de le promettre pour de mauvaises raisons, et de s'inquiéter que la nouvelle personne perçoive cela. Peut-être te faut-il simplement apprendre à te mettre moins de pression, dès le début, sur les épaules. Bonne chance, Geo[239].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Réponse 2 : Je suis tout simplement en train de réaliser maintenant que je suis aussi une phobique de l'engagement. Je réalise que cela a été la configuration de presque toutes les histoires que j'ai vécues. Je réalise qu'une bonne partie de tout cela trouve son origine dans le mariage et le divorce de mes parents, et que j'associe immédiatement les relations sur le long terme à une douleur, une souffrance inévitables.

J'aime tout dans l'homme avec qui je vis actuellement une histoire, mais, comme d'autres l'ont dit avant moi, je me sens *vide, dépourvue d'émotions, pas à la hauteur, quand je pense à lui et à mes sentiments à son égard*.

Tout le monde dit que reconnaître le problème et en parler constituent la première étape, mais ensuite ?!? L'angoisse s'est emparée de ma vie. J'ai eu une attaque de panique si terrible qu'en vérité je me suis évanouie. Je suis terrifiée à l'idée que cela se reproduise. Je n'avais jamais entendu parler de quelqu'un s'évanouissant dans les faits de panique (quelqu'un d'autre que Tony, dans les *Sopranos*, je veux dire). J'ai vraiment, vraiment, besoin d'aide, n'importe quel conseil me serait précieux[240].

Ces posts tournent autour de trois thèmes clés. Le premier est la difficulté à produire des émotions, et donc des préférences pour un objet, et la difficulté à se décider pour une personne, un problème que j'ai déjà décrit comme un problème d'attribution de valeur à un objet. Cependant, et deuxièmement, loin d'être hédonistes, ces récits expriment une perception du moi diminuée, un moi qui doute de lui-même, qui ne dispose d'aucune ressource intime pour désirer réellement ce qu'il veut. Quant au troisième et dernier thème, il est lié à la difficulté de projeter le moi dans le futur et induit une véritable difficulté à promettre. Nous voyons ici à l'œuvre une forme d'individualité profondément

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conflictuelle, les acteurs souhaitant pouvoir vouloir quelque chose qu'ils ne peuvent pourtant se résoudre à désirer, ou anticipant le regret de quelque chose qu'ils ont souhaité. La peur de l'engagement se manifeste ainsi comme *un vice de forme* dans la structure de la volonté et comme une incapacité à réconcilier les émotions avec la volonté de s'engager. Alors que, dans les récits précédents, les émotions sont présentes, alimentant un cycle fait d'excitation et de nouveauté, l'émotion elle-même semble ici faire défaut. La peur et l'angoisse que ressentent ces hommes (et cette femme) vient d'un gouffre béant entre l'idéal d'une relation forte sur le long terme et des ressources trop faibles pour l'atteindre. Il s'agit donc de comprendre ce mécanisme qui diminue les ressources nécessaires à l'engagement. De nombreux philosophes ont tenté de comprendre pourquoi nous désirons des choses dont nous savons qu'elles nous sont nuisibles ; mais le problème est ici bien différent : la personne ne peut se résoudre à vouloir quelque chose qui lui sera bénéfique (il s'agit du problème de l'*acrasie*). C'est la structure même du désir qui est ici en question. Harry Frankfurt affirme que l'amour et le souci de l'autre sont intrinsèquement propices à l'engagement. L'engagement est une composante ou une dimension de la libre volonté ; il est une structure cognitive, morale et affective qui permet aux personnes de se rapporter à un avenir et de renoncer à la possibilité de maximiser leurs choix. L'amour engage, car :

La nécessité qui est une caractéristique de l'amour ne contraint pas les mouvements de la volonté à travers un déferlement impérieux de passion ou par une compulsion par laquelle la volonté est vaincue et soumise. *La contrainte opère, au contraire, à partir de l'intérieur de notre volonté elle-même.* C'est par notre propre volonté, et non sous l'effet d'une force

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

extérieure ou étrangère, que nous sommes contraints[241].

C'est précisément ce type de volonté qui est affecté et désorganisé dans ces récits, ce qui m'amène à la dernière partie de ma démonstration : à l'idée que la phobie de l'engagement constitue précisément une manifestation culturelle du problème du choix. Le concept de volonté évoqué par Harry Frankfurt n'est viable que dans la mesure où il entre en résonance avec les institutions sociales et les mécanismes du choix. Lorsque ceux-ci changent, la puissance « intime » de la volonté comme force contraignante change également. En introduction, j'ai fait référence à l'écologie et à l'architecture du choix, à ces mécanismes qui façonnent et contraignent la structure de la volonté. Dans ce qui suit, je souhaite présenter les techniques et répertoires culturels utilisés dans la prise de décision amoureuse, qui constituent à leur tour la nouvelle architecture du choix amoureux.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La nouvelle architecture du choix amoureux ou la désorganisation de la volonté

Dans les marchés matrimoniaux traditionnels, le choix dépendait de l'interaction étroite entre le moi, la famille et le milieu professionnel. Les marchés modernes semblent au contraire être le lieu de rencontres non contraignantes, libres, sans entraves, entre personnes dont la faculté de choix n'est pas seulement exercée, mais *continuellement en demande*. Pourtant, la faculté de choix, loin d'être fondée sur une affectivité pure, requiert dans les faits un dispositif affectif et cognitif complexe pour évaluer les partenaires, pour s'autoconsulter sur ce que l'on ressent, et prévoir sa propre capacité à soutenir ces émotions. Les unions modernes ne sont pas le produit de volontés pures ; elles sont aussi le résultat d'un choix fondé sur des séries d'évaluations complexes[242]. On pourrait naturellement affirmer que le choix ainsi décrit n'est pas particulièrement moderne. L'historien Alan MacFarlane montre que, au cours des dix années séparant la puberté du mariage, les paysannes et domestiques anglaises au XVI^e^ siècle « étaient constamment conscientes des sollicitations et invites, constamment en train d'examiner leurs sentiments. Commençant par de légers flirts, beaucoup connaissaient toute une série de relations amoureuses avant de se fixer finalement sur un partenaire particulier[243] ».

La spécificité du choix moderne réside dans trois éléments qui, conjugués, le rendent proprement contemporain : il s'exerce habituellement grâce et au travers d'un grand nombre d'options, réelles ou imaginaires, ou réelles *et* imaginaires ; il est le résultat d'un processus d'introspection au cours duquel les besoins, les émotions et les préférences en matière de mode de vie sont tous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soupesés ; il émane d'une volonté et d'une affectivité individuelles, censées ne répondre qu'à la volonté et à l'affectivité pure d'un autre – et qui, en principe, ont besoin d'être constamment renouvelées. C'est dire que, parce qu'un choix amoureux n'est jamais entièrement contraignant, il doit être renouvelé par la production continue et constante de sentiments. Le choix amoureux moderne est perturbé par le fait de devoir naviguer entre le contrôle cognitif du choix volontaire et la dynamique involontaire du sentiment spontané. Pour la raison précise qu'ils se caractérisent par une dérégulation des mécanismes du choix, les marchés matrimoniaux créent des formes de choix de plus en plus similaires à celles qui ont cours sur les marchés de la consommation. Le choix du consommateur est une catégorie culturellement spécifique du choix, exercé à travers une combinaison de délibération rationnelle, de raffinement du goût et de désir de maximiser utilité et bien-être. C'est cette nouvelle architecture du choix, combinée à l'écologie du choix décrite dans le présent chapitre et celui qui précède, qui entrave la décision et l'engagement.

On l'a déjà évoqué : l'augmentation et l'abondance de partenaires sexuels réels et imaginaires sont une cause majeure de la transformation de l'écologie du choix. Cette transformation est le résultat de l'effondrement des règles religieuses, ethniques, raciales et sociales de l'endogamie, qui, en principe, autorise quiconque à accéder au marché matrimonial[244]. Elle est favorisée par l'augmentation extraordinaire du nombre de partenaires potentiels que permet Internet. Cette abondance de choix produit des changements cognitifs importants dans la formation des émotions amoureuses et dans le processus de fixation sur un objet d'amour unique. En réalité, les recherches consacrées à l'effet de l'abondance sur le processus de prise de décision montrent clairement que la multiplication du nombre d'options

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entrave, plutôt qu'elle n'autorise, la capacité à s'engager dans une relation unique. Il existe un certain nombre d'explications à ce changement significatif de la capacité à choisir et à s'engager. L'abondance de choix sexuels et la liberté du choix font que les individus ont désormais besoin, pour s'engager, de soutenir un effort continu d'introspection pour définir leurs préférences, d'évaluer les options qui se présentent, et de s'assurer de leurs sentiments. Ce qui exige une forme rationnelle d'examen de soi qui s'accompagne d'un régime essentialiste de prise de décision émotionnelle. Dans ce régime, la décision de s'unir avec quelqu'un doit être prise sur la base d'une connaissance de soi émotionnelle et de la capacité à projeter ses émotions dans le futur. Trouver le meilleur conjoint possible consiste alors à choisir la personne qui correspond le mieux à l'essence psychologique du moi, c'est-à-dire à l'ensemble des préférences et des besoins qui le constituent. L'idée qu'une évaluation rationnelle de la compatibilité et des qualités respectives de chacun peut et doit être établie à travers une introspection occupe une place centrale dans cette conception du choix. L'introspection est ici censée conduire à la transparence des émotions. Elle est une caractéristique majeure du choix du partenaire en ceci qu'elle implique que les hommes comme les femmes établissent la force et la profondeur de leurs émotions, envisagent l'avenir de leur relation, et la probabilité de son succès ou de son échec. Je dirais que la forte importance culturelle donnée à l'introspection par la psychologie populaire constitue une tentative majeure pour concevoir des techniques permettant de faire des choix. Cependant, un certain nombre de raisons permettent d'expliquer pourquoi nous pouvons et devrions douter de leur efficacité.

1. La psychologie cognitive a largement démontré que les êtres humains ont des perceptions cognitives biaisées innées qui les empêchent de s'évaluer correctement et de savoir ce qu'ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

veulent, comme de prédire leurs sentiments futurs. Dans des recherches en psychologie cognitive conduites séparément, Timothy Wilson et Daniel Gilbert (entre autres) montrent que nous sommes mal armés pour nous engager dans ce que Gilbert appelle la « prévision affective[245] » – la capacité à connaître à l'avance nos sentiments – en raison d'erreurs systématiques de pensée comme la tendance à surestimer l'intensité ou la force des sentiments éprouvés.

Prenons l'exemple d'Eugène, un homme de 54 ans, divorcé, qui a eu une liaison avec une femme de 38 ans, Suzanna, durant deux années.

E : Cela a été difficile, même si j'étais très amoureux d'elle.

I : Pouvez-vous dire pour quelles raisons cela a été difficile ?

E : Eh bien, elle veut des enfants, une famille. Et je sens que je ne peux pas lui donner cela. J'ai connu cela, je suis passé par là. J'ai hésité longtemps, j'y pensais en permanence, je m'examinais aussi longuement que possible. Et la chose extraordinaire, c'est que je ne pouvais tout simplement pas voir d'une manière ou d'une autre ce que j'entendais faire. J'étais très amoureux d'elle, mais je ne veux pas d'une nouvelle famille et, en définitive, parce que je ne pouvais pas décider, parce que je ne pouvais tout simplement pas décider ce que je voulais, nous nous sommes séparés. J'ai rompu. Peut-être aurait-elle pu continuer sur ce mode encore un petit moment, mais je sentais que je n'avais pas le droit de la retenir, il lui faut avoir une famille avec quelqu'un d'autre. Mais jusqu'à ce jour, je ne sais toujours pas si j'ai bien fait, je ne sais toujours pas aujourd'hui ce que je voulais réellement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cet homme ne peut parvenir à une décision, en dépit d'un très long processus d'introspection qui a paralysé sa volonté tout en activant dans le même temps sa capacité rationnelle à évaluer des situations. On ne peut que penser ici aux mots du poète Theodore Roethke, cité par le psychologue Timothy Wilson : « L'autocontemplation est une malédiction / qui aggrave encore une ancienne confusion[246]. » Eugène attend une autorévélation émotionnelle à laquelle il ne peut parvenir au moyen d'une introspection rationnelle, car le moi n'est pas une entité « dure », figée, connaissable, nettement circonscrite, et au contenu déterminé. Le moi social est en réalité une entité pragmatique, continuellement modelée par les circonstances et les actions d'autrui. En nous engageant dans une introspection, nous tentons de découvrir des besoins ou des désirs figés, mais ces désirs ou ces besoins sont façonnés en réponse à des situations. Pour cette raison, l'introspection interfère avec la capacité à ressentir des émotions fortes et entières, activées à travers des circuits cognitifs non rationnels.

2. Dans le domaine des relations amoureuses et de la consommation, un plus grand nombre d'options disponibles entraîne souvent un processus de recoupement d'informations très approfondi dans le but d'arbitrer entre des options différentes, une forme de pensée connue sous le nom de « rationalité », et souvent associée à la masculinité. De telles techniques de recoupement d'informations, hautement conscientisées et rationnelles, loin de faciliter le processus de prise de décision, le compliquent en réalité, en raison de ce que les chercheurs en psychologie cognitive appellent la « surcharge informationnelle ». Le psychologue Gary Klein a montré comment le fait de disposer de trop nombreuses options nous incite à faire des comparaisons, ce qui diminue la capacité à prendre des décisions rapides fondées sur l'intuition. Celles-ci

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mobilisent des émotions et un savoir tacite inconsciemment accumulé au fil du temps, et impliquent un goût pour le risque[247]. Par contraste, l'opération mentale qui consiste à soupeser et à évaluer les mérites respectifs d'options différentes suppose de décomposer un objet, une personne ou une situation, et de tenter d'évaluer ces attributs par une comparaison raisonnée entre différentes options, réelles ou imaginaires. Cette forme d'évaluation ne s'appuie pas sur des jugements totalisants mais sur une information fragmentée. Résultat : l'objet est décomposé, dans le cadre d'un processus qui vient alors brouiller l'évaluation intuitive. Or l'intuition est nécessaire pour réaliser des évaluations et prendre des décisions qui ne peuvent l'être rationnellement, car l'estimation formelle des options ne contribue pas à la force ou à l'intensité des émotions. « Donner des raisons » et décomposer un objet diminuent la force émotionnelle des décisions, ce qui nous permet de formuler des hypothèses sur la capacité même à s'engager : le fait même de raisonner, c'est-à-dire de chercher des raisons pour prendre une décision, pourrait avoir pour résultat un déficit dans la capacité à agir en fonction de l'émotion et de l'intuition. En effet, en pratiquant l'introspection, on décompose un stimulus en différents attributs : « Nous avons la preuve que l'évaluation d'un stimulus par la prise en compte de plusieurs dimensions différentes *fait que les gens modèrent* leurs évaluations[248]. »

3. Cette conclusion est très intéressante : l'évaluation rationnelle d'un objet donné (ou d'une personne donnée) tend à modérer une appréciation positive à son sujet. En d'autres termes, l'acte consistant à appréhender cognitivement les attributs de personnes ou d'objets diminue leur attrait émotionnel. Timothy Wilson et Jonathan Schooler mènent des expériences qui montrent que le goût et l'évaluation, tous deux fondés sur des opérations mentales non cognitives, sont affectés par des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évaluations verbales introspectives (le fait de se formuler à soi-même, dans le détail, les critères d'évaluation), évaluations verbales introspectives qui diminuent à leur tour l'évaluation positive globale d'un stimulus par l'individu[249]. Deux processus pourraient ici être à l'œuvre. Le premier a à voir avec l'interférence entre le mode d'évaluation verbal et le mode d'évaluation non verbal. Lorsque le premier mode remplace le second, la capacité non verbale à « aimer » ou à « ne pas aimer » diminue. Par exemple, la dégustation d'aliments ou l'appréciation visuelle sont mieux effectuées lorsqu'elles ne sont *pas* verbalisées. Le second processus à l'œuvre est le suivant : la possibilité de comparer de nombreuses options a tendance à atténuer les sentiments éprouvés à l'égard d'une option donnée[250]. Wilson et Schooler montrent que le processus d'énumération des raisons – c'est-à-dire le processus consistant à verbaliser les raisons d'un choix spécifique – peut diminuer la capacité à prendre une décision intuitive. En ce sens, une culture du choix verbalisée à l'extrême pourrait réduire considérablement la capacité à nouer un lien affectif *sans* raison, et à s'engager sur la base d'une intuition. C'est la pratique de l'intuition, avec ce qu'elle suppose de savoir culturel implicite, qui, dans ce cas, s'avère fragilisée.

Ces conclusions pourraient en étayer d'autres, issues de la sociologie du mariage. Même si les taux de concubinage prémarital ont spectaculairement augmenté, 40 % de ces relations durent moins de cinq ans, et la plupart durent seulement deux années. Et alors que 55 % des concubinages aboutissent au mariage, ces mariages ont plus de chances que les autres de se terminer par un divorce[251]. Le désir de se marier ou de s'engager à long terme est souvent à l'origine, pour les hommes comme pour les femmes, de la décision de cohabiter. Cependant, créer les conditions réflexives de cette décision pourrait être incompatible

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

voire indépendant du fait de s'engager qui, lui, découle d'une structure cognitive et émotionnelle distincte d'une connaissance de soi introspective. Certaines recherches montrent qu'un concubinage préalable à un engagement marital a tendance à réduire l'engagement des hommes auprès de leurs partenaires[252], à être associé à une diminution de la satisfaction conjugale, et à augmenter le risque de divorce[253].

4. L'impact le plus significatif de l'abondance sur le choix se traduit dans le fait suivant : un nombre plus important d'options conduit à ce que l'économiste Herbert Simon appelle le glissement d'une stratégie privilégiant la satisfaction, et s'arrêtant à elle, à une stratégie de la maximisation. Les *satisficers* sont heureux de se contenter de la première option disponible, de l'option « suffisamment bonne[254] » ; les *maximizers*, adeptes d'une stratégie de la maximisation, recherchent la meilleure option possible. Barry Schwartz suggère que l'anticipation du regret et le sentiment de rater des opportunités, ce que les économistes appellent les « coûts d'opportunité », constituent l'un des mécanismes centraux de la vision « maximisante » du monde. Un plus grand nombre d'options crée de l'apathie, car le désir de maximiser et l'anticipation du regret des opportunités perdues[255] affectent l'énergie de la volonté et la capacité de choisir.

Philippe, par exemple, un informaticien de 48 ans, qui a vécu à New York ces vingt-cinq dernières années :

I : Quelles furent les histoires d'amour importantes de votre vie ?

P : Eh bien, cela dépend de ce que vous entendez par là. Je pourrais évoquer les cinq femmes avec lesquelles j'ai vécu, mais je pourrais également n'en citer aucune, car avec chacune, avec toutes, le même problème se posa toujours, je ne pus jamais me

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

convaincre que « c'était *elle* », la seule et la vraie, vous comprenez ce que je veux dire ?

I : Non. Que voulez-vous dire par là ?

P : Eh bien, par exemple, j'ai vécu avec une femme durant deux ans. Nous avions une relation forte, des conversations intéressantes, nous avions des fous rires ensemble, on voyageait ensemble, on cuisinait, tout cela était très agréable. Mais lorsqu'elle commença à dire qu'elle voulait des enfants, alors je dus me demander quels étaient mes sentiments réels à son égard, et je n'ai tout simplement pas ressenti le « grand choc », cette sorte de sentiment dont vous imaginez qu'il vous faut le ressentir pour prendre une telle décision.

I : Que voulez-vous dire ?

P : Je parle du sentiment qui vous fait dire que cette femme est la femme de votre vie. Qu'il vous faut être avec elle, sous peine d'être un misérable, qu'elle est la femme la plus étourdissante que vous ayez jamais rencontrée, et je ne pouvais tout simplement pas ressentir cela. J'ai toujours eu le sentiment que si ce n'était pas celle-là, alors ce serait une autre (*rires*). Je me fais peut-être des illusions, mais mon sentiment est qu'il existe de très nombreuses femmes belles, élégantes, qui voudront toujours de moi. Mais ce qui est triste dans tout ça, c'est peut-être aussi que je ne crois pas à l'existence de cette femme étourdissante, exceptionnelle, de cette femme qui me fera perdre la tête.

Les propos de cet homme montrent comment des options multiples ont affaibli sa capacité à ressentir des émotions fortes pour une femme. Sur un marché « haut de gamme », il est difficile de trouver un choix qui l'emporte clairement sur les autres, car la capacité à faire un choix rapide est déterminée par des sentiments forts qui sont considérablement facilités si les options sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

limitées.

Dans « Modern Love », la chronique du *New York Times*, une colonne rédigée par Diana Spechler offre de riches informations sociologiques sur ces questions. J'y ai trouvé le récit des aventures de l'un de ses étudiants (qui se trouvait être également son amant), à la recherche d'une partenaire, par le biais d'une émission de rencontre à la télévision : « Les directeurs de casting avaient commencé à analyser les réponses de mon étudiant aux questionnaires, passant au crible des centaines de profils de femmes, et lui envoyant par mail des photos de partenaires potentielles[256]. » Bien que l'homme soit ici impliqué dans une relation très satisfaisante avec Diana, il se lance dans ce processus de recherche et se met à fouiller dans des centaines de profils de femmes, les sélectionnant sur la base de leur apparence physique (certaines n'étant « pas assez attirantes ») et de leurs traits psychologiques. Cette émission reflète la situation contemporaine d'un choix fondé sur une information précédant toute rencontre. Cet homme fut finalement écarté de l'émission au motif qu'il était trop « difficile », un attribut renforcé par les conditions mêmes du choix. Le fait d'être difficile, qui semble perturber le champ entier du choix amoureux, n'est pas un trait psychologique, mais plutôt un effet de l'écologie et de l'architecture du choix : c'est-à-dire qu'il est fondamentalement motivé par le désir de maximiser le choix dans des conditions où l'éventail de choix est devenu presque ingérable.

L'engagement a des composantes utilitaires et affectives[257]. Les acteurs, sur le marché matrimonial, tentent clairement de combiner les dimensions rationnelles et affectives de l'acte de choix. Cependant, les recherches montrent que la dimension affective de l'engagement est en définitive la plus forte, parce que l'engagement ne peut être un choix rationnel. Le fait que l'architecture moderne du choix amoureux nous amène à nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

confronter à un nombre toujours plus grand de partenaires potentiels diminue la capacité à s'engager fortement sur le plan affectif, car il mobilise des processus cognitifs qui interfèrent de plus en plus avec l'affectivité et l'intuition.

5. Les caractéristiques du choix décrites plus haut sont ces conditions cognitives et sociologiques à l'origine de l'état psychologique que nous connaissons sous le nom d'*ambivalence*. Alors que l'ambiguïté fait référence à une propriété de l'entendement (l'incertitude quant à la nature d'un objet, quant au fait de savoir s'il est ceci ou cela), l'ambivalence, elle, renvoie aux émotions. Pour Freud, l'ambivalence était une propriété universelle de la psyché et consistait en un mélange d'amour et de haine. Le philosophe David Pugmire définit plus généralement l'ambivalence comme l'existence simultanée de deux affects contradictoires ressentis à l'égard du même objet[258]. L'ambivalence amoureuse contemporaine est encore différente : elle a trait à des sentiments pour ainsi dire « refroidis ». Cet état pourrait mieux être décrit comme une « ambivalence froide », qui engage l'une des principales formes affectives évoquées dans les pages qui précèdent : l'aboulie. L'ambivalence moderne adopte un certain nombre de formes : ne pas savoir ce que l'on ressent pour quelqu'un (« S'agit-il d'un amour authentique ? Est-ce que je veux réellement passer ma vie avec lui ? ») ; ressentir des émotions contradictoires (le désir d'explorer de nouvelles relations tout en préférant la sécurité de la relation en cours) ; dire quelque chose, mais ne pas ressentir les émotions qui devraient accompagner les mots prononcés (« J'aime être avec toi, mais je ne peux me résoudre à m'engager entièrement »). L'ambivalence n'est pas intrinsèque à la psyché, mais elle est une propriété des institutions qui organisent nos vies. Les configurations institutionnelles sont souvent responsables du fait que nous voulons des biens contradictoires : l'amour et l'autonomie,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'attention et l'indépendance, tels qu'ils sont exprimés dans les différentes institutions de la famille et du marché. De plus, notre environnement culturel ne fournit pas de hiérarchie claire entre des biens contradictoires. Comme le dit Andrew Weigert, « si les étiquettes conceptuelles utilisées pour interpréter des expériences affectives fondamentales se contredisent les unes les autres, le résultat en est des émotions émoussées. Aucune ne domine l'expérience[259] ». L'ambivalence a un impact direct sur les émotions et les sentiments : « Sans sentiments fermes sur notre identité, sur qui nous sommes, l'action est hésitante, boiteuse et tronquée[260]. » Robert Merton, l'un des premiers sociologues à avoir analysé l'ambivalence, suggérait qu'elle pouvait être le résultat d'attentes normatives contradictoires à l'intérieur d'un rôle, mais que de telles contradictions ne fragilisaient pas nécessairement celui-ci. Au contraire, Merton maintenait que l'ambivalence pouvait être précieuse pour l'ordre social. J'avancerais que dans le cas présent l'ambivalence est plutôt la réponse à une situation où le choix est devenu abondant et non limité par des cadres temporels précis. Merton affirmait que, si l'ambivalence en soi n'était pas un problème, en revanche « l'indécision qui s'ensuit […] peut entraver l'action. Le problème est l'aboulie, bien que l'ambivalence soit source de souffrances[261] ». Le problème de l'ambivalence est que le désir ne peut se fixer sur un seul objet et ne peut désirer ce à quoi il aspire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le respect des promesses et l'architecture du choix moderne

Ce que j'ai décrit plus haut explique, au moins en partie, pourquoi l'engagement et le respect des promesses sont devenus des aspects problématiques de l'identité personnelle. Ce n'est pas dire que ces aspects n'étaient pas problématiques dans le passé, ni qu'ils affectent l'ensemble des domaines de la vie sociale. Le respect des promesses, par exemple, est sans doute l'une des grandes réalisations institutionnelles et psychologiques de la modernité, particulièrement dans le domaine des transactions économiques. Je pense cependant que la nature de la volonté amoureuse a changé, et que son trait caractéristique est la disparition du lien entre l'expérience émotionnelle/sexuelle et l'engagement. L'engagement, écrit l'économiste Amartya Sen, se définit par le fait qu'il « établit une distance entre choix personnel et bien-être personnel[262] ». En d'autres termes, s'engager signifie faire un choix impliquant que l'on se prive de la possibilité d'augmenter son propre bien-être. L'engagement implique une capacité spécifique à se projeter dans le futur, à mettre un terme au processus de recherche et de prise de décision en renonçant à la possibilité de perspectives meilleures. L'engagement intervient lorsqu'un choix semble le meilleur possible, et/ou lorsqu'on se contente d'un choix « suffisamment bon ». En un sens, l'engagement et l'amour sont profondément liés – au moins subjectivement. Comme l'affirme Jean-Luc Marion, « [D]ire "je t'aime pour un instant, provisoirement" signifie "je ne t'aime pas du tout" et n'accomplit qu'une contradiction performative[263] ». Aimer, dit Marion, c'est vouloir aimer toujours. Cela soulève la question suivante : à partir de quand et pour quelles raisons les choix n'incluent-ils plus la force émotionnelle qui relie le sujet à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'avenir ?

L'engagement est orienté vers l'avenir, mais il s'agit d'un avenir où l'on suppose que l'on sera et que l'on voudra ce que l'on est et ce que l'on veut au moment présent. Nous avons là la structure temporelle des promesses :

Les promesses verbales ne sont pas moins instables que d'autres énoncés à cet égard ; en réalité, elles le sont plus, car les promesses se caractérisent en outre par une disjonction temporelle. Le moment locutoire de la promesse est dans le présent, mais sa force illocutoire est « orientée vers le futur, est d'un type prospectif » […]. Toute promesse suppose une date à laquelle la promesse est faite, et sans laquelle elle n'aurait aucune validité[264].

Le résultat en est que « le présent de la promesse est toujours un passé par rapport à sa réalisation[265] ». Cette disjonction temporelle imaginaire est précisément ce qui est en question dans la structure culturelle du moi moderne. Le récit de l'individualité, façonné par la culture psychologique, s'est en effet débarrassé des manières performatives et rituelles de concevoir les émotions, ou les a du moins érodées. Le rituel peut être défini ainsi :

La présentation de l'univers du « comme si » du rituel, le subjonctif, ne requiert ni un acte préalable de compréhension, ni de se débarrasser de l'ambiguïté conceptuelle. La réalisation écarte simplement, et avec élégance, le problème de la compréhension afin d'autoriser l'existence d'un ordre qui ne requiert aucune compréhension. Elle est semblable à des types de décision devant être pris pour que soit réalisé un acte concret

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelconque, où nous acceptons ne disposer, alors même que cet acte doit être réalisé, que de la compréhension que nous sommes censés détenir, quand bien même elle serait incomplète (comme cela doit toujours être le cas). Il en va ainsi d'une intervention médicale, d'un investissement financier, de la décision de se marier, d'une déclaration de guerre, ou de la construction d'une autoroute – il en va ainsi de pratiquement toutes les formes d'effort humain[266].

En d'autres termes, le choix réglé par un rituel s'oppose au choix fondé sur un régime d'authenticité, d'introspection, où les émotions sont transformées en essences qui collent au moi et le définissent. Le premier envisage l'engagement comme la réalisation performative générée par un acte de volonté et par une série de rituels sociaux, tandis que le second le conçoit comme le fruit d'une introspection fondée sur des émotions « réelles ». Le respect des promesses devient ainsi un fardeau car, en régime d'authenticité, les décisions doivent refléter l'essence émotionnelle « profondément enfouie » et obéir à l'impératif de la « réalisation de soi ». La réalisation de soi qui doit suivre une ligne droite vers l'épanouissement personnel rend plus difficile la question de savoir ce que pourrait être le moi futur. La réalisation de soi présuppose en ce sens la discontinuité potentielle du moi : demain, je pourrais être quelqu'un que je ne suis pas aujourd'hui. L'idéal de réalisation de soi exige que les options se présentant au sujet soient maintenues ouvertes. La « gestion de soi » devient un processus instable. Dans l'idéal de la réalisation de soi, le sujet ne sait pas ce qu'il pourrait vouloir demain, car, par définition, le sujet ne sait pas ce que seront ses différents moi futurs puisqu'ils seront à la fois plus performants et plus authentiques que son moi contemporain. Comme l'affirment Robert Bellah et ses collègues,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« l'amour, qui doit nous unir à autrui, est enraciné dans les vicissitudes de notre subjectivité[267] ». L'idéal de réalisation personnelle est une institution culturelle très puissante : c'est lui qui pousse les gens à quitter des emplois insatisfaisants et des mariages sans amour, à suivre des cours de méditation, à prendre de longues et très coûteuses vacances, à consulter un psychologue, etc. Il postule fondamentalement le moi comme un objectif perpétuellement en mouvement, en besoin incessant de découverte et d'accomplissement[268]. Un célibataire, dans une tribune publiée dans le *New York Times*, écrivit ceci à propos de son refus de choisir le mariage et la vie de couple : « L'une des choses les plus difficiles à considérer dans cette vie, ce sont les vies que vous n'avez pas vécues, le chemin que vous n'avez pas emprunté, le potentiel laissé inaccompli[269]. » L'idéal de réalisation personnelle perturbe et s'oppose à l'idée d'un moi et d'une volonté constants et stables, un moi et une volonté valorisés précisément *en raison* de leur constance et de leur stabilité. En d'autres termes, l'idéal de réalisation de soi affecte la capacité même et le désir de projeter le moi dans un avenir linéaire[270].

Faisant peut-être écho à cet *ethos*, Jacques Derrida affirme :

Une promesse est toujours excessive. Sans cet *excès essentiel*, elle reviendrait à une description ou à une connaissance de l'avenir. Son acte aurait la structure d'un constat et non d'un performatif […]. C'est dans la structure même de l'*acte* de promesse que l'excès vient inscrire une sorte de perturbation ou de perversion irrémédiable […]. D'où l'*incroyable*, et le comique, de toute promesse, et cette explication pathétique avec la loi, le contrat, le serment, l'affirmation déclarée de la fidélité[271].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce commentaire de Derrida me semble symptomatique du changement profond qu'a connu la structure de l'engagement dans la modernité, un changement étroitement lié à l'écologie et à l'architecture modernes du choix du partenaire. Alors que dans l'univers décrit par Jane Austen les promesses manifestaient la moralité du caractère, elles relèvent presque toutes dans les témoignages qui précèdent d'un registre oppressif : elles sont devenues un fardeau pour le moi. Alors que le respect des promesses enferme le futur dans le présent et le présent dans le futur, le futur est désormais ouvert, sans issue certaine, radicalement inaliénable. La difficulté liée à l'articulation des promesses l'est à son tour aux changements profonds des modalités d'incorporation du futur dans la structure émotionnelle de l'amour moderne. La caractéristique principale de l'intimité moderne, qu'Anthony Giddens célèbre comme une démocratie en microcosme[272], est qu'elle peut être interrompue à n'importe quel moment si elle cesse de correspondre aux émotions, aux goûts et à la libre volonté[273]. Le choix comme métaphore primordiale de l'individualité est ce cadre à l'intérieur duquel est exercé l'engagement. Les promesses – au moins dans le cadre amoureux – prennent un tour comique si les relations se fondent sur l'exercice permanent du choix et si le choix s'appuie sur un régime affectif de type « essentialiste » : c'est-à-dire sur l'idée que les relations doivent être formées et fondées sur des émotions sincères, qui doivent précéder la relation et la soutenir constamment.

La transformation des structures de la volonté et de l'engagement a donné naissance aux États-Unis (mais on en trouverait d'autres manifestations ailleurs) à de nouvelles formes de relations, telles que le *hooking up*[274] et le BTP, qui institutionnalisent l'ambivalence et la difficulté du choix :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BTP : acronyme de « Boyfriendy Type Person ». Le BTP n'est pas encore tout à fait votre petit(e) ami(e), mais il est plus important pour vous qu'une aventure habituelle. Ce terme est utilisé au cours de cette phase de l'« entre-deux », avant que vous ne parveniez au statut « officiel » de petit(e) ami(e). Le BTP est quelqu'un que vous ne sentez pas pouvoir encore appeler votre petit(e) ami(e), mais on vous voit de plus en plus ensemble, vous parlez au téléphone, etc., et vous avez de forts sentiments l'un pour l'autre, sans pour autant avoir franchi le dernier pas qui fera de vous un couple. Vous n'avez pas nécessairement à coucher ensemble, et vous pouvez voir d'autres personnes (et ne pas considérer cela comme une « infidélité »), bien que vous pourriez ressentir une légère culpabilité à agir ainsi/être en rogne si vous découvriez qu'il fait de même, car la relation prend une tournure plus sérieuse. Ce terme est fréquemment utilisé par les phobiques de l'engagement. GTP est son équivalent féminin[275].

Bien que facétieuses, ces expressions témoignent d'une transformation dans les configurations relationnelles entre hommes et femmes : volonté et engagement ont été transformés par la situation du choix – situation dans laquelle le moi est confronté à un grand nombre de possibilités et ne peut se projeter sur un mode linéaire reliant le présent au futur.

Afin de bien saisir la spécificité culturelle moderne d'une telle phobie de l'engagement, comparons-la à la célèbre décision de Kierkegaard de rompre ses fiançailles avec Regine Olsen. On se demande encore pourquoi il a agi ainsi : certains l'attribuent à son caractère profondément religieux, d'autres à sa mélancolie et à son état dépressif chroniques, ou à sa crainte de ne pas être capable de la rendre heureuse. Il semble que Kierkegaard se soit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

engagé dans une éthique sans concession de l'authenticité religieuse : il craignait que son mariage se fonde sur un mensonge, et d'être incapable de partager de nombreux aspects de cette vie intime[276]. Le motif du choix n'apparaît pas dans sa décision de rompre ses fiançailles : la question de savoir s'il s'agissait du meilleur choix qu'il pouvait faire, si Regine Olsen était la bonne personne, ou s'il était « trop tôt pour s'installer »… Dans le cas de Kierkegaard, sa décision de mettre un terme à ses fiançailles fut une manière d'affirmer la force – et non la faiblesse – de sa volonté. Il illustre à quel point la « phobie de l'engagement » peut revêtir des contenus culturels différents, où la question du « choix » peut se révéler absente.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Abondance sexuelle et inégalités affectives

Bien que les hommes et les femmes modernes aient tous embrassé la liberté comme la valeur et la pratique les plus fondamentales de leur vie intime, ils ont emprunté des voies différentes. Qui plus est, l'écologie comme l'architecture nouvelles du choix sexuel affectent l'équilibre entre les deux genres. De nombreuses études montrent que les hommes s'engagent plus fréquemment dans une relation à caractère sexuel que ne le font les femmes, et qu'en conséquence ils sont plus ouverts à l'égard d'une « sexualité de rencontre[277] ». Certaines études en concluent que les hommes accordent plus d'attention à l'attrait physique[278], tandis que d'autres montrent que les femmes ont besoin de plus d'implication affective pour s'engager dans une relation à caractère sexuel[279]. Les hommes sont bien plus motivés par le sexe « que les femmes, qui ont tendance à accorder davantage de valeur à l'intimité, à l'amour et à l'affection », un constat qui fait écho à la citation de Maureen Dowd en exergue du présent chapitre[280].

On interprète souvent ces conclusions en faisant l'hypothèse de pulsions biologiques différentes chez l'homme et la femme. Cependant, je soupçonne les chercheurs en biologie évolutionniste de vouloir trouver dans la « nature » une justification de l'organisation sociale actuelle. Si mon analyse est juste, la sexualité est canalisée différemment chez les hommes et chez les femmes, selon des stratégies différentes destinées à conquérir un statut : pour les hommes, la sexualité est devenue l'arène leur permettant d'exercer leur masculinité (autorité, autonomie, et solidarité entre hommes) ; pour les femmes, la sexualité reste subordonnée à la procréation et au mariage. Les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sexualités des hommes et des femmes sont fondamentalement reliées au pouvoir social, mais les stratégies qu'elles adoptent sont différentes. Une sexualité dérégulée dans le contexte d'une organisation patriarcale de la famille et de l'économie érodée et contestée, mais encore présente, ouvre deux voies menant à la rencontre sexuelle : une sexualité de type cumulatif d'un côté, et de type exclusiviste de l'autre. Ces deux stratégies sexuelles ne sont pas simplement « différentes » ; elles donnent un avantage considérable au groupe des hommes, qui domine le champ sexuel (en raison de leur activité, de leur pouvoir économique, de leur compétence sexuelle, etc.), car, dans le contexte d'une sexualité dérégulée, la sexualité cumulative apporte un avantage stratégique affectif, et plus de pouvoir, que la stratégie exclusiviste.

La tendance à l'exclusivité sexuelle des femmes engendre un attachement émotionnel. Les femmes ressentent et expriment souvent leurs émotions plus vite et d'une façon plus intense que les hommes. Parce que le choix sexuel des femmes est relié au fait que le statut socio-économique d'une femme est plus directement dépendant d'un seul homme lorsque la maternité est en jeu, les femmes sont souvent plus exclusivistes, tant sur le plan sexuel que sur le plan émotionnel[281].

Une sexualité de type sériel-cumulatif, au contraire, s'accompagne d'un détachement émotionnel, pour un certain nombre de raisons : si la sexualité est cumulative (ou sérielle), le détachement est plus adaptatif (des attachements à répétition seraient très « coûteux » sur le plan affectif) ; une accumulation chronologique ou simultanée de partenaires tend à atténuer les sentiments éprouvés pour une partenaire unique ; et le détachement est une forme de démonstration ostentatoire de capital sexuel devant les autres hommes. En d'autres termes, une sexualité sérielle, marqueur de masculinité, s'accompagne d'un détachement émotionnel qui, à son tour, joue un rôle important

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la phobie masculine de l'engagement.

On en trouve un exemple éloquent dans le texte de Marguerite Fields, publié par le *New York Times*, cité plus haut : « Quelquefois, je ne les aime pas [les hommes], ou je les crains, et très souvent, ils m'ennuient, tout simplement. Mais ma peur, ou mon dégoût, ou mon ennui ne semblent jamais diminuer mon désir sous-jacent d'un garçon qui resterait à mes côtés, ou du moins qui dirait vouloir rester avec moi longtemps[282]. » Ce texte est une illustration parfaite de l'asymétrie entre hommes et femmes, du désir des femmes de s'engager dans une relation et de voir les hommes y consentir.

Les caractéristiques des stratégies sexuelles des femmes et des hommes posent les conditions de ce que j'appelle une *inégalité affective* : une sexualité non exclusive apporte aux hommes l'avantage structurel de pouvoir taire leurs émotions, les hommes étant plus réticents que les femmes à s'engager dans une relation en raison de l'éventail plus large de choix dont ils disposent (pour des raisons liées au temps dont ils disposent et aux caractéristiques démographiques). Sur un forum, une internaute conseille une autre femme :

Je pense que vous avez raison d'hésiter à obliger un « phobique de l'engagement » à s'engager. Mon mari était terrifié à cette idée, à deux doigts de rompre ou de me quitter chaque fois qu'une nouvelle étape était franchie dans l'engagement (lorsque je voulus que notre relation gagne en solidité, lorsque je voulus que l'on vive ensemble, lorsque je voulus que l'on se marie, et même après que nous nous sommes mariés, lorsque je voulus un enfant). Il finit par s'habituer à l'idée d'engagement après la naissance de notre fils, mais alors, au bout d'un certain temps, je me suis mise à me poser des questions – car j'avais pris tellement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'initiatives dans notre relation, je doutais finalement de son amour. C'est une question qu'il n'a pas besoin de résoudre par une thérapie – s'il le voulait réellement, ce qui n'est pas sûr. Je suis désormais une thérapie, pour tenter de me comprendre. Et il peut y avoir beaucoup de souffrance (et, dans mon cas, l'exacerbation du doute de soi) à vouloir fonder une relation forte sur le long terme avec un tel homme. C'est mon expérience, en tout cas (Tristement Engagée)[283].

Le récit de cette femme et le pseudo qu'elle s'est choisi décrivent une situation d'inégalité et de déséquilibre émotionnels entre hommes et femmes, et ses tentatives d'y remédier via une thérapie. Ces inégalités affectives prennent forme dans un contexte de dérégulation des relations hétérosexuelles. En effet, les conditions du choix pour les hommes et les femmes ont changé, et ceux qui bénéficient d'un plus grand choix occupent une position plus forte dans le champ sexuel, que ce soit en raison de leur attrait sexuel, de leur jeunesse, de leur éducation, de leurs revenus, ou de la combinaison de ces éléments.

Les données de la négociation entre hommes et femmes sont déterminées par leurs positionnements émotionnels dans la transaction amoureuse. Alors qu'au XIX^e^ siècle la masculinité s'exprimait par une constance émotionnelle et par la démonstration presque ostentatoire de la capacité des hommes à formuler et à respecter des promesses, la masculinité moderne s'exprime plus souvent par un refus que par une démonstration de sentiment. Inversement, au XIX^e^ siècle, les femmes étaient souvent plus réservées que les hommes sur le plan émotionnel, alors qu'aujourd'hui elles manifestent davantage leurs sentiments. Vera, une psychologue formatrice, me confia : « Le problème principal auquel j'ai été confrontée dans mes activités

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de consultation ces vingt dernières années, et auquel sont confrontés dans leurs propres consultations les psychologues que je forme, est que les femmes veulent plus d'amour, plus d'émotions, plus de sexe, plus d'engagement, et que les hommes fuient tout cela. Les hommes veulent même moins de sexe, et j'entends par là qu'ils veulent une forme de sexualité moins exigeante. »

Pierre Bourdieu inventa le terme de « domination symbolique » pour désigner le fait que certains groupes ont le pouvoir réel et symbolique de définir la réalité et ce qui compte dans cette réalité. En écho, je proposerais le terme de « domination affective », qui s'exerce lorsqu'un camp bénéficie d'une capacité plus grande à contrôler l'interaction affective par un plus grand détachement, et bénéficie d'une plus grande capacité à opérer ses choix et à contraindre le choix de l'autre. L'apparition dans le champ des relations intimes des conditions du libre marché dissimule le fait qu'elles sont accompagnées d'une nouvelle forme de *domination affective* des hommes sur les femmes, qu'expriment la disponibilité émotionnelle des femmes et la répugnance des hommes à s'engager auprès d'elles, parce que les conditions du choix ont changé.

Comme dans le domaine des relations économiques, les asymétries provoquées par une absence de régulation sociale sont dissimulées sous l'apparence de la spontanéité et de l'individualité. Je propose ainsi de décrire la phobie de l'engagement comme une configuration émotionnelle et relationnelle spécifique liant deux personnes autrement libres de faire des choix dans un environnement où toutes deux exercent cette capacité dans une écologie et une architecture du choix différentes.

Beaucoup, cependant, contesteraient mon analyse au motif que, depuis les années 1970, la sexualité des femmes est de moins

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en moins exclusive, rendant ainsi leur sexualité et leur affectivité bien moins monolithiques que pourrait le laisser penser mon analyse. Une sexualité de type sérielle a été adoptée par certaines femmes comme une forme de vie émancipée, comme le résultat des nouvelles injonctions à faire l'expérience du plaisir et de l'égalité. C'est tout à fait exact, mais je dirais que les femmes ont adopté une sexualité sérielle en réponse à et en imitation du pouvoir des hommes. À la lumière de ma théorie de la domination symbolique et affective, ce n'est pas surprenant : si la sexualité sérielle est un attribut de la masculinité, elle peut susciter à la fois une imitation (des attributs du pouvoir) et des réponses stratégiques (la seule réponse appropriée au détachement est un détachement plus grand encore). Pour les femmes, ce type de sexualité a toujours coexisté avec une forme d'exclusivisme, et a ainsi toujours été chargée de contradictions. Les femmes ont tendance à mélanger les deux stratégies sexuelles. Plus précisément, la multiplication des relations est pour les femmes un moyen de parvenir à une situation d'exclusivité et n'est pas une fin en soi. Dans *Unhooked*, un livre qui fut un best-seller aux États-Unis, Laura Sessions Stepp se penche sur le cas de ces étudiantes qui adoptent de nouvelles habitudes sexuelles : « Ces jeunes femmes bavardaient au sujet du nombre [de garçons qu'elles avaient embarqués (*hook up*)], comme si elles compilaient des données pour une société de courtage. Elles tenaient des comptes dans des tableaux rangés dans leurs tables de chevet, et intégraient les noms dans des tableurs Excel, accompagnés des détails, et des grades liés aux performances accomplies[284]. » Ce tableau va dans le sens de l'analyse, proposée dans le premier chapitre, d'une sexualité cumulative envisagée comme une forme de capital. Comme l'explique Stepp :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

[L]es jeunes gens ont quasiment abandonné le *dating*, et l'ont remplacé par des manières d'être ensemble et des comportements sexuels détachés de l'amour et de l'engagement – et parfois même détachés de l'affection. Les relations ont été remplacées par les rencontres sexuelles qui n'engagent à rien connues sous le nom de *hook-ups*. L'amour […] est mis au placard, ou envisagé comme impossible ; le sexe devient la devise première de l'interaction sociale[285].

Mais, comme le montre le travail de Stepp, les filles ont plus de chances de ressentir de l'amour dans une relation si elle implique du sexe. Ce qui crée une grande confusion, les filles désirant un attachement, tout en niant ce désir. La configuration la plus courante observée par Stepp montre des filles luttant contre leur besoin d'être aimées, et jouant la comédie, une comédie de l'indifférence et du détachement à l'égard des garçons. Dans un best-seller anglais cette fois, *Breaking the Rules*, Catherine Townsend fait le récit autobiographique de multiples aventures sexuelles, affichant une sexualité émancipée, polymorphe et extrêmement active[286]. Cependant, le récit de ses aventures sexuelles est entièrement subordonné à sa quête d'un partenaire unique, qu'elle trouve, mais qui n'est pas disposé à s'engager. Ses aventures sexuelles s'inscrivent dans un contexte de recherche d'un partenaire pour la vie. La série télévisée *Sex and the City* et ses adaptations pour le cinéma sont d'autres exemples qui décrivent une sexualité libre mais subordonnée à la quête d'un partenaire unique. En conclusion de son texte sur l'amour moderne, Marguerite Fields écrit ceci : « J'ai essayé de réfléchir à ma conversation avec Steven [à propos de sa résistance à la monogamie, voir plus haut], j'ai essayé de me souvenir que je cherchais activement à pratiquer une forme de non-attachement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du type zen. J'ai essayé de me rappeler que personne n'est ma propriété, et que je ne suis pas plus la propriété de quiconque[287]. » Ces exemples montrent que la sexualité sérielle féminine est en définitive dominée par une sexualité exclusiviste. Les émotions et le désir d'engagement des femmes sont souvent inscrits *a priori* dans leur stratégie d'union. Avec pour résultat que les femmes ont plus de chances de faire l'expérience de désirs conflictuels, de recourir à des stratégies affectives confuses, et d'être dominées par la capacité plus grande des hommes à refuser de s'engager.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Conclusion

La liberté n'est pas une valeur abstraite mais une pratique culturelle institutionnalisée façonnant des catégories telles que la volonté, le choix, le désir et les émotions. La volonté est influencée par une structure de contraintes objectives et subjectives, dont la plus significative, dans la modernité, est la liberté de choix. L'architecture moderne du choix présuppose un grand nombre de partenaires possibles, à la fois pour les hommes et pour les femmes, et la liberté de choisir librement son partenaire en suivant sa volonté et ses émotions. Mais les stratégies d'union et l'architecture du choix qui leur est attachée entraînent des stratégies différentes de refus, de détachement et de contrôle du désir de l'autre. Pour la raison précise que l'arène sexuelle est devenue une arène compétitive qui confère statut et capital érotique, et parce que le devenir de ce capital érotique emprunte des itinéraires différents pour les hommes et pour les femmes, la phobie de l'engagement des hommes devient un problème culturel. Le fait que la phobie de l'engagement est l'expression d'une architecture du choix ancrée dans une culture spécifique peut être illustré par ce fantasme alternatif (féministe) où l'engagement se voit également refusé : Isadora Wing, l'héroïne du roman d'Erica Jong, *Le Complexe d'Icare*, parle ainsi de la « baise sans effeuillage » ou du sexe sans encombre (*zipless fuck*) :

[L]'idéal du « sans effeuillage » ne vient pas ici de ce que, en Europe, beaucoup d'hommes portent encore la braguette à boutons et que l'effeuillage y est donc un problème d'autant plus obsédant, ou du fait que les partenaires ont un charme ravageur –

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

non, la vraie raison est que l'épisode offre la densité concise du rêve et paraît exempté de tout sentiment de culpabilité […] histoire *sans paroles*, c'est tout. Baiser sans effeuillage, c'est la pureté absolue. Pas question de motivations secrètes. Pas question de jouer au plus fort. L'homme ne *prend* pas plus que la femme ne *donne* […]. Personne n'essaie de prouver quoi que ce soit ni de tirer quelque chose de l'autre. Non, il n'y a pas plus pur au monde que la baise sans effeuillage[288].

Ce fantasme est étayé par une architecture du choix différente de la phobie de l'engagement décrite dans le présent chapitre. Dans ce fantasme sont promulgués le plaisir pur, la souveraineté et l'égalité des deux parties. Ce qui donne ici au plaisir sa pureté, c'est précisément le fait que la question du choix n'y est pas soulevée ; il n'y existe aucune ambivalence, ou angoisse d'abandonner ou d'être abandonné. Il s'agit d'une forme de plaisir pur, partagé par les deux parties, où le détachement émotionnel ne revêt aucune signification douloureuse – et d'ailleurs ne revêt absolument aucune signification –, et est partagé symétriquement. Un tel hédonisme pur est rendu possible par le fait qu'aucune des deux personnes impliquées n'est appelée à choisir. C'est précisément cette intensité pure qui est absente des nombreux récits d'hommes et de femmes, cités dans ces pages, tournant autour de l'idée de phobie de l'engagement, car tous ces récits témoignent des difficultés, de l'ambivalence et des angoisses engendrées par le choix et par son abondance, par la difficulté de créer les conditions émotionnelles de l'engagement et par une inégalité émotionnelle.

Les inégalités émotionnelles surgissent à travers la transformation de la volonté (amoureuse) : c'est-à-dire la manière qu'a une personne d'aimer et de choisir de lier sa vie à celle d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autre, qui est elle-même le résultat d'une transformation de l'écologie et de l'architecture du choix. Comme dans le cas du marché, les effets de la liberté de choix sont rendus d'autant plus invisibles que le plaisir est procuré à travers les idéaux culturels jumeaux de l'autonomie et de l'abondance, les deux vecteurs culturels cardinaux de l'idée de liberté. L'autonomie, la liberté et la raison sont les biens primordiaux de la modernité, s'autorisant les unes les autres, et se conditionnant les unes les autres. Les conditions mêmes de l'institutionnalisation de la liberté – dans la transformation de l'écologie et de l'architecture du choix – ont affecté et transformé la volonté, comme elles l'ont fait de l'idée centrale d'identité personnelle sur laquelle ces idéaux sont fondés. Nous pourrions également dire qu'une bonne partie de la culture de la thérapie, du *self-help* et du *coaching* peut être résumée à des techniques culturelles destinées à contrôler le choix et à prendre des décisions sur un marché de possibilités de plus en plus volatile. Dans ce processus, la liberté devient en conséquence aporétique car, dans sa forme réalisée, elle conduit à l'incapacité de faire un choix, voire au manque de désir de le faire. S'il existe une histoire de la liberté, alors nous pouvons dire que nous sommes passés de la lutte pour la liberté à la difficulté de choisir, et même au droit de ne pas choisir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

134. Avec Mattan Shachak.
135. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *Œuvres philosophiques complètes*, t. 7, trad. de l'allemand par I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, p. 251.
136. Maureen Dowd, « Blue is the New Black », *New York Times*, 19 septembre 2009.
137. Michael J. Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, nº 12 (1), 1984, p. 81-96 ; Charles Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Melançon, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 1998 ; Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* [1983], trad. de l'anglais (États-Unis) de P. Engel, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 1997.
138. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991 ; Brian S. Turner et Chris Rojek, *Society and Culture. Principles of Scarcity and Solidarity*, Londres, Sage, 2001 ; Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'allemand par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2003, et « Tel », 2004.
139. Drucilla Cornell, *At the Heart of Freedom. Feminism, Sex, and Equality*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
140. Pascal Bruckner nous rappelle que la liberté dans le domaine sexuel et émotionnel contient une palette de significations diverses et reliées de façon complexe : la liberté par rapport à l'autorité externe (celle des parents, de la communauté ou des hommes) ; le fait d'être ouvert à une vie et à des options sexuelles multiples, de se ménager ces possibilités ; ou le fait de s'adonner entièrement à ses fantasmes et plaisirs. Cf. Pascal Bruckner, *Le Paradoxe amoureux*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2009. Pepper Schwartz utilise l'expression « mariages libres entre égaux » (*peer marriages*) pour illustrer cette pratique. Voir Pepper Schwartz, *Love Between Equals. How Peer Marriage Really Works*, New York, The Free Press, 1994.
141. David T. Ellwood et Christopher Jencks, « The Spread of Single-Parent Families in the United States since 1960 », in Daniel Moynihan, Lee Rainwater et Timothy Smeeding (dir.), *The Future of the Family*, New York, Russell Sage Foundation, 2006, p. 25-64.
142. Arland Thornton, « Changing Attitudes toward Family Issues in

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

the United States », *Journal of Marriage and the Family*, n° 51 (4), 1989, p. 873-893.
143. Daniel Yankelovich, *New Rules. Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down*, New York, Random House, 1981, cité in Robert N. Bellah, Richard Madsen *et al.*, *Habits of the Heart*, *op. cit.*
144. Cf. *ibid*.
145. Le nombre de ménages non mariés est passé de 1,1 million en 1977 à 4,9 millions en 1997. Les ménages non mariés représentaient en 1977 1,5 % de la totalité des ménages, contre 4,8 % en 1997. Cf. Lynne M. Casper et Philip N. Cohen, « How Does POSSLQ Measure up ? Historical Estimates of Cohabitation », in *Demography*, n° 37 (2), 2000, p. 237-245.
146. Robert Schoen et Robin M. Weinick, « Partner Choice in Marriages and Cohabitation », *Journal of Marriage and the Family*, n° 55 (2), 1993, p. 408-414.
147. Robert N. Bellah, Richard Madsen *et al.*, *Habits of the Heart*, *ibid.*, p. 118.
148. Le chapitre IV de *Habits of the Heart* (*op. cit.*, p. 85-112) tire pour l'essentiel ses données de la recherche menée par Ann Swidler sur l'amour et le mariage.
149. David Harding et Christopher Jencks, « Changing Attitudes toward Premarital Sex. Cohort, Period, and Aging Effects », *Public Opinion Quarterly*, n° 67 (2), 2003, p. 211-226.
150. Le débat sur la signification et les conséquences de ce changement est récurrent depuis les années 1980. Les auteurs de *Habits of the Heart* avancent que ces changements fragilisent l'engagement à travers le recours au langage thérapeutique et à l'idéal de l'épanouissement personnel. Francesca M. Cancian les critique en leur reprochant d'avoir trop mis l'accent sur le modèle de l'indépendance individuelle et d'avoir négligé celui de l'interdépendance mutuelle, et soutient que l'engagement reste une caractéristique centrale du mariage (voir Francesca M. Cancian, *Love in America*, *op. cit.*). J'explore cependant dans le chapitre I l'enjeu de l'engagement dans les relations amoureuses contemporaines et dans le mariage en adoptant une perspective différente – je me demande comment et pourquoi la structure de l'engagement dans ces relations a changé.
151. Nancy F. Cott, « Passionlessness. An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850 », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, n° 4 (2), 1978, p. 219-236, et p. 222 pour la citation.
152. Samuel Richardson, *Pamela, or Virtue Rewarded* [1740], Harmondsworth, Penguin Books, 1985.
153. Les *Lettres persanes* de Montesquieu préfiguraient ce thème de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

résistance vertueuse : Roxanne devient la favorite de Usbek parce qu'elle résiste à ses avances et montre ainsi sa vertu.
154. Ian Watt, « The New Woman. Samuel Richardson's Pamela », in Rose L. Coser (dir.), *The Family. Its Structure and Functions*, New York, St. Martin's Press, 1964, p. 267-289, et p. 281 pour la citation, découverte in Nancy F. Cott, « Passionlessness. An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850 », *op. cit.*, p. 223.
155. *Ibid.*, p. 228.
156. *Ibid.*, p. 233.
157. Ellen K. Rothman, *Hands and Hearts*, *op. cit.*, p. 32.
158. *Ibid.*, p. 34.
159. *Ibid*.
160. *Ibid.*, p. 35.
161. *Ibid.*, p. 11.
162. *Ibid.*, p. 33.
163. *Ibid.*, p. 70.
164. *Ibid.*, p. 71.
165. Lou Ann Gaeddert, *A New England Love Story. Nathaniel Hawthorne and Sophia Peabody*, New York, Dial Press, 1980, p. 81.
166. Karen Lystra, *Searching the Heart. Women, Men and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 21.
167. Lawrence Stone, *Broken Lives. Separation and Divorce in England. 1660-1857*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993, p. 88.
168. Stanley Chojnacki, « Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice », *Journal of Interdisciplinary History*, n° 5 (4), 1975, p. 571-600.
169. Cf. Lawrence Stone, *Broken Lives*, *op. cit.*
170. En Angleterre, au XIX^e^ siècle, les femmes avaient plus de chances d'être rendues responsables du non-respect de la promesse de mariage. Cf. *ibid*.
171. Alastair Hannay, *Kierkegaard. A Biography*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2001, p. 158 *sq*.
172. <lipstickalley.com>, dernier accès en date du 10 octobre 2011.
173. <urbandictionary.com>, dernier accès en date du 10 octobre 2011.
174. US Census Bureau Report, *Number, Timing and Duration of Marriages and Divorces : 2001*, février 2005.
175. Robert Schoen et Vladimir Canudas-Romo, « Timing Effects on First Marriage. Twentieth-Century Experience in England and Wales and the USA », *Population Studies*, n° 59 (2), 2005, p. 135-146.
176. La proportion de foyers comprenant une seule personne a augmenté de 9 points, passant de 17 % en 1970 à 26 % en 2007.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Incluant d'autres foyers non familiaux, cette catégorie est la troisième en importance de la totalité des foyers aux États-Unis. Cf. US Census Bureau Report, *America's Families and Living Arrangements : 2007*, septembre 2009.

177. Selon le rapport du US Census Bureau Report, *Number, Timing and Duration of Marriages and Divorces : 2001*, à l'âge de 40 ans, environ 15 % des hommes et des femmes nés entre 1935 et 1939 s'étaient mariés deux fois ou plus. Cette proportion passe à 22 % avec la première cohorte du baby-boom, soit la tranche d'âge de ceux nés entre 1945 et 1949. Au cours des dix années suivantes, cette proportion resta inchangée pour les femmes, mais tomba à 17 % pour les hommes nés entre 1955 et 1959.

178. C. Strohm, J. Seltzer, S. Cochran et W. Mays, « Living Apart Together : Relationships in the United States », *Demographic Research*, nº 21 (7), 2009, p. 177-214.

179. Cherlin conceptualise ce changement en l'interprétant comme un mouvement allant du modèle du mariage « compagnonnage » à un modèle individualisé. Voir Andrew J. Cherlin, « The Deinstitutionalization of American Marriage », *Journal of Marriage and Family*, nº 66 (4), 2004, p. 848-861.

180. La phobie de l'engagement est notamment le fait des hommes de la classe moyenne supérieure, qui contrôlent les ressources sociales, culturelles et économiques, et des femmes de la classe moyenne, éduquées et économiquement indépendantes, concernées par le modèle hétérosexuel de la famille. De ce fait, la description donnée dans ce chapitre s'avère moins pertinente pour les hommes et les femmes qui ne correspondent pas à ces catégories.

181. Jessie Bernard, *The Future of Marriage*, New Haven, Yale University Press, 1982.

182. Sarah F. Berk, *The Gender Factory. The Apportionment of Work in American Households*, New York, Plenum Press, 1985.

183. Steven L. Nock, *Marriage in Men's Lives*, New York, Oxford University Press, 1998.

184. Gayle Kaufman et Frances Goldscheider, « Do Men "Need" A Spouse More Than Women ? Perceptions of the Importance of Marriage for Men and Women », *Sociological Quarterly*, nº 48 (1), 2007, p. 29-46.

185. Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Harvard University Press, 1981. Pour une critique de cette théorie, voir Valerie K. Oppenheimer, « Women's Rising Employment and the Future of the Family in Industrial Societies », *Population and Development Review*, nº 20 (2), 1994, p. 293-342.

186. À l'inverse, la théorie prédit qu'une augmentation des salaires des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hommes devrait exercer une forte influence sur le mariage et le divorce, en précipitant le mariage et en augmentant sa prédominance globale.
187. Pour des explications universitaires similaires, voir David M. Buss et David P. Schmitt, « Sexual Strategies Theory. An Evolutionary Perspective on Human Mating », *Psychological Review*, nº 100 (2), 1993, p. 204-232 ; Donald Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, New York, Oxford University Press, 1979 ; Robert Trivers, *Social Evolution*, Menlo Park, Benjamin/Commings, 1985.
188. Michael S. Kimmel, *The Gender of Desire. Essays on Male Sexuality*, Albany, Suny Press, 2005, p. 32.
189. Anne Vincent-Buffault, *History of Tears. Sensibility and Sentimentality in France*, New York, Saint-Martin's Press, 1991 ; Francesca M. Cancian, *Love in America*, *op. cit.* ; Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997.
190. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1979 ; ainsi que, du même auteur, « Oedipal Asymmetries and Heterosexual Knots », *Social Problems*, nº 23 (4), 1976, p. 454-468.
191. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe*, *op. cit.*, p. 162.
192. Adrienne Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *op. cit.*
193. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991 et 2005.
194. *Id.*, « Pasteur et l'historicité des choses », *L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La Découverte, 2007, p. 151-181.
195. John Tosh, *Manliness and Masculinities in Nineteenth-Century Britain. Essays on Gender, Family and Empire*, Harlow, Pearson Longman, 2005, p. 35.
196. *Ibid.*, p. 35.
197. Il me faudrait faire ici la précision suivante : je ne fais pas référence à la sexualité en tant que statut masculin comme à un processus de distinction sociale, utilisé comme un substitut aux mécanismes de la distinction masculine traditionnels. J'affirme plutôt qu'il existe deux processus parallèles qui créent une matrice : l'atténuation des symboles du statut masculin traditionnels d'un côté, et de l'autre le fait que la sexualité comme statut en est venue à occuper une place centrale.
198. Francis Fukuyama, *Le Grand Bouleversement. La nature humaine et la reconstruction de l'ordre social*, trad. de l'anglais (États-Unis) par D.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Armand-Canal, Paris, La Table ronde, 2003, p. 168.
199. C'est en effet ce qui rend le personnage de Casanova si moderne – précisément le fait que, bien que n'ayant aucune fortune personnelle, il fut capable d'obtenir les faveurs d'un grand nombre de femmes de classes socio-économiques différentes.
200. Francis Fukuyama, *Le Grand Bouleversement*, *op. cit.*, p. 168.
201. Mike Donaldson, « What Is Hegemonic Masculinity ? », *Theory and Society*, nº 22 (5), 1993, p. 643-657, et p. 645 pour la citation.
202. Shere Hite, *The Hite-Report on Male Sexuality*, New York, Ballantine Books, 1981, p. 793.
203. Evelyn Blackwood, « The Specter of the Patriarcal Man », *American Ethnologist*, nº 32 (1), 2005, p. 42-45, et p. 44 pour la citation.
204. Randall Collins, « A Conflict Theory of Sexual Stratification », *Social Problems*, nº 19 (1), 1971, p. 3-21, et p. 3 pour la citation.
205. Susan Brownmiller, *Le Viol*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Villelaur, Paris, Stock, 1976 ; voir également Nancy Chodorow, « Oedipal Asymmetries and Heterosexual Knots », *Social Problems*, nº 23 (4), *op. cit.* ; Adrienne Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *op. cit.*
206. Alice Rossi, « Children and Work in the Lives of Women » (conférence tenue à l'université de l'Arizona, Tucson, février 1976), cité par Adrienne Rich in *ibid*.
207. Rosanna Hertz illustre une autre stratégie, au moyen de laquelle des femmes de la classe moyenne, éduquées et économiquement indépendantes, séparent maternité et mariage (ou toute autre forme de relation), et choisissent de devenir mères « toutes seules ». Il s'agit d'une autre réaction possible à cette même écologie du choix qui contraint les femmes. Voir Rosanna Hertz, *Single by Chance, Mothers by Choice. How Women Are Choosing Parenthood Without Marriage and Creating the New American Family*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
208. David T. Ellwood et Christopher Jencks, « The Spread of Single-Parent Families in the United States since 1960 », in Daniel Moynihan, Lee Rainwater et Timothy Smeeding (dir.), *The Future of the Family*, *op. cit.*
209. Cette affirmation devrait, de toute évidence, être grandement nuancée, les femmes en Espagne et en Italie choisissant de différer la maternité, au contraire des Américaines.
210. L'auteur fait ici allusion au concept heideggérien de l'être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*), structure essentielle, ontologique de la réalité humaine. (*N.d.T.*)
211. Catherine Townsend, « The Seven Ages of Love », 26 septembre 2008 (<sleeping-around.blogspot.com>, dernier accès en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

date du 11 octobre 2011 – n'est plus accessible en ligne).
212. Helen Fielding, *Le Journal de Bridget Jones*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Stroumza, Paris, Albin Michel, 1998, et J'ai lu, 2000, p. 27.
213. Judith Easton, Jaime Confer *et al.*, « Reproduction Expediting. Sexual Motivations, Fantasies, and the Ticking Biological Clock », *Personality and Individual Differences*, n° 49 (5), 2010, p. 516-520.
214. Cela ne fait aucun doute, les avancées dans les technologies procréatives repoussent désormais ces contraintes et ces limites d'âge. Mais cet élément, dans l'ensemble, reste d'une importance marginale.
215. <seductiontutor.blogspot.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011. *Le Cœur révélateur* est une nouvelle d'Edgar Allan Poe. (*N.d.T.*)
216. Il est bien sûr fait référence ici à l'engagement dans une relation *avec* enfants, et non simplement à un engagement auprès d'un partenaire amoureux, ou dans une relation amoureuse.
217. Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women*, *op. cit.*
218. Robert Schoen et Robin M. Weinick démontrent cependant, dans leur article « Partner Choice in Marriages and Cohabitation », l'existence dans les unions libres d'une légère tendance à l'hypergamie masculine, confirmant la croyance selon laquelle, dans l'union libre, l'éducation de la femme est aussi importante que celle de l'homme.
219. Katharin Peter et Laura Horn, *Gender Differences in Participation and Completion of Undergraduate Education and How They Have Changed Over Time* (NCES 2005-169), U.S. Department of Education, National Center for Education Statistics, Washington, D.C. 2005 ; Andrew Sum, Neeta Fogg *et al.*, *The Growing Gender Gaps in College Enrolment and Degree Attainment in the U.S. and Their Potential Economic and Social Consequences*, Boston, 2003.
220. Lewis et Oppenheimer montrent que les femmes présentes sur les marchés matrimoniaux où le niveau éducatif est plus faible ont plus de chances de se marier avec des hommes ayant une éducation inférieure à la leur, et cette probabilité augmente avec l'âge, bien plus nettement que pour les femmes présentes sur des marchés plus favorables de ce point de vue. Cf. Susan K. Lewis et Valerie K. Oppenheimer, « Educational Assortative Mating across Marriage Markets. Non-Hispanic Whites in the United-States », *Demography*, n° 37 (1), 2000, p. 29-40 ; cf. également Valerie K. Oppenheimer, « Women's Rising Employment and the Future of the Family in Industrial Societies », *op. cit.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

221. Gould et Paserman montrent qu'une inégalité plus importante des revenus des hommes dans une ville abaisse le taux de mariage des femmes, et rallonge leur recherche du premier et du second mari. Cf. Eric D. Gould et M. Daniele Paserman, « Waiting for Mr. Right. Rising Inequality and Declining Marriage Rates », *Journal of Urban Economics*, n° 53 (2), 2003, p. 257-281.
222. Qian, dans « Changes in Assortative Mating. The Impact of Age and Education, 1970-1990 », note également (p. 283), pour ce qui est des unions impliquant des hommes plus âgés que leurs partenaires, que l'union libre est moins probable que le mariage ; dans les unions où la femme est plus âgée, l'union libre est deux fois plus probable que le mariage.
223. Susan K. Lewis et Valerie K. Oppenheimer, « Educational Assortative Mating across Marriage Markets. Non-Hispanic Whites in the United-States », *op. cit.*, p. 36.
224. Cette catégorie revêt deux aspects : à l'extérieur d'une relation, et parallèlement à une relation. Alors que tous deux sont l'indice d'une fragmentation de l'engagement, le second peut être lié à une situation, un engagement à court terme, implicite, dans une relation indéfinie, ou à un engagement spécifique et explicite, sur une échelle du « sérieux » ayant pour mesure le degré d'obligation.
225. Marguerite Fields, « Want to Be My Boyfriend ? Please Define », *The New York Times*, 4 mai 2008 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011).
226. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe*, *op. cit.*, p. 164.
227. Disponible sur <ivillage.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011.
228. Edmund W. J. Faison, « The Neglected Variety Drive. A Useful Concept for Consumer Behavior », *Journal of Customer Research*, n° 4 (3), 1977, p. 172-175.
229. Robert W. Firestone et Joyce Catlett, *Fear of Intimacy*, Washington, American Psychological Association, 1999.
230. Robert Schenk, disponible sur <ingrimayne.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011.
231. Helen Fielding, *Le Journal de Bridget Jones*, *op. cit.*, p. 83-84.
232. Russell Belk, Güliz Ger et Søren Askegaard, « The Fire of Desire. A Multisited Inquiry into Consumer Passion », *Journal of Consumer Research*, n° 30 (3), 2003, p. 326-351, et p. 330 pour la citation.
233. *Ibid*.
234. Ellen Fein et Sherrie Schneider, *Les Règles. Secrets pour capturer l'homme idéal*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Stroumza, Paris, Albin Michel, 1997.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

235. *Ibid.*, p. 221-222.
236. Pour une description de la recherche transgressive du plaisir sexuel et d'un désir renouvelé au sein des « mariages libres entre égaux » (*peer marriages*), voir le chapitre III de l'ouvrage de Pepper Schwartz, *Love Between Equals*, *op. cit.*
237. Lu sur <dating.about.com>, dernier accès en date du 15 février 2006 (je souligne). Cette page n'est par ailleurs plus accessible en ligne.
238. Je souligne.
239. Je souligne.
240. Lu sur <uncommonforum.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011 (je souligne).
241. Harry G. Frankfurt, *Les Raisons de l'amour*, *op. cit.*, p. 58 (je souligne).
242. Le choix d'un partenaire peut impliquer des séries de critères différents et quelquefois contradictoires pour le même objet d'évaluation. Par exemple, un partenaire peut être évalué au moyen des critères de l'attirance, des habitudes de consommation, du caractère, de la compatibilité émotionnelle ou psychologique, ou de son statut.
243. Alan MacFarlane, *Marriage and Love in England*, *op. cit.*, p. 296.
244. Ou d'ailleurs à toute autre sorte de relation de couple.
245. Timothy D. Wilson et Daniel T. Gilbert, « Affective Forecasting », *Advances in Experimental Social Psychology*, nº 35, 2003, p. 345-411.
246. Timothy Wilson, « Dont's Think Twice, It's All Right », *International Herald Tribune*, 30 décembre 2005, p. 6.
247. Gary Klein, *Sources of Power. How People Make Decisions*, Cambridge, MIT Press, 1999.
248. Timothy D. Wilson et Jonathan W. Schooler, « Thinking Too Much. Introspection Can Reduce the Quality of Preferences and Decisions », *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 60 (2), 1991, p. 181-192, et p. 182 pour la citation (je souligne). De façon similaire, Chezy Ofir et Itamar Simonson démontrent que le fait de vouloir évaluer un service ou un produit conduit à des évaluations de qualité et de satisfaction moins favorables, et réduit la propension des consommateurs à acheter et à recommander les services évalués. On observe un penchant *a priori* à une appréciation négative dans les évaluations réalisées, que la qualité réelle soit basse ou soit haute, et il persiste même si l'on demande explicitement aux acheteurs de considérer les aspects positifs comme les aspects négatifs. Ces conclusions correspondent au « récit de l'accroissement de la négativité » [*the negativity enhancement account*] selon lequel les acheteurs, à moins de débuter le travail d'évaluation en ayant des attentes modestes, tendent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à se focaliser avant tout, au cours de la phase de consommation, sur les aspects négatifs de la qualité du produit ou du service. Voir Chezy Ofir et Itamar Simonson, « In Search of Negative Customer Feedback. The Effect of Expecting to Evaluate on Satisfaction Evaluations », *Journal of Marketing Research*, nº 38 (2), 2001, p. 170-182.

249. Timothy D. Wilson et Jonathan W. Schooler, « Thinking Too Much. Introspection Can Reduce the Quality of Preferences and Decisions », *op. cit.*

250. De la même façon, Ravi Dhar suggère qu'il existe une tendance plus grande à sélectionner l'option « aucun choix » (c'est-à-dire l'option consistant à ne choisir aucune des alternatives proposées) lorsque la série proposée de choix offre plusieurs alternatives attractives, mais aucune qui puisse être aisément justifiée comme étant la meilleure. Voir Ravi Dhar, « Consumer Preference for a No-Choice Option », *The Journal of Consumer Research*, nº 24 (2), 1997, p. 215-231. Certaines conclusions d'autres recherches suggèrent que les consommateurs évitent de faire des choix lorsqu'ils sont confrontés à de trop nombreuses ou trop peu nombreuses options. Voir Dmitri Kuksov et Miguel Villas-Boas, « When More Alternatives Lead to Less Choice », *Marketing Science*, nº 29 (3), 2010, p. 507-524.

251. Voir Larry Bumpass et Hsien-Hen Lu, « Trends in Cohabitation and Implications for Children's Family Contexts in the United States », *Population Studies. A Journal of Demography*, nº 54 (1), 2000, p. 29-41. Selon eux, le pourcentage de mariages précédés d'un concubinage est passé d'environ 10 % pour les couples mariés entre 1965 et 1974, à plus de 50 % pour les couples mariés entre 1990 et 1994. 55 % des concubinages aboutissent à un mariage, et 40 % de ces relations se terminent dans les cinq ans (la plupart au cours des deux premières années).

252. Galena Kline, Scott M. Stanley et Howard J. Markman, « Pre-Engagement Cohabitation and Gender Asymmetry in Marital Commitment », *Journal of Family Psychology*, nº 20 (4), 2006, p. 553-560 ; Galena Kline *et al.*, « Timing is Everything. Pre-Engagement Cohabitation and Increased Risk for Poor Marital Outcomes », *Journal of Family Psychology*, nº 18 (2), 2004, p. 311-318.

253. William Axinn, Arland Thornton, « The Relationship Between Cohabitation and Divorce. Selectivity or Causal Influence ? », *Demography*, nº 29 (3), 1992, p. 357-374 ; Robert Schoen, « First Unions and the Stability of First Marriages », *Journal of Marriage and Family*, nº 54 (2), 1992, p. 281-284.

254. Herbert Simon, « Bounded Rationality in Social Science. Today and Tomorrow », *Mind & Society*, nº 1 (1), 2000, p. 25-39.

255. Barry Schwartz, *Le Paradoxe du choix. Comment la culture de*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'abondance éloigne du bonheur, trad. de l'anglais (États-Unis) par I.-S. Lecorné, Paris, Michel Lafon, 2006.
256. Diana Spechler, « Competing in My Own Reality Show », *The New York Times*, 11 juin 2010 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011).
257. Edward J. Lawler, Shane R. Thye et Jeongkoo Yoon, *Social Commitments in a Depersonalized World*, New York, Russel Sage Foundation, 2009, p. 26.
258. David Pugmire, *Sound Sentiments. Integrity in the Emotions*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2005, p. 175.
259. Andrew J. Weigert, *Mixed Emotions. Certain Steps Toward Understanding Ambivalence*, Albany, SUNY Press, 1991, p. 34.
260. *Ibid*.
261. Cité in *ibid*., p. 22.
262. Amartya K. Sen, « Des idiots rationnels. Critique de la conception du comportement dans la théorie économique » [1977], *Éthique et économie et autres essais*, trad. de l'anglais par S. Marnat, Paris, PUF, « Quadrige », 1993 et 2009, p. 100.
263. Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003, p. 174.
264. Randall Craig, *Promising Language. Betrothal in Victorian Law and Fiction*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 6.
265. *Ibid*.
266. Adam B. Seligman, Robert P. Weller *et al*., *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2008, p. 115.
267. Robert N. Bellah, Richard Madsen *et al.*, *Habits of the Heart*, *op. cit.*, p. 119.
268. Zygmunt Bauman, *S'acheter une vie*, trad. de l'anglais par C. Rosson, Paris, Jacqueline Chambon, 2008.
269. Tim Kreider, « The Referendum », *The New York Times*, 17 septembre 2009 (<happydays.blogs.nytimes.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011).
270. La segmentation temporelle et ontologique du moi structure l'engagement, fait de lui un engagement situationnel, différencié, une action temporaire.
271. Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 99.
272. Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.*
273. Dans ce modèle amoureux utilitariste – la relation de courte durée – tel qu'il est décrit par Robert Bellah et ses collègues dans *Habits of the Heart*, « l'amour ne devient rien d'autre qu'un échange, dénué de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toute règle contraignante, si ce n'est l'obligation d'une communication pleine et ouverte. Une relation devrait donner à chaque partenaire ce dont il ou elle a besoin, aussi longtemps qu'elle dure, et si la relation prend fin, au moins les deux partenaires auront-ils reçu un retour sur investissement raisonnable » (p. 108).

274. Littéralement, « embarquer quelqu'un ». (*N.d.T.*)

275. <urbandictionary.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011.

276. Alastair Hannay, *Kierkegaard. A Biography*, *op. cit.*, p. 155.

277. Pamela Regan et Carla Dreyer, « Lust ? Love ? Status ? Young Adults' Motives for Engaging in Casual Sex », *Journal of Psychology and Human Sexuality*, nº 11 (1), 1999, p. 1-23 ; Mary B. Oliver et Janet S. Hyde, « Gender Differences in Sexuality. A Meta-Analysis », *Psychological Bulletin*, nº 114, 1993, p. 29-51.

278. Raymond Fisman, Sheena S. Iyengar *et al.*, « Gender Differences in Mate Selection. Evidence from a Speed Dating Experiment », *Quarterly Journal of Economics*, nº 121 (2), 2006, p. 673-697 ; Pamela C. Regan *et al.*, « Partner Preferences. What Caracteristics Do Men and Women Desire in Their Short-Term Sexual and Long-Term Romantic Partners ? », *Journal of Psychology & Human Sexuality*, nº 12 (3), 2000, p. 1-21 ; Stephanie Stewart, Heather Stinnett et Lawrence B. Rosenfeld, « Sex Differences in Desired Characteristics of Short-Term and Long-Term Relationship Partners », *Journal of Social and Personal Relationships*, nº 17 (6), 2000, p. 843-853. Bien qu'historiquement les hommes et les femmes n'en vinrent à accorder en priorité de la valeur à l'attrait physique qu'au cours de la seconde moitié du XXe siècle.

279. Lisa Cubbins et Koray Tanfer, « The Influence of Gender on Sex. A Study of Men's and Women's Self-Reported High-Risk Sex Behavior », *Archives of Sexual Behavior*, nº 29 (3), 2000, p. 229-255.

280. Randall Collins, « A Conflict Theory of Sexual Stratification », *op. cit.*, p. 7 ; Watson Burgess et Paul Wallin, *Engagement and Marriage*, Chicago, Lippincott, 1953.

281. Pour une stratégie différente, adoptée par des femmes de la classe moyenne qui séparent le mariage (ou toute autre forme de relation dyadique) et la maternité, voir Rosanna Hertz, *Single by Chance, Mothers by Choice*, *op. cit.*

282. Marguerite Fields, « Want to Be My Boyfriend ? Please Define », *The New York Times*, 4 mai 2008 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011).

283. <parents.berkeley.edu>, dernier accès en date du 11 octobre 2011.

284. Laura Sessions Stepp, *Unhooked. How Young Women Pursue Sex, Delay Love and Lose at Both*, New York, Riverhead Books, 2007, p. 10.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

285. *Ibid.*, p. 4.
286. Catherine Townsend, *Breaking the Rules. Confessions of a Bad Girl*, Londres, John Murray, 2008.
287. Marguerite Fields, « Want to Be My Boyfriend ? Please Define », *The New York Times*, 4 mai 2008 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 11 octobre 2011).
288. Erica Jong, *Le Complexe d'Icare* [*Fear of Flying*, 1973], trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Belmont, Paris, Robert Laffont, 1976 et LGF, 1991, p. 28.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

III

La demande de reconnaissance : l'amour et la vulnérabilité du moi

Je Doute – suis-je Digne de Lui –
J'ai peur – de Son immense Mérite –
Par contraste, ma valeur
Semble – bien inférieure –
Et si je n'étais pas à la hauteur
De Son Exigence bien-aimée –
Voici les Appréhensions Majeures
Qui s'accumulent dans mon Esprit –
Il est vrai – que les Divinités tendent
Naturellement à s'abaisser –
Car elles ne peuvent s'appuyer
Sur plus haut qu'Elles –
Ainsi moi-même – Logis non divin
Choisi par Lui pour le Contenter –
Conforme mon Âme à Sa

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sacralité,
Telle une Église –

Emily Dickinson[289]

Certes je suis à toi par la force de l'amour
Et je porterai ces chaînes éternellement.
Mais tu m'appartiens par le sort des armes ;
C'est toi qui es tombée à mes pieds
Merveilleuse beauté, lorsque le combat
Nous a mis face à face, pas moi !

Heinrich von Kleist (Achille à Penthésilée)[290]

Dans les *Méditations*, Descartes fixe un moment décisif de la modernité, celui où une conscience s'appréhende dans le doute et, dans cet acte même, tente d'établir la certitude de ce qu'elle connaît. Dans la troisième Méditation, Descartes écrit :

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi[291].

Par ces « acrobaties intellectuelles », Descartes affirme que la méthode pour parvenir à la certitude réside dans l'exercice du doute et que le moi est la seule instance capable à la fois de douter et de certifier la connaissance. Bien des choses ont été écrites sur la volonté de contrôle qui se donne à voir dans cette tentative d'établir la certitude du savoir à l'intérieur même des murs de la conscience[292]. On a accordé moins d'attention au plaisir certain que prend l'*ego* à tenter de se constituer en objet de certitude[293]. Dans le texte de Descartes, l'expérience du doute revêt un caractère jubilatoire, dans l'acception lacanienne du terme, semblable au plaisir que prend un bébé à anticiper le contrôle sur son corps.

Jean-Luc Marion prolonge la réflexion de Descartes et affirme que sa métaphysique des objets – c'est-à-dire une métaphysique dont le but est d'établir la certitude des objets – ne peut aider à établir une certitude plus importante, en l'occurrence celle du moi ou de l'*ego*. Le moi n'a pas seulement, et principalement, besoin d'une certitude épistémique ou ontologique, mais d'une certitude érotique, peut-être la seule qui puisse répondre à la question de savoir quelle certitude est valable. Marion soutient que l'amoureux s'oppose au sujet « pensant », car là où le second recherche la certitude, le premier recherche l'*assurance* (ou la « réassurance ») et remplace la question : « Suis-je ? » par la question : « Suis-je aimé [294] ? »

Cette reformulation de l'expérience cartésienne n'est pas le fruit du hasard. Elle est symptomatique du fait que la sécurité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontologique (savoir qui je suis et ne pas remettre en question ce « qui je suis ») et le sentiment de sa propre valeur sont désormais en jeu dans le lien amoureux et érotique. Dire que les rencontres sexuelles sont structurées comme des champs sociaux, c'est précisément dire qu'elles peuvent produire un statut social et donc non seulement contribuer à construire le sentiment de sa propre valeur mais aussi à remettre en question ce sentiment. Il est évident que la sexualité et l'amour sont devenus des composantes importantes du sentiment qu'a l'individu moderne de sa valeur. J'affirmerais que, dans le contexte de la modernité tardive, c'est la question érotique qui articule le mieux le problème de la réassurance, et que cette question a remplacé la question épistémologique – celle du moi dans la modernité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pourquoi l'amour fait du bien

L'amour a longtemps été perçu par les philosophes comme une forme de folie[295] ; il ne peut s'agir pourtant que d'une forme particulière de folie, car son pouvoir découle du fait qu'il exalte le moi en lui fournissant une perception accrue de sa puissance. L'amour romantique rehausse l'image de soi à travers le regard de l'autre. Pour citer l'un des grands classiques en la matière, *Les Souffrances du jeune Werther* de Goethe : « Elle m'aime ! Combien je me deviens cher à moi-même, combien… j'ose te le dire à toi, tu m'entendras… combien je m'adore depuis qu'elle m'aime[296] ! » Lorsqu'on tombe amoureux, l'autre devient l'objet d'une attention qui suspend la critique. Le philosophe David Hume le relève avec ironie : « Celui qui brûle de désir sexuel ressent au moins une tendresse momentanée envers son objet qu'il embellit en même temps par l'imagination[297]. » Pour Simon Blackburn, « les amoureux ne sont pas littéralement aveugles. Ils voient bien leur cellulite, leurs verrues et leur strabisme. La chose surprenante est que cela ne les dérange pas – et qu'ils peuvent même y trouver du charme[298] ». Le fait que le phénomène érotique se caractérise par un mode particulier d'évaluation a également été remarqué par Freud :

[N]ous avons été frappés dès le début par le phénomène de la surestimation sexuelle, par le fait que l'objet aimé jouit d'une certaine liberté au regard de la critique, que toutes ses qualités sont estimées davantage que celles de personnes non aimées ou que du temps où il n'était pas aimé[299].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour Nietzsche, ce n'est pas le fait d'être l'objet de l'attention non critique de l'autre qui rehausse la valeur que l'on s'accorde, c'est plutôt l'acte même d'aimer qui augmente l'énergie vitale : « On s'imagine transfiguré, plus fort, plus riche, plus parfait […]. Et il ne fait pas que déplacer le sentiment des valeurs… L'amoureux a plus de valeur, est plus fort[300]. » Et comme l'affirme Simon Blackburn :

[L]'amant n'invente pas uniquement l'objet de son désir, mais […] il s'invente aussi lui-même dans sa propre imagination – un peu à la manière de ces gens qui, dit-on, font le dos rond lorsqu'ils regardent un arc-boutant et se balancent lorsqu'ils s'imaginent en mer. La poésie ou la simulation peuvent prendre le contrôle du Moi : sur le moment, au moins, nous sommes ce que nous nous imaginons être[301].

Que l'accent soit mis sur l'absence de sens critique ou sur la vitalité de l'acte d'aimer, tout le monde s'accorde à penser qu'être amoureux, c'est triompher d'un sentiment d'invisibilité ordinaire, et que cet état entraîne un sentiment de singularité absolue, ainsi qu'un sentiment accru de sa propre valeur.

Le fait que l'amour rehausse le sentiment que l'on a de soi – en étant aimé inconditionnellement, et en aimant – semblerait ainsi être une composante centrale du sentiment amoureux, et ce dans de très nombreux contextes socio-historiques. Pourtant, j'affirme que le sentiment de la valeur personnelle est d'une importance particulièrement lourde d'enjeux dans les rapports amoureux modernes. D'une part parce que ce qui est en jeu dans l'individualisme contemporain, c'est la difficulté à établir sa valeur propre ; d'autre part parce que la pression en faveur de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'autodifférenciation et du développement d'un sentiment de singularité a considérablement augmenté avec la modernité. En d'autres termes, quelle qu'ait pu être la validation subjective fournie par l'amour dans le passé, celle-ci ne jouait pas un rôle *social* et ne se substituait pas à la reconnaissance sociale (excepté dans le cas d'un mariage entre personnes appartenant à des classes différentes). La reconnaissance amoureuse avait un caractère sociologique moins marqué. C'est la structure même de la reconnaissance qui a été transformée dans les rapports amoureux modernes, et cette reconnaissance touche au cœur de l'identité personnelle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De la reconnaissance de classe à la reconnaissance du moi

En 1897 étaient publiés deux manuels consacrés à la cour, écrits par une certaine Mrs Humphry : *Manners for Men*, et *Manners for Women*. Les conseils prodigués par ces deux ouvrages portaient sur les codes de séduction au sein des classes moyennes : les hommes s'y voyaient conseillés sur leur maintien et leurs manières – savoir marcher dans la rue aux côtés d'une femme, savoir présenter une femme avant d'introduire un homme, savoir offrir un parapluie à une inconnue, savoir s'abstenir de fumer en présence de dames, quelle main offrir à une dame montant dans une calèche, et savoir comment régler la note au restaurant quand on n'a pas assez d'argent sur soi. Les conseils prodigués aux femmes consistaient en des exhortations à conserver une bonne maîtrise de soi et à ponctuer la conversation de discrets éclats de rire, à préciser comment conduire une bicyclette avec élégance, quels mets et quels vins servir lorsqu'il s'agissait de recevoir, quelles fleurs poser sur la table, et quand une révérence s'imposait, ou non.

Beaucoup de ces manuels qui enseignaient comment faire la cour fournissaient des codes de genre et de classe, car une cour réussie dépendait généralement de la bonne maîtrise des codes sociaux. Ces livres offraient des rituels de reconnaissance, mais une reconnaissance qui ne pouvait être conférée qu'à la condition que la personne affiche et respecte des normes de *conduite* – capacité qui venait principalement confirmer l'appartenance de classe et l'identité de genre, de soi et de l'autre. Respecter le moi d'une personne, c'était produire les signes de reconnaissance et de confirmation de sa classe sociale et de son genre, ainsi que de la classe sociale et du genre de l'autre. Offenser l'autre c'était

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

offenser sa *grandeur*, l'importance relative et la position de l'autre sur l'échelle sociale, selon l'expression du sociologue Luc Boltanski[302].

Les ouvrages de *self-help* contemporains s'avèrent très différents dans leur contenu. Le premier chapitre de *Dating for Dummies* (« La séduction pour les nuls ») est intitulé « Qui suis-je ? », et comporte des sous-titres tels que « Avoir confiance en soi » et « Découvrir ce qui vous touche[303] ». *Mars et Vénus se rencontrent* comporte des chapitres consacrés à la « dynamique du désir masculin et féminin », à « la reconnaissance pour l'homme, l'adoration pour la femme », à l'« incertitude[304] », tandis que *Date… or Soul Mate ?* consacre des développements à « Se connaître soi-même » et à « l'impact puissant de la santé émotionnelle[305] ». Dans ces manuels, le centre de gravité du conseil prodigué en matière de recherche du partenaire s'est déplacé : il ne fait plus référence à une propriété (la classe moyenne), ni même à un comportement sexué et genré fortement codé, mais il se focalise sur le moi, sur un moi déconnecté du rang social et défini par son intériorité et par ses émotions. Plus précisément, ce qui est en jeu ici, pour les hommes comme pour les femmes, c'est l'idée que la valeur personnelle est conférée par autrui à travers des rituels de reconnaissance appropriés.

Nous en trouvons un exemple caractéristique dans *Mars et Vénus se rencontrent* :

L'*assurance* qui donne à un homme le courage de solliciter le numéro d'une femme tout en sachant qu'elle risque de *refuser* procure à celle-ci le sentiment *réconfortant* d'être *désirable*. Et quand elle donne une suite favorable à sa requête, *la confiance en lui-même de son partenaire s'accroît. Tout comme l'intérêt actif qu'il a témoigné a rassuré madame sur son pouvoir de*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

séduction, l'intérêt réceptif manifesté en retour déclenche chez monsieur un sursaut d'assurance[306].

Les frontières de classe et de genre ont ici, de toute évidence, disparu. C'est de son propre moi qu'il s'agit de se soucier comme il convient, et ce moi est désormais « essentialisé » : il existe au-delà de l'appartenance de classe. Le sentiment de sa valeur personnelle doit désormais se trouver au cœur du moi. Comme l'affirme l'auteur du très populaire *Date… or Soul Mate ?*, « le fait est que nous mourons tous d'envie de nous sentir bien avec nous-mêmes, et lorsque nous nous sentons spécialement bien avec une certaine personne, nous découvrons avec stupéfaction combien cette personne devient importante pour nous, combien elle nous attire, et combien la réciproque est vraie[307] ». Le fait de « se sentir bien avec soi-même » est devenu à la fois la cause et l'objectif de la rencontre amoureuse. L'idée que le moi a besoin d'être reconfirmé trouve un écho chez un grand nombre de psychologues et de psychanalystes. Ethel Spector Person le résume bien : dans l'expérience de l'amour, l'autre se voit investi d'une valeur très haute, et la valeur du moi y est toujours questionnée, et demande toujours à être confirmée[308]. La terminologie et l'analyse de Person mettent l'accent sur une transformation importante de la signification de l'amour dans la modernité :

Dans l'amour réciproque, les amants *valident* leur singularité et leur valeur respectives. Ils confirment littéralement l'existence et la valeur de leurs subjectivités respectives. Dans l'amour, les amants ont une chance de se voir pleinement reconnus, acceptés sans jugement, et aimés en dépit des défauts de chacun […]. *Notre sentiment d'insécurité* ne se voit *apaisé*, *notre importance*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne se voit *garantie* que lorsque nous devenons un objet d'amour[309].

Les notions de « validation » et d'« insécurité » n'apparaissent pas dans le vocabulaire des récits amoureux des XVIIIe et XIXe siècles, et témoignent d'une manière résolument nouvelle de concevoir l'expérience amoureuse. En fait, la notion d'« insécurité » est devenue si centrale dans les conceptions contemporaines de l'amour (et dans une bonne partie du conseil prodigué aujourd'hui en matière d'amour et de rencontre) qu'elle nous impose d'enquêter sur sa signification.

Les caractéristiques de notre monde social sont bien présentes et abordées dans ce genre de description. Ce qui est appelé « insécurité » dans le langage psychologique commun renvoie à deux faits sociologiques : tout d'abord, notre valeur n'est pas préexistante aux interactions et n'est pas établie *a priori* ; elle a besoin d'être continuellement façonnée et affirmée. Ensuite, c'est notre performance dans la relation qui établira cette valeur. Souffrir d'un sentiment d'insécurité signifie ressentir une incertitude quant à sa valeur propre, ne pas être en mesure de la garantir de son propre fait, et devoir dépendre des autres afin de s'en assurer. L'un des changements fondamentaux intervenus dans la modernité est lié au fait que la valeur sociale est établie sur un mode performatif dans les rapports sociaux. Pour le dire autrement, les interactions sociales sont un vecteur principal d'accroissement de la valeur du moi, ce qui le rend alors dépendant des autres. Alors que, jusqu'au milieu ou la fin du XIXe siècle, le lien amoureux était organisé sur la base d'un sentiment préalablement et presque objectivement établi de la valeur sociale, le lien amoureux, dans la modernité tardive, est à la source d'une grande partie de ce que nous pourrions appeler le sentiment de sa

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

valeur personnelle. C'est dire que le lien amoureux, pour la raison précise qu'une bonne partie du mariage et de l'histoire d'amour était fondée sur des considérations socio-économiques, n'ajoutait jadis que très peu à la perception que l'on avait de sa place dans la société. C'est précisément le désencastrement de l'amour par rapport aux cadres sociaux qui a fait qu'il est devenu le théâtre de négociation de la valeur personnelle.

Pour apprécier ce qui caractérise la situation contemporaine, comparons-la brièvement aux rituels qui régissaient la cour au XIX^e^ siècle. Il peut sembler hasardeux de tenter de restituer la vie affective des gens à cette époque, mais ces rituels offrent des points de comparaison intéressants et permettent de comprendre comment le moi y était structuré et pris en charge. Au XIX^e^ siècle, les hommes manifestaient souvent leur flamme en faisant l'éloge des femmes qu'ils courtisaient, tandis que les femmes y répondaient le plus souvent en se dépréciant.

Le 9 avril 1801, Frances Sedgwick écrivait à son père au sujet de son futur époux, Ebenezer Watson (dont elle avait dans un premier temps rejeté la demande en mariage) : « J'aimerais penser que mes mérites propres sont d'une manière ou une autre proportionnels aux siens […]. Si insignifiante que je suis, je peux tout de même espérer apporter un peu de bonheur à un foyer ou un autre, et vous serez récompensé un jour pour toute la bonté que vous avez montrée à mon égard[310]. » Les femmes exprimaient ouvertement leur sentiment d'infériorité à leurs prétendants. Ellen Rothman affirme, par exemple, dans son étude de la cour au XIX^e^ siècle : « Le sexe féminin étant le plus idéalisé, les femmes craignaient souvent plus que les hommes que leurs amants ne se fassent d'elles une idée trop haute. Une enseignante de Long Island implorait ainsi son fiancé : "Alors que tu me crois si supérieure à ce que je suis en vérité, j'aimerais tant que tu me connaisses telle que je suis exactement : faible, fragile,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

impétueuse et imprévisible[311].” » Après ses fiançailles avec Albert Bledsoe, Harriett Coxe éprouva des sentiments semblables, mais les garda pour son journal « intime » : « La profondeur et la ferveur de son affection pour moi ne devraient pas exciter ma vanité, car je sais qu'il me surestime grandement en tous points. » Une New-Yorkaise, Persis Sibley, espérait que son soupirant ne commette pas cette erreur : « Ne me regardez pas comme s'il n'existait en moi aucun défaut, car il ne fait aucun doute que vous en trouverez beaucoup. Je n'aimerais pas vous savoir déçu après m'avoir considérée comme irréprochable. » Sibley croyait avoir échoué à convaincre son fiancé qu'elle n'était « pas sans failles ». Elle imagina le « procès sévère » auquel il lui faudrait faire face après le mariage, imaginant alors voir « les écailles *lui* tomber des yeux, lui qui [l']avait aveuglément adorée comme la perfection incarnée […]. Il est préjudiciable pour tout le monde d'être surestimé[312] ». Mary Pearson, quant à elle, se considérait « indigne de l'affection que [lui] offrait Ephraïm [son prétendant] », et pensait « ne pas mériter ses louanges[313] ». Là où Ephraïm voyait « tout ce que [son] imagination lui suggérait toujours comme contribuant à constituer une femme qui pourrait [le] rendre heureux », *elle* ne voyait qu'une femme ordinaire submergée par le doute de soi et l'insécurité[314]. Enfin, et pour prendre un dernier exemple, Samuel Clemens (Mark Twain), durant la cour qu'il fit à Olivia Langdon, lui écrivit ceci :

Maintenant, s'il te plaît, Livy, ne te sens *pas* blessée lorsque je fais ton éloge, car je sais qu'en faisant cela je ne dis que la vérité. Je te concède au moins un défaut – et c'est l'*autodépréciation* […]. Et encore… Après tout, l'autodépréciation que tu pratiques est une vertu, et un mérite, car elle est le fruit de l'absence d'égotisme, qui est l'un des défauts les plus graves[315].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En Angleterre – dont la proximité culturelle avec les États-Unis était très grande –, on observe le même type de mise en scène de soi, par exemple dans la correspondance entre Elizabeth Barrett Browning et Robert Browning. Le lecteur d'aujourd'hui ne peut qu'être frappé par le fait qu'une partie très significative de cette correspondance consiste pour Robert à louer la singularité absolue et le caractère exceptionnel d'Elizabeth, et pour Elizabeth à rejeter ces éloges. Elizabeth écrit ainsi dans une lettre datée de septembre 1845 : « Le fait que *vous* avez pris un intérêt à *ma personne* a été un motif de préoccupation inentamé de la première heure jusqu'à ce jour – et je ne peux remédier à la souffrance que je ressens parfois à l'idée qu'il aurait été préférable pour vous de ne jamais m'avoir connue[316]. » Puis, en février 1846, alors que leur cour était déjà très avancée : « Rien ne m'a autant mortifiée que votre amour[317]. » Et, au mois de mars 1846 : « Si vous ne pouvez vous empêcher de m'élever jusqu'à me faire tout à fait quitter terre en raison de la puissante faculté d'amour qui est en vous, je ne pourrai bientôt plus répondre à l'espoir que vous avez placé en moi[318]. » Chacune de ces déclarations suscitait de vives protestations de la part de Robert et avait pour résultat un engagement et des déclarations d'amour plus intenses. Prenons un autre exemple : Jane Clairmont, qui fut l'amante de Lord Byron un court moment, s'éloigna du rôle passif qui aurait dû être le sien, tout en respectant les conventions des lettres d'amour lorsqu'elle lui écrivait : « Je n'attends pas que tu m'aimes, je ne mérite pas ton amour. Je sens bien que tu es supérieur. Pourtant, à ma grande surprise, plus qu'à ma joie, tu as montré des passions dont j'avais cru qu'elles t'avaient abandonné[319]. »

Dans ces déclarations, les femmes mettent en scène leur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

infériorité, non pas une infériorité par rapport à leur soupirant, mais plutôt une infériorité ressentie à l'aune des idéaux moraux du caractère (à l'exception peut-être du dernier exemple). Cette hypothèse est renforcée par une observation : les hommes aussi expriment des doutes sur eux-mêmes, bien que moins souvent et de façon moins caractéristique. Harry Sedgwick, un membre de la bonne société de Boston, s'était fiancé à Jane Minot. Au cours d'une période de séparation qui devait durer dix-sept mois, ils échangèrent de nombreuses lettres :

Un thème constant tout au long de cet échange était le (manque de) mérite de Harry – sur le plan intellectuel, spirituel et professionnel –, le fait qu'il ne s'estimait pas digne d'être le partenaire de Jane […]. Vers la fin de l'hiver, Harry traversa une brève crise de confiance : « J'aimerais pouvoir lire ma destinée, écrivit-il, simplement pour savoir une chose – si je resterai à jamais indigne de toi, et perdrai un jour ton estime[320] ».

Quelques conclusions peuvent être tirées de ces formes d'autodépréciation. D'abord, elles présupposent que les acteurs disposent de moyens « objectifs » de s'évaluer. Ce qui est ici mis en scène, c'est la capacité du sujet à s'observer d'un point de vue extérieur et à se tenir comptable de critères objectifs de la valeur, c'est-à-dire de critères communs aux hommes et aux femmes, comme la capacité de se critiquer (et par conséquent à faire la démonstration de son caractère) et, simultanément, de construire une intimité forte en révélant à l'autre ses propres défauts, ses propres failles. En affichant leur capacité à défendre un idéal du caractère et à critiquer leur propre moi au nom de cet idéal, ces femmes et ces hommes mettent en scène un moi qui ne manifeste aucun besoin de ce que nos contemporains appelleraient le «

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soutien émotionnel », ou la « validation ». C'est là un moi qui peut réaliser lui-même sa propre évaluation et qui tire le sentiment de sa valeur non pas du fait d'« être validé » par autrui, mais de se tenir soi-même comptable de critères moraux et de s'évertuer à se montrer à leur hauteur. Sans aucun doute, de tels rituels autodépréciatifs invitaient à des protestations rituelles de l'autre partie ; mais plutôt que de fonctionner comme des demandes de « validation », ils fonctionnaient comme des « tests » de la résistance et de l'engagement de l'homme. Là encore, ce qui est en jeu n'est pas le « moi » ou le besoin qu'aurait la femme d'être « validée », mais plutôt la capacité de l'homme à afficher et démontrer sa constance.

Ces rituels autodépréciatifs sont très différents de ce qui menace les rapports amoureux contemporains, en l'occurrence l'incapacité à générer une quelconque validation. Susan Shapiro a écrit un livre à teneur autobiographique consacré aux « cinq hommes qui [lui] brisèrent le cœur ». Elle nous fait part d'une conversation avec son mari, Aaron, à l'occasion de laquelle elle fait référence à l'un de ses anciens amants, Brad.

« Brad disait dans son mail : "J'aime encore ton cerveau." Pourquoi ne me dis-tu jamais cela ? C'est le premier compliment, depuis des années, qui me fait du bien.

– Ce qu'il aime encore, c'est baiser avec ton cerveau. » Aaron se leva, et porta son sac dans son repaire.

Je le suivis, déplaçant les documents étalés sur son sofa gris délavé afin de pouvoir m'y asseoir. Je savais qu'il était hors de lui, mais nous avions à peine parlé cette semaine-là. Il espérait me trouver en train d'attendre sagement, exactement à la même place, comme un marque-page.

« Tu ne me dis jamais que je suis intelligente, dis-je.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– Je te fais des compliments en permanence. » Il était en colère. « Je viens de te dire que tu étais belle. »

Il ne saisissait pas, il fallait encore une fois que je m'explique. « J'ai grandi en étant la seule fille, entourée de trois garçons que tout le monde considérait comme brillants. J'étais mignonne, ou bien jolie, ou encore adorable. Cela ne me convient pas. Ne me connais-tu pas du tout ? » Je me mis à implorer. « Pourquoi ai-je besoin de dix mille livres et films, dans tous les coins ? Pour compenser. Pour convaincre tout un chacun que je suis intelligente, car personne ne me l'a jamais dit […], pour m'en convaincre moi-même, dis-je. Je compense ce qui fait défaut.

– Voilà qui est intelligent, dit Aaron, en tapotant mon front. Espèce de petite cochonne[321]. »

Les récriminations humoristiques de cette femme sont motivées par son besoin de voir son moi validé, sur un plan à la fois personnel et social. Elle exige de son mari une confirmation de sa valeur sociale. Pour prendre un autre exemple, une femme de 56 ans, parlant de ses difficultés conjugales, dit ceci :

C : Vous savez, j'ai un mari vraiment adorable ; il est loyal, et dévoué. Mais il ne sait tout simplement pas faire ces petites choses qui vous font vous sentir bien.

I : Comme quoi, par exemple ?

C : Offrir de petits cadeaux, me surprendre, me dire combien je suis merveilleuse. Même si je sais qu'il m'aime, il ne sait pas faire en sorte que je me sente merveilleuse, et spéciale.

I : Même s'il vous aime ?

C : Oui. (*Silence*.) Vous savez, aimer a tout à voir avec le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comment, et non avec le quoi. Même si je sais qu'il m'aime. Mais ce quelque chose qui vous donne le sentiment d'être spéciale et unique a toujours manqué.

Au XIX^e^ siècle, la loyauté et l'engagement auraient été considérés comme de grands témoignages d'amour. Mais ils sont jugés ici insuffisants, pour la raison précise que l'amour doit impliquer un processus continu, incessant, de « validation », c'est-à-dire une reconfirmation de l'individualité et de la valeur du sujet.

Si, comme l'affirme Sartre, l'amoureux *exige* d'être aimé[322], c'est parce que réside dans cette exigence, d'abord et avant tout, une demande sociale de reconnaissance. Le fait que ces deux femmes attendent de la part de leurs époux des compliments n'est pas l'indice d'une personnalité « narcissique » déficiente, ni d'un « manque d'estime de soi », mais plutôt de l'exigence générale que les rapports amoureux apportent une reconnaissance sociale. La valeur sociale n'est plus un résultat direct du statut économique ou social, mais doit découler du moi – d'un moi défini comme une entité unique, privée, personnelle, et non institutionnelle. Le lien érotique/amoureux doit constituer un sentiment de valeur[323], et la valeur sociale moderne est principalement performative, c'est-à-dire qu'elle ne peut être atteinte que dans les interactions avec les autres. Si « l'amoureux, se préparant à retrouver la personne aimée, se soucie de son parfum, de ses vêtements, de sa coupe de cheveux, de ses projets pour la soirée, et, *en définitive, de sa valeur*[324] », c'est parce que, dans la modernité, l'amour est devenu central dans la constitution de la valeur du moi.

Même s'il ne concevait pas sa sociologie comme une sociologie de la modernité, Erving Goffman a accordé une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

attention considérable à la dimension performative des interactions sociales : c'est-à-dire à leurs manières de produire – ou d'échouer à produire – un sentiment de sa valeur (lorsqu'il s'agit de « sauver la face », de se montrer déférent à l'égard d'autrui, etc.). Goffman semble tenir pour acquis que les interactions, lorsqu'elles sont réussies, produisent un sentiment de valeur, et suppose que les interactions sont universellement structurées à cette fin. Mais il s'agit là du résultat d'un long processus de transformation de la structure sociale et de la sociabilité en Europe occidentale. À partir du XVII^e^ siècle, dans les salons, les palais, dans les manuels consacrés à la conversation et à l'étiquette, l'aristocratie comme les classes moyennes ne cessèrent de codifier de nouveaux comportements censés marquer la déférence et la reconnaissance, à travers les expressions du visage, la gestuelle et le discours. La valeur sociale s'est progressivement détachée du statut social attribué *à l'avance* par la naissance, changeant ainsi le processus de la déférence visant à préserver le sens de l'honneur social. En d'autres termes, la reconnaissance, en tant qu'impératif implicite au nom duquel nous conférons de la valeur à une autre personne *comme personne*, *indépendamment de son statut*, *dans* et *à travers* une interaction sociale, est partie intégrante de la formation de la modernité. Sur le plan théorique, c'est Axel Honneth qui a établi de façon définitive l'importance de la reconnaissance dans les relations interpersonnelles (son usage du terme a cependant une portée plus large que la mienne). Telle qu'il la définit, la reconnaissance est un processus social continu qui consiste à étayer « la compréhension positive [que les personnes ont] d'elles-mêmes ». Parce que « l'image de soi […] dépend de la possibilité d'être continuellement validé par les autres[325] », la reconnaissance entraîne une acceptation et une consolidation des revendications et positions de l'autre, à la fois

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur le plan cognitif et sur le plan affectif. La reconnaissance est ce processus par lequel la valeur sociale et la valeur personnelle du sujet sont continuellement établies dans ses relations avec les autres, et à travers elles.

Ainsi, contrairement à une littérature universitaire prolifique expliquant la puissance de l'amour romantique dans la modernité par l'idéologie de l'individualisme[326], je soutiens que cette puissance découle d'un fait plus primordial : l'amour fournit un ancrage fort à la reconnaissance, à la perception et à la constitution de la valeur propre du moi, à une époque où la valeur sociale est à la fois incertaine et continuellement négociée. Reste à savoir pourquoi l'amour peut faire ce que d'autres sentiments ne font que difficilement.

Combinant les vues d'Émile Durkheim et d'Erving Goffman, Randall Collins affirme que les interactions sociales fonctionnent comme des rituels créant des énergies affectives qui lient ou séparent les acteurs[327]. Ces énergies sont échangées sur un marché reposant sur des négociations de type émotionnel (et non simplement cognitif). L'accumulation de rituels d'interaction réussis crée une énergie émotionnelle qui devient une sorte de ressource pouvant être capitalisée, une manière de dominer les autres et d'accumuler du capital social. Les émotions – ou plutôt l'énergie émotionnelle – sont ainsi à la source de chaînes de rites d'interaction positive qui, à leur tour, peuvent être capitalisées dans d'autres domaines. L'énergie émotionnelle accumulée dans des domaines purement « sociaux » (amis ou famille) peut ainsi être transportée, « transférée », par exemple dans le champ économique. De cette façon, ce que Randall Collins appelle l'« énergie émotionnelle » est en réalité un effet de reconnaissance correctement transférée – une reconnaissance accumulée dans un champ est transférée dans d'autres. Alors que Collins ne se demande pas si certains rituels d'interaction sont plus importants

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que d'autres, ou portent « plus » d'énergie, j'affirme que l'amour est un lien central – et, pour certains, peut-être *le* lien central – dans la longue chaîne des rituels d'interaction. L'amour occupe une place centrale dans cet ordre fondé sur la reconnaissance où la valeur sociale est attribuée à une personne à travers des chaînes de rituels d'interaction. Il s'agit de la manière la plus intense et totale de produire de l'énergie émotionnelle, un effet du rehaussement du moi induit par l'amour.

Talia est une universitaire de 42 ans, mère de deux enfants ; elle travaille dans une grande université américaine de la côte Ouest. Après m'avoir raconté l'histoire de sa rupture avec un homme dont elle a été la maîtresse, elle ajouta ceci :

T : Vous savez, cela fait mal, j'en ai beaucoup souffert, mais je sens que j'ai également tiré des choses très importantes de cette histoire.

I : Lesquelles ?

T : Il était, il est un universitaire très connu. Tout le monde est impressionné par lui. Avant de le rencontrer, j'avais le sentiment d'être cette chose invisible, insignifiante, à laquelle personne n'accordait d'attention. Je me suis toujours sentie la plus bête de la pièce. Mais quand il m'a choisie, lorsque nous avons vécu cette histoire, j'ai eu le sentiment de devenir quelqu'un de très spécial, je me suis sentie littéralement plus intelligente, j'ai senti que je pouvais aller vers des personnes auxquelles je n'aurais jamais osé auparavant adresser la parole, je pouvais leur parler, et me sentir leur égale. Encore aujourd'hui, alors même que cette histoire est finie, je sens que j'ai appris quelque chose d'important à mon sujet, car s'il pouvait penser que j'étais spéciale, alors j'étais en droit de me sentir ainsi. J'ai perdu de ma peur des autres.

I : En ayant été aimée par lui ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

T : Oui, en ayant été aimée par lui.

Attendez une minute. (*Silence.*) Je ne sais pas même s'il m'a aimée ; parfois, je me suis sentie aimée, parfois je n'en étais pas si sûre, mais je me sentais désirée. Je suis sûre qu'il m'a désirée énormément. Alors, oui, en ayant été désirée par lui.

Dans un texte autobiographique publié en 2010 dans le *New York Times*, l'écrivaine Laura Fraser décrit la fin d'une aventure amoureuse avec un homme, en Italie, après que son mari l'eut quittée. « Nous nous séparâmes le quatrième jour, en gare de Naples, moi mémorisant ses traits, me sentant seule, et pleine d'espoir. J'étais certaine de ne jamais plus le revoir, mais heureuse qu'il soit parvenu à me faire sentir *désirée*[328]. » Ici, le fait de se sentir désirable supplante le sentiment de deuil éprouvé pour un « mariage raté », précisément parce que l'amour est au cœur de la problématique de la valeur et de la reconnaissance.

L'amour et le désir sont ici les nœuds d'une chaîne sociale où une forme d'énergie émotionnelle peut être convertie en une autre. Parce que l'expérience de l'amour fixe la question de la valeur, l'amour, dans la modernité, a la capacité de produire et de stabiliser la valeur *sociale*. Comme l'avance Axel Honneth, l'amour est le paradigme du déploiement de la « reconnaissance », un processus simultanément psychologique et sociologique[329]. Jamais réellement privé ni public, le moi moderne établit sa valeur à travers des processus à la fois psychologiques et sociologiques, privés et publics, émotionnels et ritualisés. Ce qui est alors en jeu, dans les rapports érotiques/amoureux modernes, ce sont, très clairement, le moi, ses émotions, son intériorité et, plus que tout, comment ce moi, avec ses émotions et son intériorité, est reconnu (ou échoue à l'être) par les autres.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Reconnaissance et insécurité ontologique dans la modernité

La reconnaissance crée paradoxalement aussi une insécurité ontologique. Le besoin de ce que Jean-Luc Marion appelle l'« assurance[330] » prend une intensité et un caractère poignant tout particuliers quand les conditions d'établissement de la reconnaissance s'avèrent à la fois incertaines et fragiles. En effet, l'obsession culturelle moderne pour l'« estime de soi » n'est rien d'autre qu'une expression de la difficulté éprouvée par le moi à trouver des ancrages clairs et sûrs de sa valeur sociale et de s'assurer de la reconnaissance de l'autre.

La modernité amoureuse voit le passage de significations et de rituels publiquement partagés – l'homme et la femme appartenaient à un monde social commun – à des interactions privées où le moi d'autrui est évalué à l'aune de critères multiples et fluctuants, tels que l'attrait physique, l'alchimie émotionnelle, la « compatibilité » des goûts et le caractère. En d'autres termes, les changements ayant touché l'amour dans la modernité sont liés à la transformation des outils mêmes d'évaluation dont dépend la reconnaissance : c'est-à-dire leur raffinement (leur niveau de sophistication) et leur individualisation. La classe sociale et même le « caractère » relèvent d'un monde où les critères permettant d'établir la valeur sont connus, publiquement appliqués, tout un chacun pouvant en juger. Le rang, la valeur et le caractère sont publiquement – c'est-à-dire objectivement – établis et partagés. Parce que la valeur sociale est devenue performative, le moi est désormais confronté à de nouvelles formes d'incertitude, car les critères permettant d'évaluer les autres cessent d'être objectifs : ils cessent d'être soumis à l'examen de plusieurs acteurs sociaux partageant les mêmes codes sociaux. Au lieu de cela, ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deviennent le résultat de dynamiques du goût privées et subjectives.

Par exemple, le sex-appeal et la « désirabilité » – même s'ils se conforment aux canons des images publiques de la beauté – sont entièrement soumis à des dynamiques du goût individualisées qui, par conséquent, deviennent relativement imprévisibles. La « désirabilité », comme critère primordial du choix d'un partenaire, complique les dynamiques de reconnaissance en ce sens qu'elle crée une plus grande incertitude que par le passé sur la question de sa propre valeur. La conséquence est que les hommes et les femmes peuvent difficilement prédire s'ils attireront un partenaire potentiel et/ou entretiendront son désir. Bien qu'il existe des modèles et des types culturels de désirabilité, être « désirable » dépend à la fois d'une *dynamique du goût hautement individualisée* et d'une compatibilité psychologique, toutes deux imprévisibles. Ces critères de la désirabilité sont d'autant moins clairs qu'ils sont plus raffinés (avec un degré de spécificité bien plus élevé) et plus subjectifs (dépendants de l'idiosyncrasie psychologique de la personne qui choisit).

Dans les rapports amoureux modernes, la reconnaissance est à la fois cruciale et complexe parce que la valeur est établie sur le mode performatif, ce processus s'étant beaucoup individualisé en raison de la multiplication consécutive des critères permettant de choisir un partenaire et, par conséquent, de l'imprévisibilité de ces critères. Ce qui, à son tour, fait de l'amour le terrain par excellence d'une insécurité et d'une incertitude *au moment même* où il devient l'un des théâtres principaux de l'expérience (et de la demande) de reconnaissance.

Revenons au cas de Daniel, ce quinquagénaire à qui tout réussit que nous avons rencontré dans le deuxième chapitre. Bien que débordant de confiance en lui, voici ce qu'il affirme :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D : L'amour est une grande chose, mais est aussi difficile. Mais la difficulté n'a pas à voir avec la souffrance, elle a à voir avec la magie. Ce qui est difficile aussi, c'est l'absence de certitude. Vous n'êtes jamais certain. Les relations amoureuses, ce n'est pas un contrat. [Le difficile], au quotidien, c'est de perdre confiance – de ne plus être sûr d'obtenir l'amour que je veux.

I : Qu'est-ce qui peut provoquer cela ?

D : Ne pas obtenir les bons signaux. Les signaux qui indiquent que je suis aimé. Par exemple, elle m'envoie un SMS témoignant d'un certain souci de ma personne. Cela me rend très heureux. Je lui envoie ensuite un SMS lui demandant de me dire quel jour serait le bon de son côté pour se voir. Elle me répond un OK, et m'envoie plus tard dans la soirée ce mail : « J'ai des invités. Parlons demain. Passe une bonne nuit. » Cela me déroute complètement. J'analyse ensuite chaque mot, un à un, j'essaie de les décortiquer […]. Ces choses peuvent me faire pleurer, mais pas me rendre blasé.

En dépit de l'attrait qu'il exerce et de sa réussite professionnelle, la perception que cet homme a de son moi est menacée dès lors qu'il n'est pas reconnu de façon adéquate par sa partenaire, car, comme il le dit lui-même, l'amour est un flot ininterrompu de signes et de signaux censés renforcer la valeur du moi. La reconnaissance en amour n'est jamais totalement acquise. En d'autres termes, la reconnaissance n'est pas donnée une fois pour toutes, c'est plutôt un travail symbolique complexe qui doit être poursuivi à travers des rituels répétés, et qui peut menacer et engloutir le moi lorsqu'il n'est pas réalisé comme il convient.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans un ouvrage consacré aux célibataires souffrant de timidité, l'auteur décrit en termes psychologiques une expérience qui est en réalité une expérience sociologique :

Dans mon expérience de psychologue, à New York, le *dating* est le dénominateur commun qui déclenche la timidité chez les célibataires, hommes et femmes confondus, de tous âges. Dans leur quête de l'âme sœur, de nombreux clients me disent qu'ils sont souvent tourmentés par de *tels sentiments de peur, de peur du rejet, et d'indignité, si intenses qu'ils s'en saisissent comme excuse pour rester à la maison* […]. Cela fait dix ans que je note chez mes clients, l'un après l'autre, un sentiment d'incompétence sociale, d'invisibilité aux autres, et de peur – particulièrement pour ce qui est de la rencontre et de la sociabilité[331].

Pour la raison précise que la valeur n'est pas connue par avance, et qu'elle est conférée par et dans l'interaction, ces interactions amoureuses déclenchent une angoisse aiguë : ce qui y est en jeu, c'est la performance du moi et, en conséquence, sa valeur. Le sentiment d'invisibilité éprouvé par les patients de ce psychologue ou, pour recourir à un terme plus commun, leur « peur du rejet », est ainsi, d'abord et avant tout, une peur de ce qu'Axel Honneth nomme l'« invisibilité sociale ». Selon lui, l'invisibilité sociale peut être produite à travers des formes d'humiliation subtiles, non explicites. Des réponses expressives du visage ou des yeux tout comme les sourires constituent le mécanisme élémentaire de la visibilité sociale, et une forme élémentaire de reconnaissance sociale[332]. C'est cette invisibilité sociale qui menace le moi dans les rapports amoureux, précisément parce que les signes de validation sont la garantie d'une existence sociale pleine et entière. « Au cours de ce premier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

stade [de la recherche du partenaire], les célibataires souffrant de timidité se sentent submergés […] par la peur du rejet et l'incertitude. Ils ne peuvent tout simplement pas faire le premier pas – dire bonjour, entrer en contact du regard, inviter quelqu'un à prendre un verre, ou initier une certaine intimité[333]. » La « peur du rejet », qui a été analysée sous toutes ses coutures, est ainsi une peur sociale qui s'explique par le fait que la valeur sociale est presque exclusivement établie par la reconnaissance accordée par les autres. Les célibataires timides incarnent plus que d'autres les menaces pesant sur la dimension sociale de l'existence. « Un timide se critique obsessionnellement pour ses gaffes – réelles ou imaginées. Ce type de punition affaiblit involontairement le moi et diminue l'estime de soi[334]. » Cette autocritique est très différente des stratégies d'autodépréciation en vigueur au XIX^e^ siècle décrites plus haut : elle ne consiste pas en une démonstration du caractère, lui-même fondé sur la connaissance (approximative) de la valeur personnelle et de l'idéal à atteindre. Elle reflète plutôt ce que nous pourrions appeler une « auto-incertitude conceptuelle », incertitude ressentie au sujet de sa propre image et des critères permettant d'établir une telle image de soi. Cette incertitude conceptuelle est principalement liée aux deux faits suivants : d'une part, les critères de l'identité personnelle et du caractère idéal ont beaucoup perdu en clarté ; d'autre part, une incertitude persistante quant à la valeur sociale du sujet et aux critères à l'aune desquels sera jugée et établie cette valeur vient perturber les rapports sociaux. L'incertitude conceptuelle se situe à l'opposé de l'autodépréciation qui, plutôt que d'être dissimulée, était explicitement formulée et rituellement exprimée ; elle ne menaçait pas l'idéal du moi, et l'incarnait même, elle appelait une réassurance rituelle d'autrui et, de cette façon, créait un lien ; et elle présupposait en définitive une référence implicite à des idéaux moraux connus des deux parties.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La « peur du rejet » est un danger toujours imminent dans les relations, parce qu'elle menace l'édifice entier de la valeur personnelle. Je vais en donner quelques exemples. Écrivant à son frère Théo, Van Gogh décrit comment son amour pour sa cousine Kee fut rejeté par cette dernière.

J'ai pris goût à la vie, vois-tu, et je suis heureux d'aimer. Ma vie et mon amour ne font qu'un. « Mais tu te heurtes à un "Jamais, non, jamais de la vie !" » m'objecteras-tu. Et je te réponds : « Old boy, je considère provisoirement ce "Jamais, non, jamais de la vie !" comme un glaçon qu'il me faut serrer sur mon cœur pour le faire fondre »[335].

Ici, être rejeté n'est pas interprété comme une menace pesant sur le statut du sujet ou sur le sentiment qu'il entretient de sa valeur personnelle. C'est une nouvelle occasion pour un homme de prouver sa capacité à faire fondre la glace du rejet. Comparons ces lignes aux propos tenus, à l'occasion d'un entretien, par une femme homosexuelle de 40 ans vivant une nouvelle relation :

Nous avons passé un week-end merveilleux, au cours duquel j'ai rencontré ses amis et sa famille, et nous avons fait l'amour aussi, d'une façon merveilleuse, et à la suite de ce week-end, elle me dit : peut-être ne devrais-tu venir que deux heures ce soir, ou peut-être faudrait-il que nous attendions demain pour nous voir. J'ai ressenti une telle colère, une telle rage à son égard… Et, vous savez, tandis que je vous parle, là, maintenant, je me sens envahie par l'angoisse. Je me sens paralysée. Comment pouvait-elle me faire ça à moi ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette femme est submergée par des crises d'angoisse aiguës, car la requête de son amante, ne se voir « que » pour deux heures, est ramenée à un sentiment d'« annihilation sociale ». Dans son ouvrage à caractère autobiographique, Catherine Townsend, la chroniqueuse spécialiste de la sexualité de *The Independent*, raconte sa rupture avec son petit ami. Cette rupture la plonge dans une telle souffrance qu'elle finit par se rendre à des réunions de dépendants affectifs et sexuels anonymes. Lors d'une de ces réunions, elle se présente de la manière suivante :

Mon prénom est Catherine, et je suis une dépendante affective […]. Jusqu'à aujourd'hui, je ne parvenais pas à comprendre pourquoi il m'était impossible d'oublier ma dernière histoire d'amour. Mais je pense en connaître la raison : je voulais être suffisamment bonne pour être à ses yeux l'Unique. Je pense que *je voulais prouver, plus ou moins inconsciemment, que j'étais suffisamment bonne pour amener quelqu'un à se marier avec moi*. Alors, j'ai voulu à tout prix conserver mon ex, quoi qu'il arrive[336].

Sa souffrance, d'évidence, est liée au sentiment qu'elle a de sa valeur, qui peut être constituée ou annihilée par l'amour. Ou, pour citer un témoignage plus « intellectuel », signé Jonathan Franzen :

Le grand risque ici [en amour], c'est bien sûr le rejet. Nous pouvons tous supporter de ne pas être aimés à un moment ou un autre, en raison de ce nombre immense, infini, d'amants potentiels. Mais exposer notre moi entier, pas simplement son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aimable surface, et le voir rejeté, peut être catastrophiquement douloureux. En règle générale, c'est la perspective de la souffrance, de la souffrance de la perte, de la rupture, de la mort, qui rend si tentant d'éviter l'amour et de rester précautionneusement dans le monde de l'affection[337].

Sur un blog hébergé par le site du magazine *Glamour*, une femme raconte une séparation, ses suites, son « cœur en miettes », écrit qu'« il lui fallut des mois (sinon des années) pour tirer un trait définitif sur lui ». Ses amis l'aidèrent à surmonter sa détresse, écrit-elle, en lui disant qu'elle « *était géniale*, [la] gavèrent de chocolat, et regardèrent [avec elle] d'interminables films ringards[338] ». La réaction de ces amis est typique de l'opinion largement partagée voulant qu'une rupture amoureuse menace la perception qu'a le sujet de sa valeur, et son sentiment de sécurité sur ce qu'il est. Une recherche menée par deux sociologues cités dans la rubrique « Modern Love » du *New York Times* vient le confirmer : « Pour les femmes, le fait de vivre une histoire est ce qui compte – et peu importe que cette histoire soit atroce. "C'est un petit peu pathétique", reconnaît Mme Simon [la chercheuse]. "Alors même qu'un énorme changement social s'est produit dans ce domaine, le sentiment de valeur personnelle des femmes est encore incroyablement lié au fait d'avoir un compagnon. C'est regrettable"[339]. »

Une précision doit être ajoutée à cette dernière affirmation : si le sentiment de valeur personnelle des femmes est *encore* lié au fait d'avoir un compagnon, ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas parvenues à se débarrasser d'un résidu du passé, mais parce que l'amour, qui conditionne leur sentiment de valeur personnelle, est le signe même de leur modernité. Si la littérature consacrée à la rencontre, au sexe et à l'amour est une telle manne financière,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

c'est précisément parce que les enjeux que représentent l'amour, la rencontre et le sexe ont acquis une importance capitale par leur capacité à établir un sentiment de valeur personnelle et sociale.

Certains rétorqueront que le moi a toujours été impliqué dans les affaires du cœur, que l'amour a toujours été incertain, et a toujours encouru le risque de l'absence de réciproque. La douleur et la souffrance font indubitablement partie des motifs les plus anciens de la littérature mondiale. Mais pour les sociologues, la question de savoir *comment* le moi s'y implique, y est flatté ou dévalué, est d'une importance cruciale. Je ne soutiens pas seulement que le moi est différemment impliqué dans les interactions amoureuses, mais que l'expérience même de la souffrance psychique dans la modernité est différente de ce qu'elle était dans le passé. Cette douleur, l'un des motifs les plus anciens de l'amour, était jadis vécue dans quatre contextes culturels différents et/ou se recoupant qui sont devenus tout à fait étrangers à notre sensibilité. Ces quatre contextes culturels de la souffrance amoureuse étaient : le contexte aristocratique, le contexte chrétien, le contexte romantique et le contexte médical.

Dans l'histoire de l'Europe occidentale, le premier modèle culturel qui plaça la souffrance au centre de l'expérience amoureuse fut peut-être l'amour courtois[340]. Dans la littérature des troubadours provençaux, les souffrances provoquées par un amour non partagé purifiaient l'âme de l'amoureux. Cette souffrance est même la source de l'inspiration poétique du troubadour. Imprégné d'influences platoniciennes, l'amour courtois était intensément idéaliste et, de cette façon, en mesure de transfigurer l'amour et sa souffrance en une expérience noble. Plus que cela : l'amour et la souffrance qui l'accompagnait ennoblissaient à la fois l'amoureux et l'être aimé ; dans ce schéma, l'amour « rendrait les personnes meilleures, plus subtiles, mieux à même de réaliser leur nature humaine[341] ». Les lignes qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suivent en sont un bel exemple :

Je trouve la souffrance d'amour si plaisante que, même si je sais qu'elle est destinée à me tuer, je ne désire ni n'ose vivre sans ma dame, et moins encore voir ailleurs ; car elle est telle que je tirerai grand honneur simplement à mourir comme son ardent amoureux, ou, si elle devait me choisir, un honneur cent fois plus grand ; je me dois en conséquence d'être prompt à la servir[342].

La souffrance n'annihile pas le moi ; bien au contraire, elle le magnifie et l'exalte. Elle est clairement intégrée dans un récit global de l'identité faisant l'éloge de la vaillance, de la loyauté et de la force masculines, et du dévouement de la femme. La souffrance est ainsi une expression des valeurs aristocratiques.

L'idéal aristocratique de la souffrance était intimement lié aux valeurs chrétiennes : il ne faisait pas de la réciprocité la condition de l'amour et envisageait la souffrance comme une purification de l'âme. Le christianisme fournissait une trame narrative permettant d'organiser l'expérience de la souffrance, et la considérait même comme un signe du salut. Le christianisme conférait un sens à la souffrance, en faisait une expérience positive, voire nécessaire, une expérience qui élevait l'âme et permettait d'atteindre un état divin. Dans cette matrice culturelle, la souffrance ne venait pas fragiliser le moi ; elle aidait à le constituer et l'exaltait. Avec le déclin du christianisme, la souffrance amoureuse devint une autre source de valorisation du moi, artistique cette fois, en particulier avec le romantisme. Comme dans le cas du christianisme, la souffrance y était conçue comme une dimension de l'existence, inévitable, nécessaire et supérieure[343]. Lord Byron, l'une des figures les plus représentatives du romantisme, faisait l'éloge de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'auto-destruction et de la destruction des autres dans l'amour. Il put ainsi écrire ceci : « Mon étreinte fut fatale […]. Je l'aimai, et la détruisis[344]. » Byron, comme d'autres romantiques, était un sensualiste et envisageait la douleur comme la manifestation d'une existence plus élevée. « Le grand objet de la vie, c'est la sensation, écrivit-il à sa future épouse, sentir que nous existons, même si c'est au milieu de la douleur[345]. » De cette façon, l'absence de réciprocité n'était pas vécue comme une annihilation du moi, car la reconnaissance et la valeur personnelle ne se fondaient pas sur l'expérience de l'amour, et que le moi était pensé comme exprimant son énergie vitale dans une grande variété d'expériences, allant de l'amour à l'angoisse la plus lancinante. Les expressions romantiques de la souffrance amoureuse étaient culturellement circonscrites et construites par l'expérience structurante de la mélancolie. La mélancolie *esthétise* le sentiment amoureux et, comme l'amour courtois, ennoblit la personne qui en fait l'expérience. La mélancolie romantique était le plus souvent masculine et était intégrée à un modèle du moi où la souffrance permettait à l'homme affligé de prouver la profondeur de son âme par sa capacité à l'endurer. Dans la mélancolie, la souffrance n'affecte pas ou ne fragilise pas le sentiment qu'a le moi de sa valeur, mais aide à exprimer une forme de délicatesse et de sophistication de l'âme. On peut même dire que la mélancolie augmentait le « capital symbolique/ émotionnel » de ceux qui en étaient affectés. Qui plus est, le fait que ces conceptions de l'amour et de la souffrance étaient souvent une prérogative masculine pourrait également indiquer qu'elles avaient pour tâche de rehausser l'image de la masculinité, d'en faire une énergie vitale, une forme de vaillance.

Les femmes, notamment dans les classes intellectuelles supérieures, n'étaient cependant pas étrangères à cette sensibilité. Margaret Fuller, une contemporaine de Ralph Waldo Emerson,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la première moitié du XIXe siècle, une femme d'un caractère et d'une intelligence remarquables, eut ce que nous pouvons considérer comme une vie sentimentale malheureuse : elle aima fréquemment des hommes qui ne répondirent pas comme elle l'espérait à ses sentiments passionnés, ou qui ne purent y répondre. Cristina Nehring résume ainsi de quelle façon Fuller donna un sens à son expérience :

Fuller croyait en la souffrance. Elle croyait en sa force purifiante et en sa capacité propre à la supporter. Il lui arrivait parfois de se demander si, oui ou non, son sexe était particulièrement fait pour affronter la souffrance. Elle relevait que, là où les hommes, dans la vie du Christ, avaient régulièrement fui ses moments de détresse, les « femmes, elles, n'auraient pas pu rester plus longtemps auprès de lui, du pied de la Croix à la Transfiguration ».

Les femmes qui aimaient le Christ ne seraient pas « exilées de l'heure sombre ». « Elles demandaient à apprendre d'elle. Elles demandaient à être grandies par elle – comme Fuller était grandie par ses tragédies[346]. » Dans les exemples qui précèdent, l'esthétisation aristocratique de la souffrance se combine à la transfiguration religieuse afin d'en faire un ordre de l'expérience conférant au moi signification et même grandeur. Ces exemples sont l'indice d'une configuration culturelle où les souffrances amoureuses étaient incorporées et recyclées en un idéal du caractère, et ne représentaient pas une menace pour la perception qu'avait le moi de sa valeur propre.

La seule tradition qui n'idéalisait pas les souffrances amoureuses et qui n'en faisait pas une dimension de l'idéal du moi était le discours médical. Aux XVIe et XVIIe siècles, la maladie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connue sous le nom de « mal d'amour » était perçue comme une désorganisation du corps qui, même si elle affectait l'âme, ne touchait pas au sentiment de valeur personnelle. Au XVI^e^ siècle, Robert Burton considérait les victimes de l'amour comme des « esclaves, des bêtes de somme, des fous, des imbéciles, des têtes en l'air, des *atrabilaires*, hors d'eux, et aveugles comme des scarabées[347] ». Les souffrances de l'amour étaient le résultat de troubles corporels et étaient donc placées au même niveau que les maladies organiques. De la même façon, Jacques Ferrand, médecin français né à la fin du XVI^e^ siècle, pouvait écrire :

Par la plupart des signes, commençant l'exercice de ma vacation, je reconnais au mois de mai de l'année 1604, dans Agen, lieu de ma naissance, les folles Amours d'un jeune écolier natif du Mas d'Agenois […]. Je remarque un jeune homme triste sans cause quelconque, que peu auparavant j'avais vu jovial ; j'aperçois son visage pâle, citron et blafard, les yeux enfoncés, et le reste du corps en assez bon point[348].

Le trouble était compris comme un trouble corporel, voire comme un trouble temporaire de l'esprit mais, encore une fois, qui ne venait pas menacer la perception qu'avait le moi de sa valeur. Dans l'Angleterre du XVII^e^ siècle, un médecin/astrologue du nom de Richard Napier traitait et soignait une grande variété d'affections. L'historien Michael MacDonald analysa les notes laissées par Napier et décrivit la nature de certaines de ces affections :

Presque 40 % des hommes et des femmes qui décrivaient leurs angoisses et leurs difficultés à Napier se plaignaient de frustrations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

liées à la cour et à la vie conjugale […]. Les clients de l'astrologue témoignaient très souvent de véritables passions amoureuses. Les troubles émotionnels tels que manifestés par ces 141 personnes, dont environ les deux tiers étaient de jeunes femmes, étaient liés à des disputes amoureuses, à de l'amour non partagé et à des relations doubles[349].

La plupart des motifs de plainte renvoient principalement ici à d'« épouvantables échecs à se montrer responsable sur le plan financier, loyal en général, sobre, et gentil[350] ». Certes, les hommes incapables de subvenir aux besoins de leur famille ne manquent pas non plus aujourd'hui, mais cette incapacité s'inscrit bien plus souvent dans un tout autre cadre, qui tend à la présenter comme une incapacité à se soucier du *moi* des femmes. En outre, les serrements de cœur de la souffrance amoureuse étaient alors décrits et vécus comme des sensations physiques, et non comme les symptômes de psychés défectueuses. Le discours médical n'exaltait pas la souffrance en elle-même, mais aspirait plutôt à la faire disparaître, comme on pouvait faire disparaître une maladie physique.

Les modèles modernes du moi sont radicalement différents : la souffrance amoureuse doit être étouffée au nom du modèle utilitariste et hédoniste d'une psyché saine, où la souffrance est le signe soit d'un développement psychologique défectueux, soit d'une menace fondamentale pesant sur la perception qu'a le sujet de sa valeur sociale, et sur son estime de soi. C'est dire que, dans la culture contemporaine, un caractère fort s'exprime à travers sa capacité à surmonter l'expérience de la souffrance ou, mieux encore, à l'éviter entièrement. La souffrance amoureuse a cessé d'être partie intégrante d'une économie psychique et sociale de la formation du caractère ; on pourrait même dire qu'elle est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

considérée comme une menace pour cette économie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Reconnaissance contre autonomie

Explorant les paradoxes du désir, Alexandre Kojève, sans doute le commentateur le plus intéressant de Hegel, suggère que le désir peut être satisfait à la fois par le « développement de l'individualité » et par l'« universalisation d'une reconnaissance réciproque », susceptibles d'être obtenus dans un ordre social égalitaire[351]. Kojève avait ici à l'esprit l'universalisation de la reconnaissance de classe, mais cette conception peut aisément s'appliquer au domaine des rapports de genre, où l'on attendrait qu'une égalité plus grande entraîne à la fois une individualité et une reconnaissance réciproque plus grandes. Cette interprétation de la lutte hégélienne pour la reconnaissance considère une autonomie renforcée comme la condition d'une reconnaissance renforcée. Plus libre devient l'esclave, plus il – ou elle – peut revendiquer, et recevoir, de reconnaissance.

Pourtant, si cette position peut être défendue dans le domaine de la politique, elle est bien plus difficile à tenir dans le domaine des relations amoureuses/érotiques, aveugle qu'elle est aux contradictions qui divisent le désir érotique et le font se retourner contre lui-même. En fait, c'est précisément le développement de l'individualité et de l'autonomie qui charge de contradictions insurmontables le désir érotique moderne. Comme l'affirme Judith Butler, « le désir sombre donc dans la contradiction, et devient une passion divisée en elle-même. Alors même qu'elle s'efforce de devenir coextensive au monde, de devenir un être autonome qui se trouve lui-même reflété partout dans le monde, la conscience de soi découvre que sa propre identité d'être désirant implique de passer par un autre[352] ». Une telle concession à autrui est saturée de contradictions, puisqu'il nous faut « choisir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entre une existence extatique et une existence qui se détermine elle-même[353] ».

En aimant et en désirant autrui, on court toujours le risque d'être ignoré et de voir sa soif d'amour contrariée. Cette incertitude et cette angoisse devant cette perspective transforment l'amour en une expérience éminemment réflexive. Cette réflexivité est induite quand la reconnaissance entre en conflit et interagit avec un autre rituel d'interaction, qui lui aussi détermine le sentiment de valeur personnelle : celui de l'autonomie. La reconnaissance est contrainte par des définitions culturelles de l'identité personnelle où l'autonomie et la reconnaissance – qu'on les prodigue ou qu'on en soit l'objet – doivent être simultanément affirmées.

Dans son analyse des histoires d'amour entre jeunes gens, Ori Schwarz s'intéresse au moment où les personnes choisissent (ou non) de prendre en photo celui ou celle avec qui elles vivent une histoire et donne quelques exemples : « Une femme allant sur ses 30 ans et qui, le plus souvent, n'est pas dans une relation de couple, se décrit comme une "documentariste obsessionnelle" : "Chaque fois que je commence à éprouver des sentiments [pour quelqu'un], le désir d'en garder des traces se réveille." » Pourtant, elle « ne photographierait personne avant d'être en confiance, afin de ne pas le paniquer » : elle « ne veut pas le faire s'enfuir, lui mettre une pression quelconque, paraître trop amoureuse[354] ».

Ce bref récit décrit une expérience très commune en amour, en l'occurrence le besoin de contrôler l'expression des sentiments éprouvés (octroi de reconnaissance à l'autre) afin de ne pas affaiblir sa propre position dans la relation. En effet, la reconnaissance est toujours comprise dans une dynamique où il importe de montrer sa propre autonomie. L'autonomie est établie par un contrôle très fin de la reconnaissance, voire par son refus. Les rapports amoureux impliquent une demande intrinsèque de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reconnaissance, mais, pour rencontrer le succès, la demande et la manifestation de reconnaissance doivent être soigneusement contrôlées de façon à ne pas menacer l'autonomie du moi, à la fois chez la personne qui offre de la reconnaissance et chez celle qui en reçoit. Schwarz en donne un autre exemple :

Une lesbienne, citadine, allant sur ses 30 ans, qui voulait prendre des photos, « était un petit peu inquiète que cela puisse être mal interprété, comme témoignant d'un intérêt excessif de ma part/d'une précipitation déplacée à ce stade de la relation/d'une intimité excessive, etc., etc. J'ignorai [tout cela] et pris la photo au moment où je le voulus, mais je fis en sorte qu'il soit très clair qu'aucune intention ne se dissimulait derrière ce geste, qu'il n'y avait aucune raison de s'inquiéter »[355].

Ici, « s'inquiéter » découle (irrationnellement) de la peur que sa partenaire reçoive plus d'amour, d'affection ou d'attention qu'elle ne pourrait en donner en retour. La possibilité de montrer plus d'affection que n'en souhaiterait l'autre est si menaçante qu'elle s'évertue à corriger le sens de son geste afin de garantir son statut dans la relation – statut à son tour signalé et établi par une démonstration d'autonomie. Loin d'appartenir à un processus de réciprocité illimité, la reconnaissance fonctionne comme un bien limité en raison des contraintes que fait peser sur elle l'impératif d'autonomie, qui consiste en l'affirmation implicite de sa propre autonomie et en l'acceptation de l'autonomie de l'autre. Un bon nombre des difficultés qui surgissent au début des relations sont ainsi la conséquence d'une négociation portant sur l'autonomie et la reconnaissance.

La tension entre reconnaissance et autonomie s'accentue parce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que, dans la plupart des relations amoureuses, la reconnaissance n'est pas une réalité immuable. En raison de la nature institutionnelle de l'amour et de la structure même de l'histoire d'amour, le mariage (ou la vie commune, ou l'engagement, ou la décision de devenir monogame) est le *telos* narratif du processus de reconnaissance, ce qui vient relier l'émotion à l'institution[356]. Un grand nombre – sinon la plupart – des relations amoureuses doivent soit prendre fin, soit mener à l'« engagement ». Pourtant, en raison de l'impératif d'autonomie, l'engagement ne peut précisément pas être demandé. On peut lire par exemple sur un site dédié aux difficultés relationnelles :

J'ai pas mal googelisé sur la question [le fait que son petit ami utilise encore son profil sur match.com], et cela me rend inquiète. Lui et moi n'avons pas eu une « discussion définissant la relation » formelle (pour être tout à fait franche, j'attendais plutôt simplement de voir comment les choses évolueraient), et je ne peux donc pas m'empêcher de me demander : voit-il d'autres femmes ? Suis-je une simple aventure pour lui ? Je ne veux pas soulever cette question avec lui parce que les choses ont été jusqu'à présent si faciles et légères[357].

Si le fait d'interroger un homme sur sa loyauté et son degré d'engagement peut être envisagé comme un « drame », comme une « chose difficile », c'est parce que, pour cette femme, l'autonomie doit prévaloir sur la demande de reconnaissance. En l'absence de codes et de rituels de conduite, la tension entre reconnaissance et autonomie explique pourquoi la question de savoir qui fait le premier pas est devenue si difficile. « L'amoureux craintif ou qui se protège tente de persuader l'être aimé de l'aimer *en premier*, avant de prendre le risque d'ouvrir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

son cœur. Il pourrait être mû par la peur, une peur ayant habituellement pour cause des sentiments de nullité et d'infériorité[358]. »

On peut ainsi se faire une idée plus précise des raisons pour lesquelles la demande ultime de reconnaissance – l'engagement – est refusée avec Irène, une cadre de 38 ans travaillant dans le secteur des relations publiques à New York :

I : J'ai rencontré Andy il y a cinq ans. Lorsque je l'ai rencontré, je vivais une histoire avec quelqu'un d'autre, mais les choses n'allaient pas si bien, et Andy semblait très désireux de vivre quelque chose avec moi. Alors, j'ai commencé à le voir, et je ne peux pas dire qu'au début j'étais folle de lui. Mais il faisait toutes les choses qui convenaient : il m'écrivait des mots d'amour, m'offrait des voyages surprises, il m'achetait des petits cadeaux, me préparait des petits plats. Au bout d'un an, il lui fut proposé un nouveau poste – un vrai avancement : directeur général des ventes, et il lui fut demandé de partir pour l'Europe, à Londres. Il me demanda de l'accompagner. J'y réfléchis, et décidai rapidement d'accepter. Le contrat de travail qui me liait à mon entreprise imposait un préavis de trois mois pour une démission, de sorte que je ne pouvais pas le rejoindre immédiatement. J'arrivai là-bas deux mois après. À mon arrivée, le jour même de mon arrivée en vérité, je sentis une froideur de sa part. Une froideur, tout simplement, et inexplicablement. Je me mis à lui poser des questions, je lui demandai si quelque chose s'était produit, pour quelles raisons il était moins aimant. Mais il restait évasif, et me dit qu'il ne savait pas s'il était en mesure de s'engager. Je l'ai quitté trois mois plus tard, je suis revenue à New York, complètement dévastée.

I : Complètement dévastée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I : Mais vous savez quoi ? Je l'aimais encore. Ce n'est pas comme s'il s'était comporté de manière horrible à mon égard. Il n'était pas horrible. Il était plus désolé. Vous comprenez ce que je veux dire ? Il avait cessé à un moment de m'aimer, tout simplement. Et ce n'est pas comme s'il m'avait promis de se marier avec moi. Il ne l'avait pas fait. Mais il cessa à un moment de m'aimer. Que pouvez-vous répondre à ça ? Aime-moi, parce que je suis merveilleuse ? Bien sûr que je ne pouvais pas dire ça. Cela aurait été stupide. Et même si j'avais quitté mon travail pour lui, renoncé à mon appartement – un appartement à loyer modéré –, sorti l'argent que j'avais épargné, renoncé pour tout dire à la vie que j'avais menée jusqu'alors, je n'étais pas en colère, j'étais simplement blessée. C'est pourquoi je continuais à l'aimer. Peut-être une part de moi l'aimait-elle plus encore.

I : Vous aviez donc renoncé à votre vie, comme vous venez de le dire, sans promesse de mariage à la clé. Cela fut-il facile ?

I : Ce n'est pas que je ne m'en souciais pas. Je m'en souciais. Mais il y a cette chose, avec moi : j'ai toujours peur de laisser penser que je mets la pression.

I : Qu'entendez-vous par « mettre la pression » ?

I : Donner l'impression d'être prête à tout pour cela. Donner des ultimatums. Se comporter comme si la chose qui importait le plus au monde était de se marier. Mettre la pression sur un mec n'est pas bon pour la relation, ce n'est pas bon pour l'image que vous vous faites de vous-même. Alors, je n'ai pas mis la pression. Mais peut-être était-ce une erreur. Peut-être aurais-je dû m'affirmer plus, et être plus exigeante à son égard. Je n'aurais pas dû partir sans une promesse de mariage. Mais j'étais jeune, et j'ai eu peur de faire fuir ce mec.

I : Pourquoi cela n'est-il pas bon pour l'image de soi ?

I : Humm… Si vous mettez la pression, vous passez pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelqu'un qui souffre d'un manque. Vous passez pour quelqu'un qui n'est pas lui-même. Vous ne voulez pas donner cette impression. Et il y a aussi cette idée que, si vous mettez la pression, alors le mec va prendre ses jambes à son cou. Parce que vous souffrez d'un manque.

I : Donc, dire à un homme que vous voulez une relation sérieuse, un vrai engagement, c'est souffrir d'un manque ?

I : Absolument. J'aimerais dire librement « je t'aime », « je veux passer ma vie avec toi », mais si je faisais cela, je me sentirais tout de suite inférieure, comme le camp inférieur. Vous voulez rester sereine.

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

I : Je ne sais pas pourquoi. Je pense que les hommes – pas tous, mais beaucoup – ne sont tout simplement pas intéressés par le mariage et l'engagement. Ils sentent qu'ils ont tout le temps possible et imaginable pour faire leurs choix. Et si vous les voulez trop, ils déguerpiront, je me contente de dire l'une de ces choses dont sont persuadées toutes les filles que je connais. Il vous faut procéder doucement, avec habileté, et ne pas être trop en demande.

De nombreux éléments rendent cette histoire typique d'une certaine configuration des rapports hommes/femmes. La femme, ici, est influencée par l'homme : c'est-à-dire qu'elle est *persuadée* d'entrer dans une relation. Ce qui la persuade de vivre cette relation n'a rien de mystérieux ; c'est le fait qu'elle lui apporte beaucoup de reconnaissance, ce qui suggère que la reconnaissance peut précéder et créer l'amour. Cette configuration s'applique de façon particulièrement pertinente aux femmes, qui ont moins de chances que les hommes d'affirmer leur valeur dans et par l'espace public ; le sentiment de leur valeur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est alors particulièrement lié à la reconnaissance amoureuse. Par ailleurs, même si cette femme ne formule pas une requête claire, le fait qu'elle « renonce » à tout est (probablement à juste titre) interprété par son compagnon comme un désir de s'engager entièrement auprès de lui. Le fait qu'elle ne peut se résoudre à lui demander formellement un acte d'engagement réciproque laisse toutefois penser que l'autonomie prévaut sur le besoin de reconnaissance.

Comparons cette situation avec celle de l'Angleterre du XIX^e^ siècle où, dans les classes moyennes supérieures et supérieures, une jeune fille trouvait un conjoint en faisant formellement ses « débuts dans le monde » : c'est-à-dire lors d'un bal organisé pour elle, lui permettant de se déclarer mariable et désireuse de rencontrer de possibles partenaires pour la vie. Dans cet ordre socioculturel, la déclaration d'engagement est enchâssée dans la structure de la rencontre : une femme (ou un homme) n'a pas à dissimuler ou à garder pour lui son intention de s'engager, car c'est la définition même et la *raison d'être* des « débuts dans le monde » que de le signaler. Cette ouverture – la recherche explicite d'un époux potentiel – ne constituait une menace ni pour l'image que la femme se faisait d'elle, ni pour son autonomie. Quelle qu'ait pu être la part de coquetterie ou d'espièglerie des badinages amoureux, elle ne mettait pas entre parenthèses, ne suspendait pas, ne reportait pas, ou ne dissimulait pas l'intention de se marier. En fait, le « manque de sérieux » compromettait les réputations des hommes et des femmes sur le marché matrimonial et constituait un handicap émotionnel. Les rapports amoureux modernes sont à l'inverse prisonniers de curieux paradoxes découlant du fait que les hommes comme les femmes doivent agir *comme si* l'engagement n'était pas *a priori* intégré dans la relation. L'intention de s'engager doit être ici l'accomplissement et non la condition préalable d'une relation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En conséquence, la question même de l'engagement se désolidarise *a priori* des rapports amoureux dans le même temps où il est demandé à ces rapports de fournir un travail continu de reconnaissance. En définitive, les propos d'Irène, interrogée plus haut, laissent penser – par opposition au XIX^e^ siècle, où le respect des promesses était une composante centrale de l'édifice moral de l'engagement – que la demande de promesse est devenue illégitime, et ce malgré ce qu'il en coûte à la femme, un prix de toute évidence élevé. Dans *Girls Gone Mild*, Wendy Shalit, une journaliste plutôt conservatrice sur les questions de sexualité, observe elle aussi la réticence des femmes à faire ce type de demandes aux hommes mais, conformément à l'*éthos* thérapeutique dominant, elle attribue cela à un manque d'estime de soi et à la sursexualisation des femmes[359]. Comme de nombreux conservateurs, Shalit identifie bien un territoire saturé de problèmes, mais elle échoue à en comprendre les causes.

La confusion est un trait psychologique, mais son étiologie a souvent une base sociologique. Je soutiens qu'elle est fréquemment causée par la présence de deux principes structurels qui entrent en conflit. Dans l'histoire d'Irène, le désir de préserver une certaine image de soi prend le pas sur la défense de son intérêt personnel bien compris. L'image qu'elle a d'elle-même n'est pas préexistante à l'interaction amoureuse, mais est plutôt quelque chose qu'il s'agit de négocier et d'établir *dans* cette interaction. L'image de soi doit être négociée dans des interactions particulières, où la manifestation de l'autonomie personnelle et de la capacité à respecter l'autonomie de l'autre – c'est-à-dire à ne *pas* lui faire de demandes – est constamment en jeu. Notons que le fait de « mettre la pression » est perçu comme une menace pesant sur l'autonomie de la personne qui fait l'objet de pression *comme* sur celle de la personne qui l'exerce. Le motif culturel qui définit et constitue la valeur est ici l'autonomie, ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui, à son tour, explique pourquoi la demande de promesses est perçue comme une « pression » (une idée qui aurait paru tout à fait étrange aux Anglais de la période victorienne, par exemple). Cette idée ne fait sens que dans le contexte d'une conception du moi où les promesses sont envisagées comme posant des limites à la liberté personnelle : c'est-à-dire la liberté d'éprouver demain des sentiments différents de ceux que l'on éprouve aujourd'hui. Le fait de poser une limite à la liberté personnelle étant considéré comme illégitime, demander un engagement est interprété comme une aliénation de sa propre liberté. Cette liberté, à son tour, est reliée à une définition des relations recourant à des termes purement émotionnels : si une relation est le résultat d'émotions librement ressenties et librement accordées, elle ne peut émaner de la structure morale de l'engagement. Parce que les émotions sont conçues comme étant indépendantes de la raison, et même de la volonté, parce qu'elles sont considérées comme changeantes mais, de façon plus fondamentale, comme émanant du sujet et de sa libre volonté, demander que l'on s'engage sur les émotions que l'on éprouvera à l'avenir devient illégitime, car perçu comme une menace pour la liberté – une liberté intrinsèque à la pure affectivité. Dans l'engagement, il existe ainsi un risque : celui de forcer la main à quelqu'un, de l'obliger à faire un choix non fondé sur des émotions pures, aliénant à son tour sa propre liberté.

Dans la mesure où, dans la modernité, les hommes ont davantage intériorisé et pratiqué le discours de l'autonomie, celle-ci exerce une forme de violence symbolique sur les femmes, dont la définition sociale n'est pas fondée sur l'autonomie mais sur l'attention qu'elles portent aux autres. L'autonomie n'est bien sûr pas étrangère aux femmes ; elle est même (et doit rester) au cœur de leur projet d'émancipation. Mais elle est beaucoup plus contraignante que chez les hommes. Au cours d'un autre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entretien, Amanda, 25 ans, me confie la chose suivante :

A : Je suis restée avec Ron pendant deux ans, et, au cours de ces deux années, pas une seule fois je ne lui ai dit « je t'aime ». Il ne m'a jamais dit non plus « je t'aime ».

I : Et pourquoi cela, d'après vous ?

A : Je ne voulais pas être la première à le dire.

I : Pourquoi ?

A : Parce que, si vous le dites, et si l'autre personne ne ressent pas la même chose à votre égard, vous devenez la partie plus faible ; ou l'autre vous en voudra pour ça ; ou bien il tirera avantage de cela ; ou encore, autre résultat, il s'éloignera.

I : Pensez-vous qu'il se soit dit la même chose ? Qu'il ne voulait pas le dire ?

A : Je ne sais pas. Peut-être. Même si, vous savez, je pense que les hommes, pour une raison ou une autre, sont plus libres de dire cela. Mon sentiment, c'est que les hommes comme les femmes savent que l'homme peut le dire en premier, la femme n'a pas cette liberté. Une femme ne s'éloignera pas d'un homme s'il lui dit qu'il l'aime, alors qu'un homme flippera et pensera qu'elle veut la bague et la robe blanche.

On peut également en trouver un exemple dans *Sex and the City*, que beaucoup considèrent comme la bible des relations amoureuses modernes. « Pourquoi tu me dis jamais : Je t'aime ? – Parce que ça me fait peur, dit le Boss. J'ai peur que si je te dis "Je t'aime", tu prennes ça pour une demande en mariage[360]. »

Très clairement, les hommes maîtrisent les règles de la reconnaissance et de l'engagement. La domination masculine

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

adopte la forme d'un idéal d'autonomie auquel les femmes, à travers la lutte pour l'égalité dans la sphère publique, ont elles-mêmes souscrit. Mais lorsqu'elle est transposée à la sphère privée, l'autonomie réprime le besoin de reconnaissance des femmes. En effet, l'une des caractéristiques de la violence symbolique est qu'il est difficile de s'opposer à une définition de la réalité dans laquelle nous avons des difficultés à déchiffrer notre intérêt. Je ne veux pas dire par là que les femmes ne veulent pas d'autonomie, mais qu'elles se retrouvent dans une position lourde de tension, parce qu'elles endossent simultanément les idéaux de sollicitude (*care*) et d'autonomie et, de façon plus critique, parce qu'elles sont souvent dans l'obligation de se soucier de leur propre autonomie *et* de celle de l'homme. Par exemple, Shira, une diplômée de 27 ans, décrit ainsi l'époque où elle vivait avec son ancien petit ami :

S : Je disais, par exemple, préférer rester à la maison ; et alors, il m'annonçait vouloir passer chez Sammy [un ami] ; je me mettais à pleurer, simplement à pleurer. Je n'ai jamais osé lui dire réellement ce que je pensais de lui ; j'étais pour ainsi dire effrayée à cette idée ; peut-être étais-je effrayée à l'idée de le perdre ; c'est pourquoi je ne disais rien ; mais je pleurais.

I : Pleuriez-vous beaucoup ?

S : Je pleurais beaucoup.

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

S : Eh bien, je pense que, toutes ces années-là, j'avais tout simplement peur de lui dire ce que je pensais réellement.

I : Pouvez-vous me donner un exemple de quelque chose que vous aviez peur de lui dire ?

S : Cela pouvait être rien du tout, et tout, vraiment. Par exemple,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le samedi, je voulais rester à la maison, que l'on soit simplement ensemble et que l'on dîne ensemble, mais lui voulait sortir et être avec ses amis.

I : Pleuriez-vous en sa présence, ou lorsqu'il était parti ?

S : Quand il était là.

I : Cela le faisait-il rester avec vous ?

S : Non, malheureusement pas.

I : Avez-vous d'autres exemples de ce type ?

S : Pour être franche, il y en a beaucoup trop. La plupart du temps, le problème était que je voulais quelque chose, et que les choses se passaient d'une manière telle que mon désir était ignoré ou contrarié. Ou bien, par exemple, j'aimais rester à la maison et préparer de bons plats. Et j'accordais donc beaucoup d'attention à la présentation des plats, je faisais en sorte qu'ils soient beaux. J'attendais de lui qu'il me dise quelque chose à ce sujet, qu'il le remarque, mais, la plupart du temps, il ne le faisait pas. Et je me sentais blessée, et je pleurais.

La détresse de cette jeune femme vient du fait qu'elle se trouve prise dans une contradiction qu'elle ne peut nommer : ses larmes sont l'expression directe de sa dépendance et de son besoin de reconnaissance. Pourtant, en dépit de ses émotions douloureuses, elle ne peut formuler une demande formelle afin de préserver l'autonomie de son compagnon et la sienne propre (ou du moins l'image de cette autonomie). En ce sens, on pourrait dire que l'impératif d'autonomie prend le pas sur l'impératif de reconnaissance, et le rend même inintelligible. Il est facile de trouver d'autres exemples où l'autonomie vient étouffer les émotions des femmes. Catherine Townsend – la chroniqueuse du journal *The Independent* que j'ai déjà évoquée à plusieurs

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reprises – peut être présentée comme un exemple remarquable d'émancipation sexuelle. Pourtant, voici comment elle décrit ce qu'elle appelle « la position féminine type » : « Je me retrouvais donc dans cette position féminine type consistant à prétendre n'avoir aucun souci au monde, tout en voulant secrètement me jeter à ses pieds et hurler "S'il te plaît, aime-moi[361] !" » Lisa Rene Reynolds, une psychologue évoquant les rencontres sur Internet, dit quant à elle : « Vous pensez que les gens ne répondront pas à votre profil si vous dites que vous voulez vous marier et avoir des enfants, alors vous ne prenez aucun risque, et passez outre sur ce que vous voulez vraiment[362]. » Encore une fois, je ne soutiens pas ici que les femmes n'ont aucun besoin d'autonomie, ou qu'elles ne devraient pas en avoir. Bien au contraire : je pense que les hommes peuvent se conformer à l'impératif d'autonomie de manière plus cohérente, et sur une période de leur vie plus longue, avec pour résultat qu'ils peuvent exercer une domination émotionnelle sur le désir d'attachement des femmes, les obligeant à mettre en sourdine ce désir et à imiter le détachement des hommes et leur besoin d'autonomie. Il s'ensuit que les femmes qui ne sont pas intéressées par une vie de couple hétérosexuelle, par le fait d'avoir des enfants, et par un engagement auprès d'un homme seront plus souvent les égales des hommes sur le plan émotionnel.

En l'absence de séquences claires et de rituels permettant de mener à bien la recherche d'un partenaire, le moi, pour conserver son autonomie et sa liberté émotionnelle ainsi que celles d'autrui, lutte pour obtenir la reconnaissance de celui-ci sans être pourtant en position de demandeur. C'est dire, parce que la valeur du moi n'est pas établie par avance, qu'elle devient un objet de négociation intersubjective. La valeur du sujet est constamment menacée par le risque de ne pouvoir afficher une autonomie suffisante. La tension entre ces deux impératifs – le maintien de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'autonomie et l'obtention d'une reconnaissance – aboutit à une conception économique du moi et de la psyché où la reconnaissance doit toujours être équilibrée par l'autonomie et ne pas être en excès. Dans sa lutte pour établir sa valeur ou en conférer une à autrui, le moi s'appuie sur un modèle d'échange où l'indisponibilité fonctionne comme un signal économique de la valeur et, inversement, où « aimer » peut signifier « aimer trop ». Cette logique économique sous-tend les conseils psychologiques prodigués aux femmes. Par exemple, dans son best-seller justement intitulé *Ces femmes qui aiment trop*, la psychologue Robin Norwood raconte les histoires de certaines de ses clientes/patientes. L'une d'elles, Jill, rencontra un homme, Randy, et « c'était formidable ». « Je l'ai traité aux petits oignons et il s'est laissé faire […]. On s'entendait à merveille. » Norwood continue son histoire :

Je devinais, à la suite de son récit, que Jill était tombée follement amoureuse de Randy.

Il n'était pas sitôt rentré à son appartement de San Diego que le téléphone sonnait déjà : c'était Jill. Elle s'était inquiétée à cause du long trajet en automobile, et elle était contente de savoir qu'il était bien arrivé. Elle crut déceler dans la voix de Randy un peu d'agacement. Elle s'excusa de l'avoir importuné et raccrocha. Elle ressentit soudain un profond malaise. Une fois de plus, elle se rendait compte qu'elle aimait beaucoup plus qu'elle n'était aimée.

« Un jour, Randy m'a dit que si je le harcelais trop il disparaîtrait. J'étais terrifiée. Comment pouvais-je l'aimer et le laisser tranquille en même temps ? C'était impossible et cela m'affolait d'autant plus. Et plus je m'affolais, plus je lui courais après »[363].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'auteur présente de toute évidence Jill comme une personne au comportement pathologique, car une psyché en bonne santé est en mesure de trouver un équilibre entre autonomie et reconnaissance, c'est-à-dire entre deux principes psychologiquement contradictoires. Une psyché saine, qui plus est, doit faire preuve d'un comportement économiquement rationnel : ses demandes doivent correspondre à l'offre, et inversement. Cet exemple montre clairement que l'une des fonctions de cette littérature de conseil consiste précisément à aider la lectrice à contrôler le flux de l'offre et de la demande affectives qui anime la dynamique de la reconnaissance. Parce que la valeur du moi est négociée dans et par les interactions, parce que les signes d'autonomie fonctionnent comme des signes de la valeur, le moi devient le théâtre d'un calcul économique, dans le cadre duquel il peut se déprécier en reconnaissant (en « aimant ») « beaucoup trop » l'autre. Comme nous l'avons vu dans le chapitre II, la reconnaissance est organisée au sein d'une vision économique des émotions dans laquelle une surabondance de l'offre de reconnaissance peut fragiliser et étouffer sa demande. C'est cet impératif qui structure un grand nombre d'incertitudes minant les rapports amoureux. Cette vision est exprimée par une femme de 46 ans, divorcée, dans le récit autobiographique qui suit :

A : Vous savez, ce que je trouve impossible dans les relations, ce sont tous ces petits jeux de pouvoir : est-ce que je l'appelle ? Est-ce que je ne l'appelle pas ? Est-ce que je lui dis que je l'aime beaucoup, ou est-ce que je la joue indifférente ? Difficile à avoir, ou bien douce et aimante ? Je trouve cela exaspérant.

I : Expliquez-moi. Que voulez-vous dire ?

A : Ce que je veux dire ? Regardez, dans la plupart des cas – que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce soit clair, je ne parle pas ici du grand amour, de cette chose que vous vivez une ou deux fois dans votre vie – dans la plupart des cas, vous rencontrez quelqu'un, et vous caressez l'idée de l'aimer, mais vous n'êtes pas sûre : où tout cela pourrait-il vous conduire ? Cela dit, découvrir que vous ne l'aimez pas autant que cela est plutôt une bonne chose, puisque vous n'avez pas le sentiment d'être à sa merci, vous ne ressentez pas d'angoisse. Mais si vous êtes plus amoureuse de lui qu'il ne l'est de vous au début, alors les problèmes commencent. Parce que, si vous l'aimez, alors il vous faut faire de plus en plus attention à ce que vous allez dire, et à la manière qui sera la vôtre de le dire. Si vous montrez que vous l'aimez trop, typiquement, l'homme prendra ses jambes à son cou. Si vous êtes trop sur la réserve, il pensera que vous êtes un glaçon.

I : Pourquoi pensez-vous que l'homme s'enfuiera ? Cela vous est-il arrivé ?

A : Oh oui.

I : Pouvez-vous me donner un exemple ?

A : Eh bien, je pense que je peux vous en donner quelques-uns. J'étais avec un homme et, au début, j'étais ambivalente, pas sûre de vouloir vivre quelque chose avec lui. En grande partie parce que je pensais qu'il était une sorte d'handicapé émotionnel. Après deux semaines, je lui annonçai que je ne souhaitais pas poursuivre cette relation. Il me supplia de lui donner une autre chance. Ce que je fis. Il commença alors à être plus chaleureux, et je me mis à l'apprécier vraiment. Mais, à chaque fois que je commençais à parler de l'avenir, il se dérobait. Plus il se montrait ambivalent, et plus je mettais la pression. À la fin, il était devenu si ambivalent que nous nous sommes séparés.

Ou encore, il y eut cette histoire très intense, torride, avec un homme qui avait quinze ans de plus que moi. Cet homme était

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

très actif dans son comportement amoureux. Il m'appelait tous les jours. Il voulait organiser nos fins de semaine longtemps à l'avance. Il proposait que nous prenions ensemble toutes sortes de vacances. Et puis, un jour, après un appel de ma part, il attendit quarante-huit heures pour me rappeler. Cela me blessa, et je le lui dis. Il fut contrarié et changea son comportement, il devint bien plus froid. Et finit par m'annoncer ne plus rien comprendre à cette histoire.

J'ai eu avec un autre type une histoire de six mois. Il coupait très souvent son téléphone parce qu'il était musicien. Je lui fis une remarque à ce sujet, et lui demandai s'il pouvait le rallumer un peu plus souvent afin que je puisse le joindre. Et il se mit à parler à n'en plus finir de ma réaction : comment je voulais restreindre sa liberté…

I : Et qu'aviez-vous répondu à cela ? Vous vous en souvenez ?

A : J'ai dû lui répondre que toute relation impliquait que l'on restreigne sa propre liberté, que l'on ne pouvait pas tout avoir – quelque chose dans ce genre. Et à partir de cette conversation, les choses sont allées de mal en pis.

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

A : Je pense que c'est à chaque fois la même histoire. Au début, les hommes m'aiment beaucoup. Ensuite, pour une raison ou une autre, je perds mon assurance. J'ai besoin de savoir s'ils m'aiment, ou dans quelles proportions ils m'aiment. Je ne peux tout simplement pas ignorer cette question. Alors, je pose des questions, j'exprime des demandes, peut-être pourriez-vous même dire que je me mets à harceler, je ne sais pas (*rires*). La dynamique est fondamentalement celle-ci : quelque chose, dans la relation, déclenchera mon angoisse. Je l'exprimerai, il me faudra être rassurée, et l'homme commencera à s'éloigner.

I : Pourquoi est-ce le cas d'après vous ? En avez-vous une idée ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A : Je pense qu'il y a ces jeux de pouvoir entre hommes et femmes. J'y ai beaucoup réfléchi. Je pense que les relations hommes/femmes sont pourries jusqu'au cœur, car tout se passe comme si les hommes ne pouvaient être véritablement intéressés par une femme qu'à la condition qu'elle se montre distante ou qu'elle leur refuse quelque chose, un truc dans le genre. Si une femme exprime le fait qu'elle est en besoin de quelque chose, exprime ses angoisses, son désir de proximité, alors oubliez, l'homme ne sera simplement pas au rendez-vous. Tout se passe comme si l'homme avait besoin de se prouver à lui-même qu'il peut la vaincre, encore et encore.

I : Pouvez-vous dire pour quelles raisons ou à quel moment vous ressentez cette angoisse ?

A : Hmm… Je pense qu'au fond elle vient d'un sentiment d'absence de valeur, du fait qu'il me faut demander à l'autre de montrer que je vaux quelque chose. Un truc dans la relation déclenchera ça. J'aurai le sentiment que l'homme n'est pas aimant, ou ne l'est pas assez. Je lui demanderai alors de me rassurer. Généralement, il ne le fera pas.

Une approche psychologique traditionnelle considérerait sans aucun doute que cette femme souffre d'un sentiment d'« insécurité », et rechercherait les causes de cette angoisse dans une enfance difficile. En psychologie, l'angoisse est envisagée soit comme la trace dans la mémoire d'un événement traumatique, soit comme le signe que les fondations du moi sont près de s'effondrer, le moi se retrouvant pris au piège des exigences contradictoires du Surmoi et du Ça. Selon Freud, et d'autres à sa suite, ce qui rend l'angoisse névrotique, c'est le fait qu'elle est diffuse, fluctuante, et sans objet défini. Mais, si nous interprétons bien les propos de cette femme, son angoisse a un objet très

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

défini et circonscrit, et un caractère entièrement social : elle a besoin de reconnaissance, mais elle lutte avec un impératif contraire, l'impératif de préserver l'autonomie de son amant et la sienne propre, car échouer à agir ainsi fragiliserait dans les faits son statut dans la relation. Alors que la reconnaissance et l'autonomie sont toutes deux devenues des caractéristiques centrales des interactions sociales, elles poussent les acteurs dans des directions opposées. L'angoisse peut alors être analysée comme le résultat d'une tension entre la demande de reconnaissance et la menace qu'une telle demande semble faire peser sur l'autonomie ; entre, d'un côté, une vision économique du moi dans laquelle ce dernier doit être le vainqueur stratégique d'une interaction, et, d'un autre, un désir de se livrer sans condition, sans aucun calcul économique régulant l'échange. Les femmes qui « aiment trop » sont fondamentalement coupables de ne pas comprendre le calcul économique qui devrait gouverner les relations, et de mal gérer l'impératif d'autonomie en le subordonnant à un impératif d'attention et de reconnaissance. Cette tension est responsable à mes yeux de la création d'une nouvelle forme de doute sur soi-même.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De l’amour de soi à l’auto-accusation

Dans *Le Cœur et la Raison* de Jane Austen, Elinor comprend que Willoughby, le prétendant très assidu de sa sœur Marianne, n’entend pas en réalité l’épouser ; elle apprend plus tard qu’il était fiancé à quelqu’un d’autre à l’époque où Marianne pensait qu’il lui était promis.

Un engagement d’une certaine nature avait dû exister entre Willoughby et Marianne. De cela elle ne pouvait douter. Que Willoughby s’en fût lassé paraissait tout aussi indubitable car, quelle que fût la manière dont Marianne pût continuer à flatter ses propres espoirs, il n’était pas possible à Elinor, quant à elle, d’imputer cette façon d’agir à une méprise ou à un malentendu quelconque. Il n’y avait qu’un changement complet de sentiment qui pût en rendre compte. Son indignation eût été plus forte encore qu’elle n’était, si elle n’avait été témoin d’un embarras qui semblait dire qu’il s’apercevait qu’il se conduisait mal et empêchait de le croire assez dépourvu de principes pour s’être fait un jeu dès les premiers moments de susciter sans but avouable des sentiments d’affection chez sa sœur[364].

Willoughby se rend coupable d’une grave faute morale. Et la nature de cette faute est très claire : il a laissé croire à tort à Marianne qu’il est engagé auprès d’elle ; bien que n’ayant pas fait de promesses explicites, il s’est comporté d’une manière laissant penser qu’il agirait ainsi. Willoughby lui-même comme son milieu social *savent* qu’une cour active équivaut pratiquement à un engagement, et que le fait d’échouer à honorer son engagement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constitue une atteinte au sens de l'honneur. Échouer à honorer une promesse peut causer des dommages émotionnels, et d'autres bien réels, puisqu'un tel échec affecte les possibilités pour la femme de trouver un autre prétendant. Chose plus intéressante encore, Willoughby commet cet acte déshonorant tout en étant amoureux de Marianne. Il est évident que les sentiments ne sont pas nécessairement la source des décisions matrimoniales. C'est précisément contre une telle conception du mariage fondée sur le calcul, intéressée, dénuée de sentiments, qu'écrivait Jane Austen. Qui plus est, lorsque Willoughby refuse publiquement d'adresser la parole à Marianne et de reconnaître ce faisant leur rapport amoureux, la détresse de Marianne est causée par le revirement de ses sentiments à lui tout autant que par son attitude à elle, par le manque de réserve, de bienséance – ces vertus cardinales prônées par Elinor – dont elle a fait preuve sur le moment. C'est autant l'amour non réciproque éprouvé par Marianne pour Willoughby que son échec manifeste à respecter les règles de conduite qui la plongent dans la détresse. La détresse personnelle de Marianne a un « support » normatif, qui aide à l'expliquer (Willoughby est « immoral »). Ses déficiences ne sont pas internes, mais externes – elles sont liées à son comportement et non à ce qu'elle est. Bien que rendant son désarroi plus douloureux encore, elles ne remettent pas en cause la perception qu'elle a d'elle-même. En définitive, son environnement social condamne moralement Willoughby de façon si véhémente que sa douleur n'est jamais entièrement personnelle ; elle est visible aux yeux des autres, et partagée par eux. En endossant, avec elle, le fardeau de sa douleur, ils participent au tissu moral et collectif, dont les grandes lignes sont claires et connues. En ce sens, sa souffrance est dotée de ce que la philosophe Susan Neiman appelle une « clarté morale[365] ».

Dans *L'Abbaye de Northanger*, Isabella Thorpe rompt son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

engagement avec James Morland au profit d'un parti financièrement bien plus avantageux en la personne du capitaine Frederick Tilney. Narrant cette triste histoire dans une lettre à sa sœur Catherine, Morland n'exprime ni abattement ni rage, seulement du soulagement : « Dieu merci ! Je me suis détrompé à temps ! » Et il va jusqu'à se sentir sincèrement désolé pour ce que le frère d'Isabella – John Thorpe – ressentira en apprenant le comportement de sa sœur : « Le pauvre Thorpe est à Londres. Je redoute de le rencontrer. Honnête comme il est, il éprouvera beaucoup de compassion pour moi[366]. » La réaction de Morland est manifestement dépourvue de souffrance profonde. Les seuls sentiments qu'il exprime clairement sont des sentiments d'empathie et de sympathie à l'égard du frère d'Isabella. Cette sympathie a une explication : Isabella sait qu'elle a enfreint un code d'honneur connu et partagé par lui-même, par le frère d'Isabella, et par tout leur milieu social. Rompre une promesse de mariage pour une meilleure situation financière est un acte *public* dont l'auteur(e) se rend responsable aux yeux de tous, une atteinte aux codes moraux de l'honneur. La sympathie éprouvée par Morland vient également du fait qu'il sait qu'une adhésion à de tels codes est aussi importante pour le statut que les préférences personnelles. Parce que l'acte d'Isabella la déshonore et déshonore le nom de son frère, Morland peut entrer en empathie avec Thorpe, car sa sœur lui a causé un tort *réel*, et non imaginaire. Comme dans le cas de Willoughby, l'infamie, ici, s'attache clairement à la personne qui rompt ses promesses, et non à celle qui a été abandonnée, Marianne ou Morland. Au contraire, le texte nous laisse supposer que Morland sort de cet épisode renforcé et conforté dans sa conception de l'irréprochabilité morale, tandis que Thorpe devient paradoxalement la victime du comportement de sa sœur. Pour citer Alasdair McIntyre dans son analyse de la société homérique,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les questions relatives au « que faire et comment juger » sont « aisément résolues, sauf cas exceptionnels. En effet, les règles données qui assignent aux hommes leur place dans l'ordre social, et du même coup leur identité, leur prescrivent ce qu'ils doivent à autrui et ce qui leur est dû, comment ils doivent être traités s'ils échouent et comment traiter autrui s'il échoue[367] ». Dans cet ordre social, si la déception amoureuse crée une souffrance psychique, cette dernière est toujours mêlée à un sentiment d'outrage moral et d'inadéquation sociale laissant penser que la faute et la responsabilité sont clairement attribuées et qu'elles le sont indépendamment du moi.

La Femme abandonnée (1833) d'Honoré de Balzac offre une autre illustration intéressante des modalités d'attribution de la faute, au XIX^e^ siècle, dans les cas d'abandon. La vicomtesse de Bauseant, une femme mariée, prend un amant, qui l'abandonne. Apprenant cette relation, son mari la répudie et elle s'exile en province. Ce roman offre peut-être l'une des descriptions les plus riches et les plus détaillées de ce que signifiait le fait d'être abandonnée pour une Française de la classe moyenne supérieure au XIX^e^ siècle. Mais le plus intéressant pour nous, c'est que les tenants et les aboutissants de cette histoire de disgrâce sont d'ordre social, et que n'y est pas mise en jeu la perception que cette femme a d'elle-même. Au contraire, ce roman se propose précisément de montrer qu'en dépit de l'ostracisme social cette femme fait montre d'un caractère irréprochable et supérieur : les normes de son environnement sont responsables d'une destitution essentiellement sociale, qui ne touche pas le sentiment de sa valeur personnelle. Les héros et héroïnes des romans des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles pouvaient connaître une grande souffrance après un abandon, mais cette souffrance était toujours organisée dans un cadre moral où la faute était clairement attribuée. Voici comment Balzac décrit les souhaits les plus ardents de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vicomtesse de Bauseant dans la situation d'« abandon » qui est la sienne : « L'absolution mondaine, les touchantes sympathies, l'estime sociale, tant souhaitées, si cruellement refusées[368]. » Ce à quoi s'évertue cette femme, c'est à sa réhabilitation aux yeux de son milieu social.

Dans *La Dame aux camélias* (1848) d'Alexandre Dumas, Marguerite, une prostituée de luxe, sombre dans les affres de la souffrance après que son amant, Armand, l'a quittée sous la pression de son père. Même si Marguerite est une « femme perdue », le roman incrimine clairement la cruauté des normes sociales qui lui interdisent d'être aimée par Armand, et non son moi intime qui est au contraire présenté comme noble et supérieur. Sans cesse Marguerite se montre admirable, et c'est précisément sa capacité à souffrir en raison de l'éloignement de son amant qui révèle au lecteur et aux protagonistes du roman la profondeur et la force de son caractère. La capacité de ces personnages de roman à souffrir face à un amour non partagé ou impossible montre la force et la profondeur de leur caractère. Nous pouvons observer dans les histoires d'amour contemporaines un retournement stupéfiant. En effet, ces histoires de trahison ou d'abandon manquent singulièrement de « clarté morale » et sont l'indice d'une transformation significative de la structure morale de la faute et des sentiments qui l'accompagnent.

Des exemples glanés sur des sites Internet dédiés à la rupture amoureuse le confirment. Sur un site psy, la première histoire postée raconte ceci :

J'ai rompu très récemment avec mon copain – avec qui j'étais depuis trois ans. J'ai découvert qu'il avait menti et volé. Il est allé jusqu'à voler la bague de fiançailles de l'ami de ma mère, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lorsque je l'ai découverte, il me l'a donnée, et proposée. Lorsque j'ai découvert qu'il s'agissait d'une bague volée, j'ai été extrêmement contrariée, et blessée, qu'il m'ait menti, à moi et à ma *famille* comme cela […]. Cela vaut-il la peine de *rentrer à nouveau* dans cette relation s'il reçoit l'aide dont il a besoin ? Je ne veux pas être seule, mais je sais que passer tout de suite à une autre relation ne fera que la rendre pire encore[369].

Cette histoire est à l'évidence façonnée par l'idée que le vol, le mensonge et la fraude sont des actes immoraux. Mais la signification morale de cette relation est très incertaine : les fautes morales commises par l'homme n'entraînent de la part de cette femme aucune ligne de conduite claire ni, d'ailleurs, aucune condamnation claire. Le fait qu'elle médicalise la mauvaise conduite morale de son compagnon le confirme et vient brouiller à son tour la question de la bonne réaction à adopter à son égard. Non seulement elle ne condamne pas la personne qui l'a trahie, mais elle utilise avant tout Internet pour demander à d'autres quelle ligne de conduite morale adopter, ne sachant pas elle-même quelle signification morale donner à son histoire.

Pareil doute – et le besoin qui l'accompagne d'être conseillée par une communauté anonyme – découle de la structure et de la position du moi dans les rapports contemporains – une position dans laquelle le moi a de grandes difficultés à évaluer moralement le comportement d'autrui et dans laquelle il est appelé à se sentir responsable des défaillances d'autrui.

La difficulté d'intégrer un point de vue moral dans l'évaluation d'une relation est plus évidente encore lorsque aucune norme légale (comme avec le vol) n'est enfreinte. Tout se passe comme si le poids de la responsabilité morale venait peser sur la personne qui est abusée. Shira, la charmante jeune diplômée de 27 ans que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous avons rencontrée dans les pages qui précèdent, raconte :

S : Lorsque je me suis séparée de mon premier petit ami, je sentais que quelque chose n'allait pas de mon côté ; je le ressens encore aujourd'hui ; mais, à l'époque, c'était bien plus fort ; j'avais à ce moment-là le sentiment d'être quelqu'un d'impossible ; je ne croyais absolument pas en moi. Mais j'ai beaucoup travaillé sur moi au cours de l'année passée, et je suis très fière de moi. Ce fut un processus global.

I : Pouvez-vous m'expliquer ce que signifie ne pas croire en soi ?

S : C'est une expérience épouvantable ; lorsque cela se produisait, je pensais que c'était, naturellement, la fin du monde, la fin de ma vie ; je ne crois pas avoir pensé au suicide, mais mon sentiment était que rien ne méritait d'être vécu ; j'avais l'impression que ma seule raison de vivre avait disparu.

I : Combien de temps persista ce sentiment ?

S : Environ sept mois ; il dura jusqu'à ce que je voyage en Inde ; oui, ce cauchemar horrible dura à peu près sept mois.

I : Un cauchemar horrible.

S : Un cauchemar horrible. *Le sentiment que vous n'êtes rien, et vous n'espérez qu'une seule chose : l'entendre prononcer un mot, pour vous sentir bien avec vous-même, à nouveau, seulement un moment. Je sentais que ce dont j'avais besoin, tout simplement, c'était d'entendre qu'il m'aimait encore, que je n'étais pas cette personne horrible.* Au cours de cette période, je lui ai demandé un millier de fois ce qui se passait ; j'étais obsédée par la question de savoir ce qui se passait, et pourquoi cela se passait ; je suis le genre de personne qui a besoin de comprendre les choses, et je ne pouvais pas accepter le fait de ne réellement rien comprendre à quelque chose qui, tout simplement, allait sur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sa fin[370].

Dans *The Curse of the Singles Table*, un ouvrage autobiographique sur le célibat féminin, Suzanne Schlosberg raconte la relation qu'elle a entretenue pendant trois ans avec un homme. Lorsqu'il devient évident que ce dernier n'a aucune intention de l'épouser, de vivre avec elle ou d'avoir des enfants, elle décide de rompre :

Bientôt, je me découvris en train de m'adonner à une légère autoflagellation : […] bien sûr, il a ses moments de faiblesse, mais qui a dit que j'étais parfaite ? Peut-être nous fallait-il seulement un petit peu plus de temps. Peut-être aurais-je pu réfléchir à un moyen permettant au temps de faire son œuvre. Peut-être *n'aurais-je pas dû être si exigeante, si impatiente, si bornée*. Peut-être… peut-être tout était-il de ma faute[371] !

Sans doute la chronique « Modern Love » du *New York Times* – en l'occurrence sur les difficultés de déménager à San Francisco – offre-t-elle l'un des meilleurs exemples d'une telle auto-incrimination. L'auteur, une célibataire, confie ceci : « Je ne pouvais m'empêcher de revenir encore et encore à la même question, et peu importait combien je me haïssais de me la poser : si je méritais d'être aimée, n'y aurait-il pas en ce moment même un homme à mes côtés[372] ? » *Le Journal de Bridget Jones* offre une représentation classique de cette vision des choses :

Quand on se fait plaquer, non seulement le type nous manque, le petit monde qu'on s'était construit ensemble s'écroule, et tout ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'on fait ou ce qu'on voit nous le rappelle, mais il y a pire : la conscience d'avoir été essayée, et globalement estampillée « rejetée » par la personne qu'on aime[373].

Si nous comparons ces histoires avec celles de Jane Austen, les différences sont frappantes : dans le premier cas, c'est la personne quittée qui se sent défaillante, voire coupable. La perception qu'a d'elle-même la personne abandonnée est sévèrement menacée. En lieu et place d'une condamnation morale, ces femmes relient directement le départ de leur compagnon au sentiment qu'elles ont de leur valeur personnelle. C'est la perception même que Shira a de son moi qui devient la scène principale du drame de la rupture et de l'abandon. Elle vit le fait d'être quittée comme la marque d'une déficience profonde de son moi. Mais une telle expérience, vécue comme psychologique et personnelle, est avant tout une expérience sociale. Son sentiment de nullité est pour l'essentiel l'effet des raisons qu'elle se donne pour expliquer le départ de son petit ami[374], sans avoir recours au langage moral qui aurait permis de condamner le comportement de cet homme.

À première vue, la raison de cette absence de langage moral pourrait sembler évidente : les relations intimes modernes sont fondées sur une liberté contractuelle, et celle-ci exclut que l'on se sente moralement tenu de sauver une relation. Mais cette explication ne peut apporter un éclairage satisfaisant aux récits de Shira ou de Bridget, car le noyau dur de leurs histoires, c'est qu'elles se sentent responsables d'être abandonnées et dépourvues en conséquence de toute valeur. Cette chaîne causale implicite est un exemple évident de ce que Marx et Engels appellent la « fausse conscience » qui caractérise le sujet incapable de connaître et de formuler la nature et les causes de sa détresse (sociale) et qui, en tentant de faire avec, utilise le point de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vue de quelqu'un d'autre – dans nos exemples, celui de l'homme –, à son propre détriment. Toutefois, dans les récits qui précèdent, le fait que le point de vue de l'homme écrase si facilement celui de la femme requiert quelque explication. Supposer simplement que c'est affaire d'idéologie, c'est énoncer une tautologie : la fausse conscience ne peut en elle-même être l'explication, elle est ce qui doit être expliqué. Comment en arrivons-nous à adopter le point de vue de l'autre, et à défendre l'intérêt de l'autre ? Afin de comprendre le pouvoir et l'efficacité de la fausse conscience, nous devons en exposer les mécanismes, les rouages, la façon dont elle relie le psychique au social. Je soutiens qu'elle trouve son explication dans les facteurs suivants : plusieurs caractéristiques de notre univers moral sont intimement liées au pouvoir des hommes et expliquent la structure de la reconnaissance dans les rapports amoureux (et probablement dans la modernité en général) ; l'idéal d'autonomie interfère avec la reconnaissance et opère à l'intérieur d'une structure de distribution de l'autonomie fondamentalement inégale ; enfin, les modes d'explication psychologiques encadrent les notions de moi et de responsabilité. À rebours des idées que l'on pourrait s'en faire *a priori*, ce qui explique comment et pourquoi la structure de la responsabilité morale s'est radicalement transformée n'est pas le *manque* de moralité dans les relations amoureuses, mais plutôt les propriétés *morales mêmes* de l'amour moderne, tel qu'il est façonné par la tension existant entre l'impératif d'autonomie et celui de reconnaissance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La structure morale de l'auto-accusation

La transformation de la structure morale de la faute est liée au fait que les modes thérapeutiques d'autocontrôle ont de plus en plus mis l'accent sur l'autonomie par rapport à la reconnaissance, réduisant ainsi la tension entre les deux termes. Dans la culture thérapeutique moderne, l'autonomie est acquise lorsque le sujet est capable de comprendre le rôle joué par son passé dans la détermination de sa condition présente. Les échecs que rencontre le sujet doivent dès lors être envisagés comme les manifestations, voire comme les irruptions d'événements passés traumatiques ou non résolus dont ce sujet doit prendre conscience et qu'il doit maîtriser. Une partie significative du conseil psychologique prodigué affirme en toute simplicité que si l'abandon et les amants négligents ou distants (ou simplement la menace d'un abandon) font si mal, c'est parce que la personne angoissée a connu dans son enfance une expérience traumatique à l'occasion de laquelle elle a vécu un abandon (réel ou imaginaire), une inattention, ou une prise de distance (réelle ou imaginaire). De cette façon, même si la thérapie n'entend pas faire porter aux sujets la responsabilité de leurs échecs, elle demande en pratique qu'ils situent les raisons de leurs ratés existentiels dans leurs histoires personnelles et dans leur refus de résoudre leurs problèmes à travers l'introspection et la connaissance de soi. En affirmant haut et fort que nous sommes toujours les complices complaisants mais aveugles de nos destinées, la psychothérapie rend le moi d'une manière ou d'une autre responsable de ses échecs, et lui fait rejeter toute forme de dépendance. Alors que, pour les sociologues, la dépendance est le résultat inévitable de notre situation d'acteur social (et n'est donc pas une condition pathologique), pour les psychologues le fait de choisir des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partenaires « émotionnellement indisponibles » renvoie toujours à une déficience du sujet qu'il s'agit de rendre autonome. Par exemple :

Il y a un peu plus de deux ans et demi, je commençai tant bien que mal à réaliser que non seulement je tombais toujours amoureuse de M. Inaccessible (d'hommes émotionnellement indisponibles), mais que j'étais aussi une phobique de l'engagement, et que *cela sabotait la totalité de mes histoires, sans même que je le sache*. Je me suis mise à partager avec d'autres sur ce sujet, ici, et sur Baggage Reclaim, et je suis encore stupéfaite du nombre de femmes qui sont exactement comme moi[375].

Ou encore :

Il m'a fallu des « siècles » pour cesser de rejeter la faute sur les hommes, et commencer à *assumer la responsabilité d'une valeur personnelle en berne*, et pour comprendre combien cela avait pu jouer dans mes choix amoureux[376].

Dans la même veine, Irène, citée plus haut, qui avait vidé ses comptes épargne pour rejoindre son compagnon, avant de découvrir finalement que ses sentiments à son égard s'étaient envolés, explique pourquoi elle se sentait encore amoureuse de lui après la rupture.

I : Pouvez-vous l'expliquer ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I : [Long silence.] Je sais que c'est irrationnel, mais au fond je sentais que c'était de ma faute. Mon sentiment était que j'avais dû faire quelque chose qui l'avait éloigné de moi.

I : Comme quoi ?

I : Comme, peut-être, être trop aimante, trop disponible pour lui. Je ne sais pas. Vous savez, une enfance perturbée a une sacrée incidence sur la suite (*rires*).

Ces femmes sont culturellement contraintes d'endosser la faute (euphémisée sous le terme « responsabilité ») ayant consisté à nouer des relations avec des hommes indisponibles et, de façon plus dramatique encore, elles s'accusent même d'« aimer trop ». Ce qui est activé ici, c'est la vision psychologique implicite suivante : le moi est responsable de ses mauvais choix et doit en définitive se reprocher d'avoir besoin de ce socle intrinsèquement social de la reconnaissance et de la valeur. Voici un autre extrait d'entretien, réalisé avec Olga, une femme de 31 ans qui travaille dans la publicité :

I : Pouvez-vous dire ce que vous avez trouvé difficile dans vos relations avec les hommes ?

O : Oui, je peux vous le dire sans aucune difficulté ! C'est que je n'ai jamais su comment me comporter. Si vous êtes trop gentille, il y a le risque de laisser croire que vous êtes prête à tout accepter ; si vous êtes cool, alors vous vous dites que vous ne l'encouragez pas assez. Mais, vous savez, j'ai naturellement tendance à être gentille, à montrer au mec que je le veux et, d'une manière ou d'une autre, je sens toujours ce qui les pousse à s'éloigner de moi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour certains courants de la théorie psychanalytique, le moi idéal devrait être en mesure de combiner autonomie et attachement, mais la psychologie populaire – celle qui a conseillé aux « femmes qui aiment trop » d'aimer moins, et qui leur a promis le pouvoir de l'« estime de soi » et de l'« affirmation de soi » – a placé l'autonomie au cœur du moi et des relations interpersonnelles. Cette nouvelle religion thérapeutique traite la difficulté principale de la modernité – avoir un sentiment fondé de sa valeur personnelle – en appelant les acteurs – et notamment les femmes – à apprendre à s'aimer et, pire encore, à désapprendre à aimer comme les femmes ont appris à le faire, c'est-à-dire en manifestant de façon explicite l'affection. La valeur est fondamentalement envisagée comme un problème relevant du rapport qu'entretient le moi avec lui-même, et non comme un problème de reconnaissance qui, par définition, ne peut être autogénérée. Le thème de l'« amour de soi » privilégie ainsi fondamentalement la question de l'autonomie et piège le moi en lui faisant porter le fardeau de ses échecs sentimentaux. C'est cette structure morale et culturelle qui explique la transformation fondamentale dans la façon dont sont pensées la faute et la responsabilité dans les rapports modernes. En traitant de la question de savoir comment venir à bout de l'angoisse et de l'incertitude inhérentes au processus de recherche du partenaire, une bonne partie des conseils prodigués par la psychologie populaire s'avère ainsi étrangement semblable à ceux qu'on peut trouver dans *Les Règles*, ce best-seller déjà évoqué : « Prenez soin de vous, faites-vous un bain moussant, et confortez-vous avec des slogans positifs comme "Je suis une belle femme. Je me suffis à moi-même"[377]. » Citons encore ces lignes, tirées d'une chronique sur Internet :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le dénominateur commun de tous ces types d'amour obsessionnel ou d'addiction amoureuse, c'est […] l'absence d'un sentiment de valeur personnelle. Une fois que nous réalisons que nous sommes toujours « sécures », que ce soit seule ou en couple, *nous n'avons aucun besoin d'attendre des autres une quelconque validation*. Nous pouvons nous féliciter, nous aimer, et nous accorder de la valeur, partageant ainsi une existence humaine complète avec ceux avec qui nous interagissons et dont nous nous soucions. Une soif d'émotions ne peut jamais être étanchée par d'autres. L'illusion romantique est un rêve de l'individu parfait, et ce dernier, bien évidemment, n'existe pas, si ce n'est dans les contes de fées. En vérité, l'amour n'est pas quelque chose que nous obtenons de l'extérieur[378].

Pareil conseil – remplacer l'amour par l'amour de soi – nie la nature fondamentalement sociale de la valeur que l'on s'accorde. Il exige des acteurs qu'ils créent ce qu'ils ne peuvent créer tout seuls. L'obsession et l'injonction modernes de « s'aimer » constituent une tentative pour résoudre, à travers l'autonomie, le besoin réel de reconnaissance, qui ne peut être conféré que par une acceptation de sa propre dépendance aux autres. Les explications psychologiques encouragent en définitive l'auto-incrimination :

Certaines personnes veulent comprendre pourquoi : pourquoi doutent-elles d'elles-mêmes ? Pourquoi leur estime de soi est-elle érodée ? Pourquoi cela fait-il autant mal d'être abandonnée ? De ne pas être acceptée ? De se sentir blessée par un ami ? Comment cette vulnérabilité s'est-elle installée ? Quelle a été sa cause ? Qu'est-ce qui la nourrit ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La réponse simple est un « abandon non résolu », mais pour en comprendre véritablement les tenants et les aboutissants, il nous faut revenir en arrière – aussi loin en arrière qu'à la peur originelle de l'abandon […].

Lorsque, adultes, nous sentons s'éloigner l'amour ou l'acceptation de quelqu'un, nos doutes sur nous-mêmes les plus primitifs se réveillent. Notre peur la plus enfouie nous explose à la figure – le fait que quelqu'un puisse nous quitter et ne plus jamais revenir. Et le fait que cette peur soit reliée à notre sentiment de valeur personnelle la complique encore. Lorsque la personne rompt, s'éloigne de nous, nous ressentons une perte – la perte de notre capacité à le/la contraindre à vouloir être avec nous.

Il nous semble vivre notre pire cauchemar – celui d'être quittée parce que nous ne valons rien. En conséquence, ces épisodes consistant à être maltraité(e) par un ami, ignoré(e) par un professeur, surveillé(e) par un patron, et consistant tout particulièrement à être rejeté(e) par un amant ou une amante, ont la capacité d'éroder l'estime de soi et d'instiller le doute sur soi.

Soigner une perception endommagée de sa valeur propre, la guérir de ses blessures causées par des abandons à répétition, qui suppurent depuis l'enfance, *commence par la compréhension de la dynamique à l'œuvre. Mais il ne s'agit que du début, et il existe des instruments (qui sont précisément le sujet de mes livres) permettant de reconstruire un sentiment du moi – d'un moi invincible, et qui ne puisse plus jamais vous être retiré par quelqu'un d'autre*[379].

Cette psychologue perçoit bien que la valeur que l'on s'accorde est centrale dans l'expérience de la rupture, mais elle l'explique aussi très vite en faisant du développement contrarié du moi la raison principale du besoin à la fois de se voir conférer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la valeur par l'autre et de l'échec à l'obtenir. En effet, le besoin des autres est ramené ici à un manque d'estime de soi, ce qui empêche de comprendre la nécessité de la reconnaissance et fait porter au moi la responsabilité de ses échecs à gérer la tension existant entre autonomie et reconnaissance. Le déplacement de l'accusation vers l'auto-accusation est tel que même l'absence de relation est réinterprétée *a posteriori* comme le signe d'une psyché immature ou fondamentalement déficiente. Voici ce qu'écrit une célibataire sur un site Internet israélien :

Au plus profond de mon cœur, je sais que c'est de ma faute. Le problème, c'est que je ne sais pas encore ce que j'ai fait. Il me semble parfois ne pas en avoir, peut-être, fait assez. D'autres fois, je crains d'en avoir fait trop. Dans tous les cas, il doit y avoir quelque chose qui cloche profondément chez moi. Et tout ce qui n'a pas marché a à voir avec moi. C'est du moins ce à quoi tout le monde semble faire allusion. Pas à voix haute bien sûr, et pas explicitement. Mais, lorsque vous avez 31 ans, et que vous êtes encore célibataire, alors un consensus silencieux se forme autour de vous, suggérant que vous devez bien y être pour quelque chose. Et vous savez quoi ? Je commence à croire qu'il y a peut-être du vrai là-dedans.

Soyons donc franche et directe, et disons que je suis coupable. Je suis d'accord avec le verdict. J'incline la tête, et affirme être prête et bien disposée à changer mes manières d'être et de faire – à condition que quelqu'un me dise simplement ce qui nécessite d'être changé, et comment. Car vous savez, j'ai déjà essayé la totalité des techniques connues des gens modernes. J'ai avalé de trop nombreux mauvais gâteaux à l'occasion de rendez-vous, j'ai bu de trop nombreux verres de whisky dans des bars pour célibataires, j'ai eu de trop nombreuses conversations pleines

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'esprit sur Internet, j'ai serré de trop nombreuses mains moites à l'occasion de réunions New Age, et ne me suis pas encore dépêtrée de tout cela. Alors, s'il vous plaît. Vous êtes invitées à me donner vos conseils, car la vérité, c'est que je suis à court d'idées.

Oui, je suis en colère. Et j'ai de bonnes raisons de l'être. J'ai supporté ma solitude avec courage et noblesse fort longtemps. Je suis restée optimiste, et j'ai gardé la tête haute, avec dignité et patience. J'ai montré que j'étais capable de m'aimer. Capable d'amour pour le monde, et d'amour en général. J'ai appris à être plus libre, à être plus sur la réserve, à être plus libre encore, et maintenant, je ne sais quoi ajouter. Je veux – non, j'exige – de l'amour. Rentrer chez moi avec un homme, non pas comme une autre entaille à mon ego, mais comme une consolation pour un cœur qui est resté profondément gelé de nombreuses années. Donnez-moi simplement déjà cet amour, au nom de Dieu, car j'ai attendu si longtemps, interminablement… Et le moment est désormais venu de dire sans ambiguité : c'est mon tour, maintenant[380].

Cette auto-accusation renvoie directement à la répartition selon le genre de la prérogative sur l'autonomie. Parce que le sentiment de valeur personnelle des femmes est plus étroitement relié à l'amour, parce qu'elles ont été la première cible du conseil psychologique et parce que le recours à celui-ci est une extension de leur activité de contrôle sur elles-mêmes et sur leurs relations, ce sont elles qui intègrent le plus souvent la teneur de ce conseil, qui peut se résumer ainsi : être quittée, ou être simplement célibataire, est la marque d'un moi conspirant à sa propre défaite. Je dirais que l'intensité de l'auto-accusation diffère pour les hommes et les femmes – ou, pour le dire autrement, que la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tension entre reconnaissance et autonomie est culturellement gérée par le langage de la thérapie, qui a un effet différent sur les hommes et les femmes.

Le passage d'un doute à une certitude constitue possiblement une séquence récurrente dans le parcours d'un homme prenant progressivement possession de lui-même, mais le doute sur soi-même que j'ai décrit ici est un trope féminin, l'indice d'une subjectivité prisonnière de la tension existant entre autonomie et reconnaissance, d'une subjectivité qui manque d'ancrages sociaux forts permettant de créer ce sentiment de valeur personnelle : les femmes, et seulement à un degré bien moindre les hommes, se tiennent souvent pour responsables de leurs difficultés et de leurs échecs amoureux. Le fait que l'homme a la haute main sur le processus de contrôle de la reconnaissance – en l'initiant et en contrôlant son flux – explique qu'il se sente bien moins responsable des réussites ou des échecs de la relation. Par exemple, Sye, 52 ans, un professionnel libéral à la carrière réussie, divorcé, qui a connu une longue série de relations monogames :

I : J'ai une question, légèrement différente des sujets abordés jusqu'à présent : vous est-il jamais arrivé, vous arrive-t-il de douter de vous-même ? Pour tout ce qui a trait à l'histoire d'amour : suis-je suffisamment attirant/séduisant ? Suis-je suffisamment bon ? Ce genre de choses… Avez-vous connu des doutes de ce type ?

S : Non, jamais.

I : Jamais ?

S : Jamais.

I : Vous voulez dire que vous vous êtes toujours senti désiré ?

S : Oui.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I : Vous avez toujours eu le sentiment de rencontrer le succès ?

S : Oui.

I : Avec les femmes, je veux dire ?

S : Oui, oui.

I : Et vous avez toujours eu le sentiment que le désir des femmes pour vous était plus grand que le vôtre pour elles ?

S : Oui. Absolument. Peut-être à une ou deux reprises ai-je eu des expériences plus négatives, où je voulais des femmes qui ne voulaient pas de moi. Je peux me souvenir de deux cas comme cela, mais il ne s'agit pas de l'expérience dominante.

I : En d'autres termes, l'expérience dominante, pour vous, est une expérience où vous « menez la danse ».

S : Au moins pour les vingt-deux dernières années.

I : Alors, disons que, lorsque vous voulez quelqu'un, l'expérience montre qu'avec une grande probabilité vous êtes en mesure de l'avoir.

S : Non, ce n'est pas exact. Je ne dirais pas cela, mais elles me voulaient toujours bien plus que moi je ne voulais d'elles. Ce que je veux dire, c'est qu'elles me voulaient plus, les femmes me voulaient bien plus que moi je ne voulais d'elles – et les femmes que je voulais me voulaient plus encore. Une fois, une femme est venue m'interviewer. Après qu'elle m'a demandé cette interview, j'ai pensé beaucoup à elle, puis je lui ai accordé toute mon attention, elle était intelligente. Et après qu'elle m'a interviewé, je l'ai appelée, et je lui ai demandé si elle était libre, « parce que, réellement, je vous apprécie ». Elle m'a répondu qu'elle aussi le voulait, mais qu'elle ne le pouvait pas, qu'elle était indisponible à ce moment. Cela m'est arrivé à une reprise, mais je n'ai pas ressenti cela comme un refus.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bien évidemment, je n'affirme pas que cet entretien illustre l'expérience de tous les hommes ; mais il décrit ce que signifie contrôler le champ sexuel, une situation incontestablement partagée par plus d'hommes que de femmes. Le processus de reconnaissance n'est pas seulement genré, il exprime des divisions sociales fondamentales entre hommes et femmes. Car, contrairement à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave – dans laquelle le maître ne peut être reconnu comme il convient que par un esclave autonome –, les hommes ont moins besoin de la reconnaissance des femmes que les femmes n'ont besoin de celle des hommes. La raison en est que, même dans un cadre patriarcal en crise, les hommes comme les femmes ont besoin de la reconnaissance des autres hommes.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Conclusion

Méditant sur les conséquences du doute cartésien pour la modernité, Hannah Arendt écrivait que « l'époque nouvelle, évidemment, n'avait pas perdu la capacité de voir le vrai et le réel, ni de croire, ni, compagne inévitable de cette capacité, l'acceptation du témoignage des sens et de la raison : elle avait perdu la *certitude*[381] ». De la même manière, nous pourrions dire que ce qui a été perdu dans l'expérience moderne de la souffrance amoureuse, c'est la sécurité ontologique que procuraient l'organisation de la recherche du partenaire dans une écologie morale du choix, de l'engagement et du rituel, et l'insertion du sentiment de valeur personnelle dans le tissu social de la communauté. Parce que l'impératif d'autonomie prévaut sur l'impératif de reconnaissance, les femmes vivent la modernité avancée sur le mode d'un doute sur soi particulièrement non cartésien, sans aucun ou pratiquement aucun cadre moral permettant d'organiser la certitude. L'insécurité ontologique qui accompagne la souffrance amoureuse est inégalement distribuée. Alors que le doute cartésien est un doute (masculin) qui, en définitive, conduit à l'affirmation de la position du sujet et à un savoir qui sont au fondement de l'action sur le monde, le type de doute de soi, qui a été façonné par la culture thérapeutique de l'autonomie et de l'amour de soi, fragilise le fondement ontologique du moi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

289. Emily Dickinson, « nº 791 », *Poésies complètes*, trad. et présentation par F. Delphy, Paris, Flammarion, 2009, p. 739-741.
290. Heinrich von Kleist, *Penthésilée* [1808], *Œuvres complètes (tome 4), Théâtre II*, trad. de l'allemand par P. Deshusses, Paris, Gallimard/Le Promeneur, 2002, p. 106.
291. René Descartes, « Méditation troisième. De Dieu ; qu'il existe », *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 2010, p. 52-53.
292. Charles Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Melançon, Paris, Seuil, 1998.
293. Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, *op. cit.*, p. 27.
294. *Ibid*.
295. L'un des premiers exemples est le *Phèdre* de Platon.
296. Johann Wolfgang von Goethe, *Les Souffrances du jeune Werther*, *Romans*, trad. de l'allemand par B. Groethuysen, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 35.
297. David Hume, *Traité de la nature humaine. Livre II : Les passions*, éd. et trad. de l'anglais par J.-P. Cléro, Paris, Flammarion, « GF », 1991, p. 245-247.
298. Simon Blackburn, *Éloge du désir sexuel*, trad. de l'anglais par N. Tavaglione, Genève, Markus Haller, 2009, p. 92.
299. Sigmund Freud, « État amoureux et hypnose », *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 2012, p. 78.
300. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (début 1888-début janvier 1889)*, *Œuvres philosophiques complètes*, t. 14, trad. de l'allemand par J.-C. Hémery, Paris, Gallimard, 1977, p. 89-90. Voir également Anne Carson, *Eros the Bittersweet. An Essay* [1986], Princeton, Princeton University Press, 1998.
301. Simon Blackburn, *Éloge du désir sexuel*, *op. cit.*, p. 93.
302. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
303. Joy Browne, *Dating for Dummies*, Hoboken, Wiley Publishing, 2006.
304. John Gray, *Mars et Vénus se rencontrent*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Lavédrine, Paris, J'ai lu, 2004.
305. Neil Clark Warren, *Date… or Soul Mate ? How to Know if Someone Is Worth Pursuing in Two Dates or Less*, Nashville, Thomas Nelson

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Publishers, 2002.
306. John Gray, *Mars et Vénus se rencontrent*, *op. cit.*, p. 210-211 (je souligne).
307. Neil Clark Warren, *Date… or Soul Mate ?*, *op. cit.*, p. XVIII.
308. Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters. The Power of Romantic Passion*, New York, Norton Company, 1988, p. 38.
309. *Ibid.*, p. 59 (je souligne).
310. Timothy Kenslea, *The Sedgwicks in Love*, *op. cit.*, p. 46.
311. Ellen K. Rothman, *Hands and Hearts. A History of Courtship in America*, *op. cit.*, p. 98.
312. *Ibid.*, p. 98-99.
313. *Ibid.*, p. 19.
314. *Ibid*.
315. Cité in Susan K. Harris, *The Courtship of Olivia Langdon and Mark Twain*, *op. cit.*, p. 96.
316. *Robert Browning et Elizabeth Barrett. The Courtship Correspondance, 1845-1846*, éd. Daniel Karlin, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 124 (je souligne). [Sur la relation et la correspondance Barrett-Browning, voir l'étude documentaire de Georges Connes accompagnant sa traduction de *L'Anneau et le Livre* de Robert Browning, Paris, Le Bruit du temps, 2009. (*N.d.T.*)]
317. *Ibid.*, p. 218.
318. *Ibid.*, p. 229.
319. *Love Letters of Famous Poets and Novelists*, éd. de Lionel Strachey et Walter Littlefield, New York, The J. McBride Co., 1909, p. 29.
320. Timothy Kenslea, *The Sedgwicks in Love*, *op. cit.*, p. 156.
321. Susan Shapiro, *Five Men Who Broke My Heart*, New York, Delacorte Press, 2004, p. 29.
322. Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters*, *op. cit.*, p. 51.
323. Et cela à la différence d'un autre type d'interaction amoureuse où la valeur personnelle n'a nul besoin d'être réaffirmée, pour la raison précise que la valeur et le statut social sont connus de l'ensemble des parties, et non négociables. Pour faire à nouveau référence à l'univers de Jane Austen : lorsque Harriett, la charmante amie d'Emma, aspire à se marier avec un homme d'un statut social supérieur au sien, et lorsqu'elle est, comme nous dirions aujourd'hui, « rejetée » par lui, ce qui se produit à plusieurs reprises, les sentiments de rejet éprouvés par Harriett n'affectent pas, et *a fortiori* n'abîment pas, la perception qu'elle a de son moi ; bien plutôt, elle se montre simplement embarrassée d'avoir commis une erreur sur le plan social en évaluant faussement sa propre position sociale et celle d'autrui. Le sentiment

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elle a de sa *valeur personnelle* n'en est pas affecté ; seul s'avère affecté son sens de la convenance. Par opposition, dans la modernité, la valeur sociale ne précède pas les interactions en tant que telles, mais est constituée en elles et à travers elles.

324. Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters*, *op. cit.*, p. 42 *sq*. (je souligne).

325. Axel Honneth, « Personal Identity and Disrespect », in S. Seidman et J. Alexander (dir.), *The New Social Theory Reader*, New York et Londres, Routledge, 2001, p. 39-45. [Voir également d'Axel Honneth *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par P. Rusch, Paris, Cerf, « Passages », 2000. (*N.d.T.*)]

326. Ulrich Beck et Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity Press, 1995 ; Mary Evans, *Love. An Unromantic Discussion*, Cambridge, Polity Press, 2003 ; Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.* ; Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia*, *op. cit.* ; Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, op. cit.* Le présent ouvrage adopte un positionnement différent à l'égard de ce problème, comme le démontreront les pages qui suivent.

327. Randall Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004 ; ainsi que « On the Microfoundations of Macrosociology », *The American Journal of Sociology*, nº 86 (5), 1981, p. 984-1014.

328. Laura Fraser, « Our Way of Saying Goodbye », *The New York Times*, 30 mai 2010 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 12 octobre 2011 ; je souligne).

329. Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*

330. Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, *op. cit.*

331. Bonnie Jacobson, avec Sandra J. Gordon, *The Shy Single. A Bold Guide to Dating for the Less-Than-Bold Dater*, Emmaus, Rodale, 2004, p. 4-5 (je souligne).

332. Axel Honneth, « Invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Réseaux*, nº 129-130, Paris, La Découverte, 2005/1, p. 39-57.

333. Bonnie Jacobson, avec Sandra J. Gordon, *The Shy Single*, *op. cit.*, p. 15.

334. *Ibid.*, p. 17.

335. Vincent Van Gogh, *Lettres à son frère Théo*, trad. du néerlandais par L. Roëdlandt, Paris, Gallimard, 1956 et 2008, p. 119 (lettre du 7 septembre 1881).

336. Catherine Townsend, *Breaking the Rules*, *op. cit.*, p. 283 (je souligne).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

337. Jonathan Franzen, « Liking is for Cowards. Go for What Hurts », *New York Times*, 28 mai 2011 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011).
338. <glamour.com>, dernier accès en date du 12 octobre 2011.
339. Pamela Paul, « A Young Man's Lament : Love Hurts ! », *The New York Times*, 22 juillet 2010 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 12 octobre 2011).
340. La culture islamique a privilégié ce motif, tel qu'illustré par la célèbre histoire de Leila et Majnoun, depuis le VII^e^ siècle.
341. Irving Singer, *The Nature of Love, II. Courtly and Romantic*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1984, p. 25.
342. Cité par Anna Clark in *Desire. A History of European Sexuality*, New York et Londres, Routledge, 2008, p. 55.
343. En France, les frères Goncourt pouvaient écrire que « la passion des choses ne vient pas de la bonté ou de la beauté pure de ces choses, elle vient surtout de leur corruption. On aimera follement une femme, pour sa putinerie, pour la méchanceté de son esprit, pour la voyoucratie de sa tête, de son cœur, de ses sens […]. Au fond, ce qui fait l'appassionnement : c'est le *faisandage* des êtres et des choses ». Cités par Mario Praz in *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX^e^ siècle. Le romantisme noir*, trad. de l'italien par C. T. Pasquali, Paris, Denoël, 1977, et Gallimard, « Tel », 1998, p. 64-65.
344. Cité in *ibid*., p. 89.
345. Cité in *ibid*., p. 87.
346. Cristina Nehring, *A Vindication of Love. Reclaiming Romance for the Twenty-First Century*, New York, HarperCollins, 2009, p. 232.
347. Cité in Michael MacDonald, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 90. [Cf. en français Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie*, trad. de l'anglais par B. Hoepffner, Paris, José Corti, 2004. (*N.d.T.*)]
348. Jacques Ferrand, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique. Discours curieux qui enseigne à connaître l'essence, les causes, les signes et les remèdes de ce mal fantastique*, Paris, Denis Moreau, 1610, p. 93 [adapté de l'ancien français par nos soins (*N.d.T.*)].
349. Michael MacDonald, *Mystical Bedlam*, *op. cit.*, p. 88 *sq*.
350. *Ibid.*, p. 100.
351. Cité par Judith Butler dans *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e^ siècle*, trad. de l'anglais (États-Unis) par P. Sabot, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2011, p. 104-105.
352. *Ibid.*, p. 76.
353. *Ibid*.
354. Ori Schwarz, « Negotiating Romance in Front of the Lens », *Visual*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Communication, nº 9 (2), 2010, p. 151-169, et p. 157 pour la citation.
355. *Ibid*.
356. Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, *op. cit.*
357. <enotalone.com>, finneganswake, dernier accès en date du 13 octobre 2011.
358. Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters*, *op. cit.*, p. 45.
359. Wendy Shalit, *Girls Gone Mild. Young Women Reclaim Self-Respect and Find It's Not Bad to Be Good*, New York, Random House, 2007.
360. Candace Bushnell, *Sex and the City*, trad. de l'anglais (États-Unis) de D. Rinaudo, Paris, Albin Michel, 2000, p. 275. [« Le Boss » est le surnom donné par l'une des protagonistes de *Sex and the City* à son compagnon. (*N.d.T.*)]
361. Catherine Townsend, *Breaking the Rules*, *op. cit.*, p. 179.
362. <nydailynews.com>, dernier accès en date du 14 octobre 2011.
363. Robin Norwood, *Ces femmes qui aiment trop*, trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Ghedin Stanké, Paris, Les éditions de l'Homme/Stanké, 1986, et J'ai lu, 1993, p. 16-17.
364. Jane Austen, *Le Cœur et la Raison*, *op. cit.*, p. 230-231.
365. Susan Neiman, *Moral Clarity. A Guide for Grown-Up Idealists*, Londres, Bodley Head Adults, 2009.
366. Jane Austen, *L'Abbaye de Northanger*, *op. cit.*, p. 239.
367. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. de l'anglais par L. Bury, Paris, PUF, « Quadrige grands textes », 1997 et 2006, p. 121-122.
368. Honoré de Balzac, *La Femme abandonnée*, in *La Comédie humaine*, t. 2, *Études de mœurs, scènes de la vie privée*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 482.
369. <medhelp.org>, dernier accès en date du 14 octobre 2011.
370. Je souligne.
371. Suzanne Schlosberg, *The Curse of the Singles Table. The True Story of 1001 Nights without Sex*, New York, Warner Books, 2004, p. 55.
372. T. Russell, « Alone When the Bedbugs Bite », *New York Times*, 21 novembre 2010 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 14 octobre 2011).
373. Helen Fielding, *Le Journal de Bridget Jones*, *op. cit.*, p. 215.
374. Voir, pour comparaison, Axel Honneth et Avishai Margalit, « Recognition », *Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, nº 75, 2001, p. 111-139.
375. <naughtygirl.typepad.com>, dernier accès en date du 14 octobre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2011 (je souligne).
376. <helium.com>, dernier accès en date du 14 octobre 2011 (je souligne).
377. <therulesbook.com>, dernier accès en date du 13 octobre 2010 (désormais inaccessible).
378. <simplysolo.com>, dernier accès en date du 14 octobre 2011 (je souligne).
379. Susan Anderson, « Where Did My Self-Doubt Come From ? » (<susanandersonlcsw.wordpress.com>, dernier accès en date du 14 octobre 2011).
380. <ynet.co.il> (en hébreu), dernier accès en date du 14 octobre 2011.
381. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, et Pocket, « Agora », 2002, p. 349 (je souligne).

IV

Amour, raison, ironie[382]

« Mais si j'en crois mon expérience, la poésie vous touche d'emblée, du premier coup, ou pas du tout. Cela relève de la révélation fulgurante, et on réagit sur le coup. C'est comme la foudre. Comme quand on tombe amoureux. »
Comme quand on tombe amoureux. Est-ce que les jeunes d'aujourd'hui tombent encore amoureux, ou bien est-ce que c'est devenu un mécanisme hors d'usage, superflu, une bizarrerie, comme la machine à vapeur [...] ? Tomber amoureux, c'est quelque chose qui a pu tomber en désuétude et revenir à la mode x fois sans qu'il n'en sache rien.

J. M. Coetzee[383]

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

J'ai besoin d'un peu d'argent. Il me dit de prendre un billet de cinquante dollars dans son portefeuille, une photo en tombe, je la regarde, je dis : « Stuart, qui est-ce ? » Il répond : « Oh, c'est Gillian. » La première femme [...]. Dans le portefeuille, deux, trois ans après notre mariage [...].
Je demande : « Stuart, est-ce qu'il y a quelque chose que tu aimerais me dire à ce sujet ?
– Non.
– Vraiment ?
– Non, répète-t-il. Je veux dire, c'est Gillian. » Il prend la photo et la remet dans son portefeuille.
Je prends rendez-vous chez la psychothérapeute, naturellement.
On y reste environ dix-huit minutes. J'explique qu'au fond mon problème avec Stuart est de l'amener à parler de nos problèmes. Il dit : « C'est parce qu'on n'a aucun problème. » Je dis : « Vous voyez le problème ? »

Julian Barnes[384]

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Réfléchissant à l'impact de la Révolution française sur les mœurs sociales, Edmund Burke songeait à ce qui attendait l'humanité :

Toutes les plaisantes fictions qui allégaient l'autorité et assouplissaient l'obéissance, qui assuraient l'harmonie des différents aspects de la vie […] vont se dissiper sous l'assaut irrésistible des lumières et de la raison. Tous les voiles de la décence vont être brutalement arrachés. Toutes les idées surajoutées par notre imagination morale, qui nous viennent du cœur mais que l'entendement ratifie parce qu'elles sont nécessaires pour voiler les défauts et la nudité de notre tremblante nature et pour l'élever à nos propres yeux à la dignité – toutes ces vieilles idées vont être mises au rebut comme on se défait d'une mode ridicule, absurde et désuète[385].

Edmond Burke, grand essayiste anglais du XVIII^e siècle, anticipait ici ce qui deviendrait l'une des sources principales du dynamisme et du malaise de la modernité, en l'occurrence le fait que les croyances – en la transcendance et en l'autorité – doivent désormais rendre des comptes à la raison. Mais pour Burke, loin d'augurer un progrès de notre condition, l'« assaut irrésistible des lumières et de la raison » nous expose à des vérités que nous ne pouvons supporter : le pouvoir s'évanouissant, nos illusions s'éteindront également, et cette nudité nouvelle nous laissera dans un état d'immense vulnérabilité, nous exposant et révélant, à nous comme aux autres, la véritable laideur de notre condition. L'examen scrupuleux des rapports sociaux par le regard

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

implacable de la raison ne peut qu'arracher le voile harmonieux de significations sur lesquelles se fondent l'autorité et l'obéissance traditionnelles. Pour être tolérable, l'existence humaine requiert une part de mythe, d'illusion et de mensonge : seuls les mensonges et les illusions peuvent rendre supportable la violence des rapports sociaux. En d'autres termes, les infatigables tentatives de la raison pour démasquer et traquer les sophismes de nos croyances nous laisseront dépourvus dans le froid, car seules de belles histoires – et non la vérité – peuvent nous consoler. Burke a raison : savoir si la raison peut donner une signification à nos vies est *la* question fondamentale de la modernité.

La célèbre formule de Marx, héritier et militant des Lumières, consone étrangement avec de telles conceptions ultra-conservatrices : « Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un œil détrompé la place qu'ils tiennent dans la vie, et leurs rapports mutuels[386]. » À l'instar de Burke, Marx envisage la modernité comme un brusque réveil qui nous arrache à un sommeil plaisant, pour ne pas dire engourdissant, et comme une confrontation à la nudité, à la crudité et à la sécheresse brutale des rapports sociaux. Conscients, nous avons pu devenir plus vigilants et moins accessibles aux promesses chimériques et vaines de l'Église et de l'aristocratie, mais nos existences ont également été vidées du charme, du mystère et du sentiment du sacré. Le savoir et la raison sont atteints au prix de la profanation de ce qui, jadis, était révéré. Marx, comme Burke, semble penser que ce sont les fantasmes – et non la vérité – qui relient étroitement nos vies les unes aux autres, et font que l'on se consacre à la recherche d'un bien plus élevé. Même si Marx ne rejetait pas le nouvel empire des Lumières et n'aspirait pas à revenir aux rituels du passé, nous pouvons déceler chez lui le même effroi à l'idée de ce qui attend

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une humanité où plus rien n'est sacré.

Ce qui rend Marx profondément moderne n'est pas son adhésion à la modernité (au progrès, à la technologie, à la raison, à la prospérité économique), mais bien plutôt son ambivalence à son égard. Dès le début, la modernité impliqua l'acceptation malaisée et simultanée des énergies extraordinaires libérées par la raison comme du risque de dessèchement spirituel que pouvait entraîner son exercice. La raison rendait le monde plus prévisible et plus sûr, mais elle le rendait également plus vide. Dans le même temps où les modernes déclaraient avoir abandonné une fois pour toutes les opiums qui avaient embrumé l'esprit et la conscience, ils aspiraient à ce dont la raison avait fièrement affirmé les libérer – à un sens du sacré, et à la capacité même de croire. L'appel triomphant de la raison à disséquer les mythes et les croyances devint proprement moderne lorsqu'il se conjugua au désir mélancolique d'objets transcendants, en lesquels croire et par lesquels être influencé. La modernité se définit par son ambivalence à l'égard de son noyau dur culturel et par un sentiment d'effroi devant les puissances qu'elle pourrait déchaîner. Max Weber, nous le savons, donna à cette ambivalence son visage sociologique le plus poignant en évoquant le « désenchantement » qui caractérise la modernité. Le désenchantement ne signifie pas simplement que le monde n'est plus rempli d'anges et de démons, de sorcières et de fées, mais que l'idée même de « mystère » devient un objet de dénigrement et perd toute signification. Car, dans leur besoin impulsif de contrôler le monde naturel et social, les diverses institutions modernes de la science, de la technologie et du marché, qui aspirent à résoudre les problèmes humains, à soulager la souffrance et à accroître le bien-être, font également disparaître toute révérence à l'égard de la nature, de notre capacité à croire et à conserver un sens du mystère. La vocation du travail

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

scientifique est de résoudre et de surmonter les mystères, et non de succomber à leur charme. De la même façon, les capitalistes, dont le désir principal est de maximiser leurs profits, méprisent et fragilisent souvent les sphères religieuses ou esthétiques – qui limitent, ignorent ou subvertissent l'activité économique. Pour la raison précise que la science et l'économie ont repoussé considérablement les limites de notre monde matériel en nous aidant à résoudre le problème de la rareté, les dieux nous ont abandonnés.

Ce processus de rationalisation n'élimine cependant pas toutes les manifestations de passion ; il produit plutôt, aux yeux de Weber, des tentatives pour restaurer des ordres de l'expérience dominés par la ferveur et la passion, mais seulement de façon indirecte et appauvrie[387] – ce qui permettrait d'expliquer le culte des émotions au XX^e^ siècle. Mais, là où Weber et d'autres entendaient la rationalisation comme opposée aux émotions, il me semble que le défi auquel doit répondre l'analyse sociologique consiste à comprendre la rationalité et la rationalisation non pas comme une logique culturelle opposée à la vie émotionnelle, mais plutôt comme une logique travaillant conjointement avec elle[388]. La rationalité est une force culturelle institutionnalisée qui en est venue à restructurer la vie émotionnelle de l'intérieur : autrement dit, elle a modifié les récits collectifs à travers lesquels les émotions sont comprises et négociées. Alors que l'amour romantique conserve une emprise émotionnelle et culturelle singulièrement forte sur nos désirs et nos fantasmes, les outils culturels mis à notre disposition pour l'imaginer et le ressentir se situent de plus en plus loin de son expérience, et en viennent même à dénaturer la sphère érotique. Deux modèles culturels au moins sont à l'œuvre dans l'émotion amoureuse : l'un fondé sur le fantasme puissant de l'abandon de soi et de la fusion émotionnelle ; l'autre fondé sur des modèles rationnels

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d’autorégulation émotionnelle et de choix optimal. Ces modèles rationnels de conduite ont profondément transformé la structure du désir amoureux en rendant incertaines les ressources culturelles à travers lesquelles, historiquement, la passion et l’érotisme avaient été vécus.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L’amour enchanté

Ce qu’était aux yeux de Max Weber une expérience « enchantée » n’est pas très clair, mais la définition du désenchantement pourrait, *a contrario*, nous permettre de le saisir. Une expérience enchantée est médiatisée par de puissants symboles collectifs permettant l’accès à un sens du sacré. Elle se fonde sur des croyances et des sentiments qui impliquent et mobilisent la totalité du moi ; ces croyances et sentiments ne sont pas traités par des systèmes cognitifs de deuxième ordre et ne sont pas rationnellement justifiables. Ces symboles constituent et viennent compléter ce que vit le croyant. Dans les expériences enchantées, il n’existe aucune distinction forte entre sujet et objet. L’objet de la croyance et la croyance elle-même ont un statut ontologique qui n’est pas remis en question par le croyant. L’amour « enchanté », en tant que type culturel et expérience phénoménologique, contient les formes élémentaires suivantes :

1. *L’objet d’amour est sacré*. Le poète et érudit français Guillaume de Lorris, auteur de la première partie du *Roman de la Rose*, ce poème médiéval qui entendait enseigner l’art d’aimer, met la Dame, l’être aimé [La Rose dans le poème], sur un piédestal, l’idéalise, la présente comme une quasi-divinité (ce n’est pas un hasard si c’est cette version idéale de l’amour qui a été retenue et non celle, plus grivoise, de Jean de Meun). Une telle rhétorique de dévotion fut élaborée et codifiée au XII^e^ siècle avec l’amour courtois, mais il était encore possible d’en trouver des traces au XIX^e^ siècle. Écrivant à sa maîtresse, Evelina Hanska, Balzac exprime son désir de l’adorer d’une manière qui ne conviendrait pas aux sensibilités modernes : « Oh ! que j’aurais voulu pouvoir rester une demi-journée à tes genoux, la tête dans tes genoux[389]. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. *L'amour est impossible à justifier ou à expliquer*. La flèche de Cupidon est le symbole le plus ancien de cette émotion arbitraire et injustifiable qu'est l'amour. Guillaume de Lorris raconte que, une fois que la flèche eut pénétré son corps et sa chair, il ne put ni l'en retirer ni cesser d'aimer la Dame. L'amour a une force qui exige l'obéissance. Écoutons Humbert Humbert aperçevant pour la première fois Lolita : « J'éprouve une difficulté extrême à exprimer avec la force qui convient cet éclair, ce frisson, l'impact de cette reconnaissance passionnée[390]. » L'amour est ici immédiat, irrésistible, car interprété comme un acte de reconnaissance physique qui court-circuite la volonté.

3. *La force de l'expérience amoureuse bouleverse toutes les autres.* Écrivant à sa femme Joséphine en 1796, alors qu'il commande l'armée française en Italie, Napoléon lui déclare : « Je n'ai pas passé un jour sans t'aimer ; je n'ai pas passé une nuit sans te serrer dans mes bras ; je n'ai pas pris une tasse de thé sans maudire la gloire et l'ambition qui me tiennent éloigné de l'âme de ma vie[391]. »

4. *Dans l'amour enchanté, il n'existe aucune distinction entre le sujet et l'objet de l'amour*, une telle expérience impliquant et mobilisant la totalité du moi. Beethoven, dans une lettre à son amante datée de 1812, l'affirme avec concision : « Mon ange, mon tout, mon moi[392]. »

5. *L'objet d'amour est unique et incommensurable.* Roméo déclare en apercevant Juliette : « Mon cœur a-t-il aimé avant cet instant[393] ? » La singularité absolue a pour corollaire l'impossibilité de remplacer l'être aimé. Elle signifie également que les vertus ou les défauts de celui-ci ne peuvent être mesurés ou comparés aux vertus et défauts d'autrui.

6. *L'intérêt personnel bien compris ne peut être un critère pour aimer une autre personne.* Le renoncement à défendre son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intérêt et l'expérience même de la douleur sont des ingrédients essentiels de l'expérience de l'absolu et de l'élévation spirituelle. Ainsi de Félix, le personnage principal du *Lys dans la vallée* de Balzac : « Aimer sans espoir est encore un bonheur[394]. »

Le modèle du coup de foudre offre une légère variante de cet amour « enchanté ». Le coup de foudre est vécu comme un événement faisant irruption dans le quotidien sans que l'on s'y attende ; inexplicable et irrationnel, il se produit à la première rencontre et, par conséquent, n'est pas fondé sur une connaissance cognitive et cumulative de l'autre. Il découle plutôt d'une forme d'expérience holistique et intuitive. Il vient perturber la vie de tous les jours et provoque une commotion profonde de l'âme. Les métaphores utilisées pour décrire cet état (ardeur, magnétisme, coup de tonnerre, électricité) témoignent souvent d'une force surpuissante. Pareille version de l'amour « enchanté » est simultanément spontanée et inconditionnelle, surpuissante et éternelle, unique et totale. Cet idéal-type de l'amour romantique affirme la singularité radicale de l'objet d'amour, l'impossibilité de le substituer à un autre, son incommensurabilité, le refus (ou l'impossibilité) de soumettre les sentiments au calcul et au savoir rationnel, la reddition totale du moi à la personne aimée et, potentiellement, l'autodestruction et le sacrifice de soi au nom de l'autre[395]. Cette vision quasi religieuse de l'amour a connu plusieurs variantes « laïques » et, peut-être pour cette raison, a persisté tout au long de l'histoire[396]. Mais ses composantes de base – le caractère sacré, la singularité absolue, l'intensité de l'expérience, l'irrationalité, le renoncement à ses intérêts, le manque d'autonomie – sont restées dans les modèles littéraires qui s'imposèrent avec l'alphabétisation et la diffusion massive du roman sentimental.

La modernité marqua cependant un changement profond dans l'histoire de l'« amour enchanté », changement teinté de méfiance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et de mépris envers celui-ci. Les propos de Candace Bushnell – l'auteur célèbre de la chronique qui inspira la série télévisée américaine *Sex and the City* – ne sont que l'une des nombreuses illustrations de cette transformation :

À quand remonte la dernière fois où vous avez entendu quelqu'un dire : « Je t'adore ! », sans ajouter l'inévitable (et souvent implicite) : « Comme ami(e) ? » La dernière fois où vous avez vu deux personnes se regarder dans les yeux sans penser : Oui, et alors ? Où vous avez entendu quelqu'un annoncer : « Je suis follement amoureux/se », sans vous dire aussitôt : Eh, attends donc lundi matin[397] ?

Il s'exprime ici une vision de l'amour faite de gêne profonde, suprêmement ironique et désenchantée. Déplorant cet état de fait, Maureen Dowd, l'une des chroniqueuses les plus connues du *New York Times*, écrit : « Culturellement, émotionnellement, l'idée de la romance amoureuse est morte, morte et enterrée[398]. » Ce qu'elle entend par là, me semble-t-il, c'est que l'expérience « enchantée » de l'amour et de la romance amoureuse est une chose à laquelle il est devenu difficile de souscrire. C'est que l'amour, même s'il reste très probablement une expérience très importante pour la plupart d'entre nous, n'engage pas et ne mobilise pas la totalité du moi. Ce constat soulève à son tour la question suivante : pourquoi l'amour ne peut-il plus être vécu comme un « enchantement » ? Le fait que l'amour ait perdu son pouvoir de susciter des croyances romantiques est, je le soutiens, le résultat de la rationalisation de ces croyances dans les trois domaines de la science, de la technologie et de la politique.

Le désenchantement est ce processus fondamental de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

modernité, culturel, cognitif et institutionnel, par lequel la croyance se trouve organisée par des systèmes de savoir et la conduite déterminée par des règles systématiques et abstraites – un processus, comme le postulait Weber, qui rend difficile de conserver la foi. Aux yeux de Weber, la plus grande force culturelle à l'origine de ce désenchantement est la rationalisation de la conduite de la vie : celle-ci est de plus en plus « méthodique », systématique et contrôlée par l'intellect[399]. L'action rationnelle est consciemment régulée, elle n'est pas aléatoire, routinière ou impulsive, et son origine peut être religieuse, scientifique, politique ou économique. Une attitude rationnelle fragilise l'enchantement car, pour connaître et approcher un objet, elle utilise des règles systématiques, indépendantes du sujet et de l'objet du savoir, créant ainsi une séparation entre le sujet et l'objet, et délégitimant un savoir obtenu sur un mode épiphanique, traditionnel ou intuitif. Le comportement rationnel ébranle le fondement de toutes les croyances (si ce n'est, peut-être, de la croyance en la raison). Il tend également à fragiliser la transcendance en définissant l'action comme un rapport moyens/fin. La rationalisation de la croyance entraîne une diminution de l'intensité émotionnelle de l'amour et de la croyance en l'amour. Un certain nombre de forces culturelles très puissantes – la science, le contractualisme politique et les technologies du choix – ont ainsi refaçonné le sentiment et l'expérience de l'amour, ont contribué à leur rationalisation et, de cette façon, à un changement profond dans la manière dont ils sont vécus par le sujet. C'est la convergence de ces trois forces qui, nous le verrons, est responsable de la disparition de la croyance dans l'expérience amoureuse, et a donné naissance à ces deux « structures du sentiment » que sont l'incertitude et l'ironie – structures qui ont profondément transformé la capacité du moi à faire l'expérience de l'abandon de soi et du ravissement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Faire de l'amour une science

La prévalence des explications scientifiques de l'amour, qui ont été diffusées via l'université et les médias de masse, a largement contribué au désenchantement. Tout au long du XX^e^ siècle, la psychanalyse et la psychologie d'abord, la biologie, la psychologie évolutionniste et les neurosciences ensuite, ont incorporé l'« amour » à quelques-uns de leurs concepts clés, comme l'« inconscient », la « pulsion sexuelle », les « hormones », la « survie de l'espèce » ou la « neurochimie ». Ces cadres interprétatifs ont fragilisé la vision de l'amour comme expérience ineffable, unique, quasi mystique, comme sentiment désintéressé.

C'est précisément parce qu'elles ont placé l'amour au cœur de la constitution du moi que la psychanalyse et la psychologie ont érodé son statut de force mystique en le considérant comme le résultat de processus psychologiques tels que le « trauma psychique », le « conflit œdipien » ou la « compulsion de répétition ». Un certain freudisme populaire, dont la plupart des institutions modernes ont été progressivement imprégnées, affirme avec force que l'amour est une manière de rejouer les conflits de la petite enfance et n'est souvent rien d'autre que la répétition d'un drame ayant opposé longtemps auparavant d'autres protagonistes. L'amour devint ainsi l'expression d'une structure psychique universelle. En créant un fil conducteur narratif reliant directement la petite enfance et les expériences amoureuses adultes, la psychologie populaire fait de l'expérience amoureuse une réitération de séquences qui ne sont pas en elles-mêmes des séquences amoureuses, et ébranle son caractère ineffable et son mystère. L'amour devient l'objet d'une investigation sans fin sur soi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce processus continu d'autocompréhension et d'autocontrôle de la psyché conduit à une intellectualisation des rapports amoureux à travers le catalogage systématique des émotions et leur contrôle au moyen de techniques de prise de conscience et d'autotransformation. En faisant du sujet humain l'objet du savoir scientifique, la psychologie a élaboré le concept crucial de « personnalité ». La personnalité est un ensemble d'attributs stables censés caractériser une personne sur un temps long, et un amour réussi est le résultat de la compatibilité entre la nature psychologique et les attributs de deux personnes. Il s'ensuit que la compatibilité amoureuse peut être évaluée, mesurée et prédite en recourant aux bons outils psychologiques. L'amour pourrait ainsi devenir l'objet d'une métrique (psychologique) dont l'objectif serait d'aider à instaurer et à contrôler les idéaux jumeaux de l'autonomie et de la bonne relation à l'autre.

L'autonomie occupant une place de plus en plus centrale dans l'idéal d'identité personnelle défendu par la psychologie, une fusion émotionnelle devenait une menace pour l'autonomie du moi et tendait à être remplacée par un autre idéal : celui de la négociation entre deux moi adultes autonomes. Fusionner son propre moi à celui d'autrui, ou se soumettre à lui, revenait à nier la revendication d'autonomie, mettant au jour le symptôme d'une pathologie émotionnelle. En diffusant des modèles de vie de couple fondés sur la négociation, la communication et la réciprocité, la psychologie affirma que les relations de couple devaient se conformer à l'idéal de relations humaines fondées sur le contrôle réflexif de deux volontés autonomes, adaptées aux besoins et à la nature psychologique de l'individu, liquidant ainsi l'ancienne association de l'amour et de la transcendance, une force bien supérieure aux besoins particuliers et à la volonté de l'individu. L'amour devint « intimité », « vie de couple », signifiant par là même que la vie émotionnelle pouvait être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soumise à des règles de conduite dont l'objectif était de préserver un maximum d'autonomie individuelle au sein du lien amoureux.

La psychologie a contribué à rationaliser l'expérience de l'amour d'une troisième manière, en considérant la souffrance amoureuse comme un symptôme inacceptable et injustifiable, émanant de psychés immatures. Alors que « la souffrance était un élément absolument normal, au XIX^e^ siècle, de la réponse émotionnelle au partage d'une identité avec un autre être humain[400] », dans la culture psychologique contemporaine la souffrance ne vient plus signaler une expérience émotionnelle se déployant au-dessus et au-delà des limites du moi : elle n'est plus le signe d'une dévotion désintéressée ou d'une âme élevée. Un tel amour – fondé sur le sacrifice de soi, la fusion et le désir d'absolu – en vint à être considéré comme le symptôme d'un sous-développement émotionnel. Les modèles utilitaristes de l'organisation politique furent transposés à la psyché et, dans cette nouvelle culture thérapeutique, les idéaux du sacrifice et de l'abandon de soi furent tenus pour le signe d'une psyché malade (ou d'une psyché espérant toucher quelque obscur bénéfice psychique de sa souffrance), et considérés alors comme profondément suspects, puisque l'autonomie et la capacité à préserver son intérêt personnel bien compris étaient devenues synonymes de bonne santé mentale.

Le modèle de santé mentale qui pénétra massivement les relations intimes exigeait que l'amour soit aligné sur des définitions du bien-être et du bonheur qui rejetaient en définitive la souffrance, et commandaient que l'on maximise ses intérêts. Ce modèle place fermement la connaissance et la défense de son intérêt personnel bien compris au centre d'un moi émotionnellement adulte. Aimer bien signifie aimer selon son intérêt personnel bien compris. Si l'amour devient une source de souffrance, cela signifie qu'il est une « erreur », une mauvaise

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évaluation de la compatibilité de deux personnalités ; c'est le signe qu'une meilleure connaissance de soi s'impose pour corriger la souffrance ressentie et conduire à un choix plus adulte.

Dans *Le Songe d'une nuit d'été*, voici comment Héléna, qui n'a pas été la cible des tours et astuces de Puck, s'adresse à un Démétrius qui, lui, sous l'influence de Puck[401], a rejeté son amour :

D

Est-ce que je cherche à vous séduire ? Est-ce que je vous parle gentiment ?

Ou bien est-ce que je ne vous dis pas avec la plus grande franchise

Que je ne vous aime pas, et ne peux pas vous aimer ?

H

Et moi, je ne vous en aime que davantage :

Je suis votre épagneul ; et, Démétrius,

Plus vous me battez, plus je me couche à vos pieds.

Traitez-moi seulement comme votre épagneul : repoussez-moi, frappez-moi,

Méprisez-moi, abandonnez-moi ; seulement permettez-moi

(Tout indigne que je sois) de vous suivre.

Quelle place plus humble puis-je mendier dans votre amour

(Une place pourtant que j'estime hautement)

Que d'être traitée comme vous traitez votre chien[402] ?

Héléna exprime naturellement à l'être aimé l'amour qu'elle lui porte, d'une manière qui serait interprétée aujourd'hui non

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

seulement comme une forme d'abaissement de soi, mais comme l'indice d'une pathologie – alors que le monde de Shakespeare considérait très probablement cette manière d'être et de faire avec plus de clémence, comme une manifestation ordinaire de la « folie d'amour ». Considérons également le cas de Julie de Lespinasse, femme de lettres célébrée et admirée au XVIII[e] siècle, dont l'amour pour le capricieux et infidèle comte de Guibert n'était pas partagé. Alors qu'il s'était marié avec une autre femme, Julie continua sans faiblir à lui témoigner une passion sans réserve, et un amour que les mécanismes de l'échange et de la réciprocité ne venaient pas conforter. Elle déclara dans une lettre à Guibert :

Je vous aime trop pour pouvoir m'imposer la moindre contrainte ; je préfère avoir à vous demander pardon, que de ne point faire de fautes. *Je n'ai plus d'amour-propre* avec vous, et je n'entends point toutes ces règles de conduite qui font qu'on est toujours content de soi et qu'on est si froid avec ce que l'on aime. Je hais la prudence ; je hais même (souffrez que je vous le dise) ces devoirs de l'amitié qui font substituer la discrétion à l'intérêt, et la délicatesse à la sensibilité. Que vous dirai-je ? J'aime l'abandon ; je n'agis *que de premier mouvement*, et j'aime à la folie qu'on soit de même avec moi[403].

Julie de Lespinasse incarne une éthique de l'abandon de soi gouvernée par une émotivité impulsive, et non par un esprit de calcul de coûts et de bénéfices. Loin de signaler une immaturité ou une estime de soi diminuée, cette capacité à aimer sans se soucier d'une quelconque réciproque pouvait être (et était probablement) interprétée comme le signe d'un caractère noble et fort.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un autre exemple a été analysé dans le premier chapitre de ce livre. Le vœu que fait Anne Elliot de rester fidèle toute sa vie au capitaine Wentworth en dépit de leur séparation ne s'accorde pas à la sensibilité contemporaine, parce qu'il souscrit à l'idée d'un amour absolu et incommensurable, et semble ignorer les diktats de l'intérêt bien compris. L'engagement auprès d'autrui est ici un élan total du moi, sans considération aucune pour ses conséquences sur le bien-être personnel. Donner son amour une fois pour toutes oblige Anne à renoncer à de meilleurs partis. On l'inciterait aujourd'hui à aller voir un psychanalyste, à se coucher sur le divan, et à rendre compte de sa détermination inébranlable à sacrifier sa vie entière sans attente d'un quelconque retour. Edith Wharton, écrivant en 1908 à son amant, Morton Fullerton, recourait à une terminologie explicitement anti-utilitariste :

J'avais en moi tout ce qu'il fallait pour faire une séductrice accomplie, car ma lucidité me montre chaque mouvement du jeu – mais, à l'instant même de l'emporter, une réaction de dédain me fait renoncer à tous mes atouts, et m'écrier : – "Prends-les tous – je ne veux pas gagner – je veux tout perdre pour toi !"[404].

L'indifférence totale d'Héléna, de Julie de Lespinasse, d'Anne Elliot et d'Edith Wharton pour la réciprocité défie le sens commun contemporain. Elle met en question l'idée que le choix d'un objet d'amour ne devrait pas prévaloir sur le bien-être personnel mais contribuer à ce bien-être par l'expression d'une réciprocité émotionnelle. Cette norme morale et psychologique de réciprocité qui gouverne les liaisons amoureuses et les relations en général se fonde sur un modèle utilitariste de la santé mentale et du bien-être, et constitue l'une des principales causes de la rationalisation de l'amour. Ce modèle est fondé sur un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

programme rationnel fort : le choix d'un objet d'amour doit être arraché aux caprices et aux griffes de l'inconscient ; la raison doit s'en saisir et en faire un objet de connaissance de soi ; il peut alors engendrer plaisir et bien-être et, plus que tout, préserver et affirmer l'intérêt personnel bien compris de chacun.

La biologie a eu un impact légèrement différent sur le contexte culturel et sur la façon dont nous appréhendons l'amour. Les biologistes expliquent celui-ci par le biais de processus chimiques qui, plus encore que la psychologie, le réduisent à des facteurs parfaitement étrangers au sentiment amoureux. Les recherches en neuroscience montrent la présence dans le cerveau, lorsque apparaît un sentiment amoureux, d'un nombre conséquent d'éléments chimiques[405] – testostérone, œstrogène, dopamine, noradrénaline, sérotonine, ocytocine et vasopressine. On constate par exemple des niveaux plus élevés de testostérone et d'œstrogène au cours des épisodes sensuels d'une relation amoureuse. La dopamine, la noradrénaline et la sérotonine sont censées être plus élevées au cours de la phase de l'attirance[406]. Les effets de l'état amoureux sur la sérotonine sont du même odre d'un point de vue chimique que ceux du désordre obsessionnel-compulsif[407], ce qui pourrait expliquer pourquoi, lorsque nous sommes amoureux, nous sommes incapables de penser à quelqu'un d'autre. Les niveaux de sérotonine sont aussi significativement plus élevés dans le cerveau des personnes ayant récemment éprouvé un sentiment amoureux[408]. L'ocytocine et la vasopressine sembleraient être plus étroitement liées aux liaisons et relations sur le long terme, qui se caractérisent par de forts attachements[409]. En février 2006, le *National Geographic* publiait un article de Lauren Slater, « Love : The Chemical Reaction », qui décrit l'attirance et l'attachement comme des phénomènes déclenchés par des composantes chimiques différentes – l'euphorie ou l'exaltation amoureuses ne sont rien d'autre que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

produit d'une réaction chimique et involontaire dans le cerveau. Les recherches menées par la socio-biologiste Helen Fisher affirment par exemple que nous sommes biologiquement programmés pour ressentir un amour intense durant un maximum de deux années en moyenne, après quoi passion et intensité refluent[410].

Cette réduction de l'amour à une chimie cérébrale a pour résultat la disparition d'une conception mystique et spirituelle de l'amour et son remplacement par une nouvelle forme de matérialisme biologique. Catherine Townsend, s'interrogeant sur son besoin de se sentir aimée, écrit notamment ceci : « À en croire *Psychology Today*, "la phényléthylamine – l'élément chimique qui, dans le cerveau, est impliqué dans l'euphorie qui accompagne le fait de tomber amoureux – augmente avec les sentiments d'engouement, faisant monter euphorie et excitation". Cela entre en résonance avec ce que je vis. Et, une fois encore, cela entre aussi en résonance avec ce que vivent beaucoup de femmes que je connais. Sommes-nous toutes des dépendantes affectives et sexuelles dysfonctionnelles[411] ? » Ce mélange de terminologie psychologique et biologique est clairement « déflationniste », réduisant les émotions à de simples réactions chimiques involontaires et l'expérience de l'amour à une expérience physiologique, dépourvue de signification plus élevée.

La psychologie évolutionniste attribue quant à elle le sentiment amoureux à un facteur exogène dont dépend la survie de l'espèce. Selon Dylan Evans[412], ce sont les émotions, comme l'amour, la culpabilité ou la jalousie, qui ont aidé à résoudre le « problème de l'engagement » et rendu possible la coopération entre les hommes. L'amour romantique a notamment permis selon eux d'instiller le désir de se reproduire et de s'assurer que les hommes et les femmes ne se séparent pas par pur caprice. Là encore, le déplacement interprétatif opéré par la psychologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évolutionniste a eu pour effet de faire s'effondrer le sentiment de singularité absolue, ainsi que le caractère transcendant de l'amour, faisant de lui une simple nécessité fonctionnelle destinée à garantir, au niveau de l'espèce, une situation de coopération. L'amour, ici, n'est rien d'autre que l'aveugle nécessité de la nature et du groupe social exprimée à travers des histoires particulières et des individus particuliers.

Par définition, les explications scientifiques – psychologique, biologique et évolutionniste – ont tendance à être abstraites et étrangères aux catégories de l'expérience vécue. Elles sont très différentes en cela des explications religieuses traditionnelles qui, lorsqu'elles envisageaient l'amour intense comme le propre d'esprits possédés ou comme une folie temporaire, faisaient écho à l'expérience du sujet. Les explications scientifiques réduisent l'amour à un épiphénomène, un simple effet de causes préexistantes inaperçues et non ressenties par le sujet, n'ayant aucun trait mystique, aucune singularité, et provoqué par des processus involontaires et presque mécaniques – psychiques, chimiques ou biologiques. En ce sens, l'amour a connu le même processus de désenchantement que la nature : il n'est plus envisagé comme inspiré par des forces mystérieuses mais comme un phénomène nécessitant explication et contrôle, comme une réaction déterminée par les lois psychologiques, biologiques, par les lois de l'évolution[413].

Le savoir scientifique fait l'objet d'une promotion à grande échelle à travers des médias qui ont pour mission de fournir des cadres d'interprétation de la réalité. Ces cadres interprétatifs ne remplacent pas les conceptions romantiques traditionnelles de l'amour ; ils entrent plutôt en compétition avec elles, pour en définitive les fragiliser. La science a tendance à intégrer les expériences particulières à des catégories générales et abstraites, faisant ainsi disparaître leur spécificité. Les cadres scientifiques,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

visant par définition à expliquer et à trouver des causes, diminuent naturellement toute expérience fondée sur le sentiment de l'unique, de l'ineffable et de l'irrationnel. L'effet global des interprétations scientifiques de l'expérience amoureuse est double : il est *réflexif* et *déflationniste*. Il est attendu des acteurs qu'ils se préoccupent des mécanismes sous-jacents de leur amour, et on fait de ce dernier le résultat d'une force psychologique ou chimique universelle, œuvrant au-delà et en deçà des désirs particuliers concrets des individus. Le désir est ainsi, d'une certaine manière, de plus en plus compris comme détaché de la personne sur laquelle il se porte et, en tant que mécanisme involontaire, il est une force aveugle dont l'objet finit par être interchangeable. À cet égard, nous pourrions dire que le désir amoureux s'est désormais vidé de ce qui dans sa signification se nourrissait de mythe. Le pessimisme culturel de Max Weber se fondait sur la conviction qu'une amélioration de la compréhension scientifique n'entraînait pas une meilleure compréhension de nos conditions de vie concrètes :

Quand nous dépensons de l'argent aujourd'hui, je parie que, même s'il y a des collègues spécialistes d'économie politique dans la salle, presque chacun proposera une solution différente à la question : qu'est-ce qui fait que l'argent peut acheter quelque chose, tantôt plus, tantôt moins ? Le sauvage sait comment il fait pour se procurer sa nourriture quotidienne, et quelles institutions lui servent pour cela. L'intellectualisation et la rationalisation croissantes *ne signifient donc pas* une connaissance générale toujours plus grande des conditions de vie dans lesquelles nous nous trouvons[414].

Comme le suggère l'un des commentateurs de Weber, les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

explications non scientifiques pourraient même être supérieures en ce qu'elles sont holistiques et reliées sur un mode plus organique à la totalité de notre expérience vécue[415]. Les explications scientifiques de notre expérience, par contraste, nous mettent à distance de celle-ci, tant sur le plan cognitif que sur le plan émotionnel. Qui plus est, selon Weber, la science rend notre expérience moins intelligible, car les explications répondant à des besoins existentiels sont incompatibles avec des cadres abstraits et systématiques. Les explications scientifiques fragilisent ainsi le rapport profond existant entre l'expérience amoureuse et les conceptions de l'amour comme amour mystique et irrationnel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'émancipation politique en tant que rationalisation

Comme le montrent les exemples ci-dessus, le sacrifice ou l'abandon de soi et la capacité d'aimer sans attendre la moindre réciprocité étaient surtout (bien que non exclusivement) envisagés comme des attributs féminins. L'un des principaux changements intervenus dans le motif du sacrifice de soi fut provoqué par la diffusion de la culture féministe qui étendit aux femmes les droits de l'homme et démystifia les mécanismes sociaux et idéologiques qui avaient rendu possible l'infériorité des femmes dans la vie civique, une infériorité invisible mais largement approuvée. D'autres sources de la rationalisation de l'amour, comme les normes d'égalité, de consensualité et de réciprocité – le contractualisme –, en sont venues à dominer le vocabulaire moral de nos institutions politiques et ont transformé les coordonnées de la négociation des relations hétérosexuelles. Dans son ouvrage *Politics of Authenticity*, Marshall Berman affirme qu'« il fallut attendre les temps modernes pour que les hommes [*sic*] pensent le moi comme un problème distinctement *politique*[416] ». Il est peut-être ironique que cette phrase s'applique particulièrement bien aux femmes et non aux hommes au XX^e^ siècle. En effet, le féminisme est le mouvement politique qui a sans doute exercé l'influence la plus significative sur la société, sur la subjectivité des femmes et sur les relations entre les sexes. La seconde vague du féminisme a profondément transformé la compréhension et la pratique de l'émotion amoureuse[417] : plus que tout autre mouvement politique et culturel, elle a eu une influence déterminante sur l'histoire culturelle de l'amour en arrachant les voiles de la chevalerie masculine et de la mystique féminine. En raison précisément de cette influence, j'entends mesurer l'impact de ce mouvement sur les rapports amoureux, et ce dans des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sociétés encore largement dominées par les hommes.

Ce faisant, j' appréhende le féminisme comme une vision du monde, c'est-à-dire comme une nouvelle manière de concevoir le moi et ses relations aux autres. Il faut donc que je mette un temps mon adhésion au féminisme entre parenthèses afin de comprendre son impact sur la déstabilisation des normes et des rôles de genre traditionnels. Parce que le féminisme, aux côtés de la psychologie clinique et de la culture de la consommation, a été l'agent culturel le plus puissant de la formation et du changement des relations hommes/femmes, il peut et doit être analysé comme ces deux autres formations culturelles.

Dans son livre *La Dialectique du sexe*, Shulamit Firestone soutient que l'amour romantique non seulement dissimule une ségrégation de classe et une ségrégation sexuelle, mais – chose plus importante encore – qu'il les autorise, les perpétue et les renforce : « Les femmes sont opprimées du fait de leur fonction biologique ; mais l'amour les asservit davantage encore : il est le pivot de leur condition actuelle[418]. » L'amour romantique a fini par être envisagé non seulement comme une pratique culturelle reproduisant l'inégalité de genre, mais aussi comme l'un des mécanismes principaux par lesquels les femmes sont censées accepter (et « aimer ») leur soumission aux hommes. Le pouvoir est le concept central qui a permis au féminisme de déconstruire le sexe et l'amour. Dans la vision du monde féministe, le pouvoir est la dimension invisible et néanmoins tangible qui organise les rapports de genre – quelque chose qui doit être localisé et expulsé des relations intimes. Le pouvoir est devenu une grille de lecture permettant d'expliquer la majeure partie des dysfonctionnements dans les relations entre hommes et femmes. C'est un cadre culturel qui façonne et, ce faisant, réorganise et génère les rapports sociaux. L'idée de symétrie ou d'égalité n'est pas moins une représentation culturelle que l'idée de « caste » ou de « sang

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bleu ». Ce cadre culturel organise et régule les rapports de genre et les rationalise. Premièrement, il invite les hommes et les femmes à réfléchir aux règles qui organisent la logique de l'attirance sexuelle (une logique façonnée par les normes séculaires de la domination patriarcale), et à contrôler leurs émotions, leur langage et leur conduite. Deuxièmement, afin d'instiller une symétrie, il invite les femmes à évaluer et à mesurer ce qu'elles apportent à la relation au regard de ce qu'apportent leurs partenaires. Troisièmement, l'idée de symétrie fait prévaloir sur les rapports érotiques les valeurs d'équité et d'impartialité en vigueur sur le lieu de travail (l'interdit d'avoir des relations sexuelles sur le lieu de travail suggère que le statut professionnel d'amants potentiels doit l'emporter sur leurs désirs personnels). Enfin, elle appelle à intégrer les rapports érotiques à des règles procédurales neutres du discours et de la conduite, qui décontextualisent les rapports, les extirpant de leur particularité et de leur caractère concret.

Un pouvoir affaiblissant la routine

Peut-être le domaine de la recherche du partenaire et de l'initiative sexuelle est-il l'arène où se manifestent le plus les principes de symétrie. On peut trouver un exemple évident du nouveau principe d'organisation symétrique des relations intimes dans la catégorie du *harcèlement sexuel*. Prenons, par exemple, l'histoire de Dave Cass, professeur d'économie à l'université de Pennsylvanie, et Claudia Satchel, une étudiante de troisième cycle. Tous deux vivaient une liaison depuis cinq ans lorsque, en 1994, la chaire de Dave Cass lui fut retirée au motif que cette relation avec une étudiante interdisait qu'il occupe cette position. Sans cacher sa désapprobation sur la procédure enclenchée par l'université, Barry Dank se lance dans l'explication suivante :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ils contrevenaient de diverses manières aux normes féministes sur les relations intimes asymétriques. Ces normes tiennent qu'il est inapproprié d'entrer dans une relation intime lorsqu'il existe une différence de pouvoir significative entre les deux protagonistes. Dans ce cadre, des relations asymétriques représentent un abus et rendent le consentement suspect, et même impossible, alors que des relations symétriques sont envisagées comme représentant l'égalité et la liberté de choix. Dave et Claudia vivaient une relation à bien des égards asymétrique de par leurs appartenances à des catégories d'âge différentes – Dave ayant vingt-cinq ans de plus que Claudia –, et tout autant de par les positions différentes, en termes de pouvoir, qu'ils occupaient tous deux à l'université, Dave étant un professeur et Claudia une étudiante[419].

Les notions d'égalité et de symétrie – qui entrent ici en conflit avec d'autres principes tels que la liberté de sentiment et la vie privée – constituent de nouvelles façons de réguler les rapports de genre, en les rendant comptables de nouvelles normes d'équilibre du pouvoir.

Cela implique des manières inédites de définir ce qui constitue un lien sexuel entre deux personnes – une interaction concrète doit être évaluée à l'aune d'une position abstraite occupée par une personne au sein d'une structure sociale. *Disgrâce*, le célèbre roman de J. M. Coetzee, raconte l'histoire d'un enseignant, le professeur Lurie, qui vit une liaison passionnée avec l'une de ses étudiantes. À l'issue d'une procédure disciplinaire, il se retrouve dans l'obligation de démissionner de son poste. Lurie incarne un personnage masculin incapable de comprendre les nouvelles normes régulant les relations hommes/femmes. Voici un échange entre lui et un de ses collègues :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– Ne pensez-vous pas, dit Swarts, que la vie universitaire, par sa nature même, doit nous imposer certains sacrifices ? Que, pour le bien de tous, nous devons nous refuser certaines satisfactions ?

– Vous voulez parler d'un interdit sur les rapports intimes entre les générations ?

– Non, pas nécessairement. Mais en tant qu'enseignants, nous nous trouvons dans des positions où nous avons du pouvoir. Peut-être un interdit sur les relations de pouvoir mêlées aux relations sexuelles. Ce qui me semble avoir été le cas dans cette affaire. Ou du moins la plus grande prudence.

Farodia Rassool intervient. « Oui, dit-il, il est coupable ; mais quand nous essayons d'obtenir des précisions, tout d'un coup il ne nous avoue plus avoir abusé d'une jeune femme, mais avoir tout simplement obéi à une impulsion à laquelle il ne pouvait pas résister, sans rien dire des souffrances qu'il a infligées, sans rien dire de l'exploitation dont ce comportement relève, une exploitation qui historiquement remonte fort loin[420]. »

Ce dialogue illustre les changements sémantiques ayant conduit de la « pulsion irrésistible » à la notion politique (et psychologique) d'« abus », de l'amour pour des personnes plus jeunes aux « rapports intimes entre les générations », de la définition de la masculinité comme autorité sociale à une prohibition des « relations de pouvoir mêlées aux relations sexuelles », et enfin de l'expérience du « plaisir privé » à la suspicion à son endroit, à l'idée qu'il dissimule une « exploitation qui historiquement remonte fort loin ». L'individu et ses désirs deviennent les « porteurs » d'une structure abstraite de pouvoir qui, à son tour, justifie une intervention institutionnelle. Aux côtés

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du langage de la psychologie, le féminisme a aidé à faire respecter des normes et des procédures destinées à garantir, institutionnellement et émotionnellement, justice, égalité, équité émotionnelle et symétrie.

Quand le lieu de travail prévaut sur les sentiments

Les règles en matière de harcèlement sexuel visent à protéger les femmes d'abus commis par des hommes occupant une position de pouvoir. Les règles de justice, sur le lieu de travail, prévalent alors sur les désirs privés des individus. Par exemple, le règlement intérieur de la Harvard Graduate School of Education (HGSE) établit que :

La HGSE affirme la valeur de relations proches, faites d'affection, entre membres de la communauté HGSE. Dans le même temps, des questions spécifiques sont soulevées lorsqu'une personne est investie d'une responsabilité professionnelle directe sur une autre – comme cela est le cas d'un membre du corps professoral ou d'un chargé de cours dans ses rapports avec les étudiants à qui il enseigne, ou qu'il conseille, comme c'est le cas d'un directeur de recherches à l'égard de celui ou celle travaillant sous sa supervision, ou comme c'est le cas des membres des services administratifs. Dans cette situation, toute relation amoureuse est intrinsèquement asymétrique, car elle implique une personne qui, en vertu du rôle qu'elle joue au sein de la communauté HGSE, bénéficie d'un pouvoir formel sur l'autre. En raison de ce déséquilibre de pouvoir, ce type de relation ouvre la possibilité d'une exploitation. Une telle relation peut également avoir une incidence sur d'autres membres de la communauté, qui pourraient croire que quelqu'un exerçant une autorité s'avère

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réceptif à une influence abusive, que quelqu'un bénéficie d'avantages indus, ou que la relation amoureuse désavantage académiquement et professionnellement des parties tierces. De telles supputations peuvent avoir des effets nuisibles, même si elles ne sont pas fondées[421].

L'impératif d'équité à l'égard de la communauté de travail dans son ensemble doit prendre le pas sur les sentiments individuels, ce qui implique que le lieu de travail prévaut sur les relations érotiques.

Procéduralisme et langage neutre

La mise en œuvre de règles de justice exige le recours à un langage neutre censé purger la langue des discriminations de genre et, surtout, mettre en évidence et contrecarrer les postulats implicites au moyen desquels les hommes et les femmes ont traditionnellement produit et reproduit leurs identités et leurs aspirations. Penchons-nous par exemple sur le règlement intérieur de l'université de Pennsylvanie en matière de harcèlement sexuel, écrit à l'intention des hommes et des femmes occupant des positions de pouvoir différentes, comme à celle des étudiants ayant un statut similaire :

Q

Puis-je faire des compliments à mes étudiants ou collègues ?

Oui, pour autant que vos compliments soient dépourvus de sous-entendus sexuels. Des compliments tels que « jolies jambes » ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« tu es vraiment sexy dans cet ensemble » peuvent rendre mal à l'aise votre étudiante ou votre collègue, ou susciter chez elle un sentiment de menace. Même si la personne que vous félicitez n'est pas gênée par ces commentaires, d'autres pourraient l'être.

Qu'en est-il lorsqu'on sollicite un rendez-vous ? Me faut-il prendre un « non » pour une réponse ?

Vous pourriez avoir envie de voir en privé une personne de votre bureau ou de votre classe que vous trouvez attirante. Cela est parfaitement acceptable pour autant que vous soyez assuré que le désir et l'attirance sont partagés. Si vous vous voyez refuser un rendez-vous, vous pourriez vous demander si une nouvelle requête serait bienvenue à un autre moment. Soyez tout de même conscient que certaines personnes éprouvent des difficultés à répondre par la négative à ce type de questions, par crainte d'offenser ou de provoquer des représailles. Utilisez votre capacité de jugement. Si la personne répond par la négative plus d'une fois, se montre mal à l'aise ou évasive lorsque vous lui posez la question, ne soyez pas insistant. Acceptez la réponse, et passez votre chemin[422].

Ces instructions visent à instiller une autorégulation émotionnelle afin d'éviter qu'autrui puisse ressentir de la gêne. Ces auto-régulations finissent ainsi par créer des « zones de confort » autour de modes d'interaction neutres, caractérisés par un langage émotionnellement non genré. Le mal nommé « politiquement correct » est, avant tout, une technique *décontextualisante*, un outil linguistique et procédural qui vient perturber les règles non conscientes régissant les rapports de genre et les émotions genrées, pour les remplacer par des règles d'interaction non contextuelles, générales et procédurales. Les règles d'Antioch, du nom de l'université américaine où elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

furent élaborées, sont un exemple célèbre des nouvelles modalités de régulation des relations par les règles du consentement, de la symétrie et de la réciprocité. En 1990, un groupe féministe de cette université exigea que son administration institue un règlement en matière de consentement sexuel à l'intention de l'ensemble des étudiants. Le magazine *Newsweek* résuma sur le ton de la dérision l'objectif de ces règles, le présentant comme permettant aux étudiantes de « devenir des partenaires égales lorsque vient le moment de s'unir à des hommes » :

L'objectif est une sexualité 100 % consensuelle, fonctionnant de cette façon : il n'est pas suffisant de demander à une jeune personne si elle aimerait coucher avec vous, comme un avocat du Antioch Women's Center a pu le laisser entendre ce printemps à un groupe de nouveaux étudiants en première année. Il vous faut obtenir son consentement à chaque étape menant à cette conclusion. « Si vous voulez lui enlever son chemisier, vous devez demander. Si vous voulez toucher sa poitrine, vous devez demander. Si vous voulez déplacer votre main, par exemple jusqu'à son sexe, vous devez demander. Si vous voulez la pénétrer d'un doigt, vous devez demander[423]. »

Ce que l'article tourne en ridicule, c'est le fait que ces règles visent à assurer une égalité procédurale entre partenaires et finissent par concevoir explicitement les rencontres érotiques comme un acte de *volonté politique*. D'un point de vue érotique, ces règles semblent éliminer l'ambivalence tacite et la spontanéité qui accompagnent normalement les rapports sexuels. Mais ces règles inaugurent aussi de nouvelles manières de concevoir l'assentiment, c'est-à-dire comment des hommes et des femmes renégocient la façon dont ils se mettent d'accord et déclarent leur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

souveraineté (un peu comme les nouveaux citoyens l'ont fait pendant la Révolution française). De tels actes de volonté politique explicite tranchent avec les codes et les symboles traditionnels de l'amour, qui, parce qu'ils ne sont pas explicitement formulés, semblent être plus spontanés et naturels.

Nouveaux principes d'équivalence

L'intimité ainsi conçue implique de nouveaux modes d'évaluation des relations. Elle introduit notamment ce que les sociologues Luc Boltanski et Laurent Thévenot ont appelé de nouveaux « principes d'équivalence », c'est-à-dire de manières d'évaluer un acte selon un principe qui organise implicitement des objets en les regroupant ou en les différenciant d'autres objets, qui leur assigne une valeur ou les hiérarchise[424]. L'équité constitue un nouveau principe d'équivalence à l'intérieur des liens amoureux et familiaux, une façon d'introduire une « métrique » pour évaluer et comparer les sentiments.

Ce principe d'équivalence s'applique à deux domaines. Le premier est celui des tâches ménagères et des responsabilités pratiques : éducation des enfants, ménage et courses. On peut lire par exemple sur le site Internet « Sharing Housework » (« Partager les corvées ménagères ») :

Il est important de prendre en considération l'équilibre de vie général lorsqu'il s'agit de déterminer qui devrait se charger de chaque tâche ménagère, incluant le nombre d'heures que chacun passe sur le lieu de travail, à l'extérieur du foyer, que chacun passe à s'occuper des enfants, à payer les factures ou faire les courses pour la famille […]. Lorsque le moment arrive de faire les comptes et de garder les traces de qui fait quoi, certains couples

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pourraient trouver avantage à utiliser une liste ou un tableur[425].

La norme d'équité introduit de nouvelles manières d'évaluer, de mesurer et de comparer les actes de chaque membre du couple dans la vie quotidienne.

Mais l'illustration la plus frappante du processus d'introduction de ces nouveaux principes ressortit au domaine des émotions. Les émotions se prêtent moins à la quantification que la contribution aux tâches ménagères ; elles sont pourtant également devenues l'objet de principes d'équivalence. Les transactions familiales et amoureuses sont organisées autour de principes d'équivalence et d'axes cognitifs tels que la « disponibilité émotionnelle », l'« expressivité émotionnelle » ou l'« investissement émotionnel » – qui investit le plus d'énergie à maintenir vivante la relation ? Les besoins émotionnels des deux parties sont-ils exprimés et satisfaits comme il convient ? Les principes d'équivalence exigent que l'on compare des quantités, qu'on les classe selon un ordre de priorité, autorisant ainsi un processus d'évaluation et de hiérarchisation des émotions. Voici, par exemple, ce que déclare l'auteur du livre intitulé *Lose that Loser and Find the Right Guy* (« Largue ce tocard et trouve le mec qu'il te faut ») : « Souviens-toi que Monsieur-C'est-Lui devrait se soucier de toi exactement comme il se soucie de lui-même[426]. » Être en mesure de comparer le soin que l'on prend de soi-même et celui que l'on apporte à l'autre requiert la mobilisation d'outils cognitifs permettant d'évaluer et de mesurer le « soin » en question. C'est ainsi que Laura, 40 ans, mère de deux enfants, explique dans un entretien sa décision d'entamer une procédure de divorce :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mon mari est par bien des aspects le mari idéal, responsable, bel homme, un bon père aussi, mais jamais il ne m'a apporté la chaleur que je voulais qu'il m'apporte. Durant toutes ces années, je n'ai pas cessé de me dire qu'il ne fallait pas tenter de comparer la chaleur que je lui donnais et celle qu'il m'apportait, mon amour pour lui et son amour pour moi, mais en définitive je n'ai pu faire autrement. J'avais tout, et pourtant, il me donnait bien moins que ce que j'attendais de lui. J'ai fini par partir.

C'est la norme implicite de symétrie émotionnelle qui a poussé Laura à demander le divorce.

La démystification de l'amour par les idéaux politiques d'égalité et d'équité, par la science et la technologie, a fait des relations sexuelles un objet autoréflexif d'examen et de contrôle au moyen de procédures formelles et prévisibles. Croire que le langage devrait être neutre et purgé de ses préjugés sexistes, que les relations sexuelles devraient échapper à l'ombre portée du pouvoir, que consentement mutuel et réciprocité devraient être au cœur des relations intimes et, pour finir, que des procédures impersonnelles devraient garantir un tel consentement, tout cela a eu pour effet d'intégrer de plus en plus l'expérience érotique et romantique de l'amour à des règles systématiques de conduite et à des catégories abstraites. Anthony Giddens, nous l'avons vu, définit ces transformations en parlant de « relation pure » – une relation contractuelle dans laquelle on entre et à laquelle on met un terme à sa guise[427]. Il oublie pourtant de se pencher sur la façon qu'a une « relation pure » de refléter une rationalisation des liens intimes et de transformer la nature même du désir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Des technologies du choix

La troisième force culturelle qui a contribué aux processus de rationalisation de l'amour tient à l'intensification des technologies du choix, incarnées par Internet. Ces technologies reposent largement sur un savoir psychologique – une technologie non objective du choix –, ainsi que sur des modes de sélection du partenaire inspirés par une logique de marché[428]. Le fait que le choix d'un partenaire soit devenu bien plus rationnel a souvent été négligé, en raison de l'idée communément partagée qu'une sélection du partenaire fondée sur l'amour entraînerait une réduction concomitante des critères rationnels mobilisés. Je considère au contraire que l'amour comme la rationalité structurent conjointement les rapports modernes, et que l'amour comme la rationalité se sont rationalisés.

Quelle était autrefois la part de rationalité dans le choix d'un partenaire ? Il/elle prenait habituellement en considération les critères de l'importance de la dot, de la fortune et de la réputation de la personne et de sa famille, ainsi que les opinions politiques en matière d'éducation et de famille (même si, à partir du XVIII^{e} siècle, les considérations émotionnelles jouèrent un rôle de plus en plus explicite dans de nombreux pays européens)[429]. Mais on omet souvent de dire que le calcul s'arrêtait là. Au regard des options limitées, et au-delà des exigences générales en termes de caractère et d'apparence, les acteurs demandaient très peu à leurs partenaires potentiels et, le plus souvent, se contentaient du premier parti *disponible suffisamment bon* – une rationalité que j'appelle *rationalité pragmatique*[430]. De cette façon, pour les experts prémodernes ès mariages arrangés, le choix impliquait très peu de calcul réflexif. Giovanni di Pagolo Morelli, membre de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'élite italienne de la Renaissance, conseillait aux hommes jeunes de ne pas se laisser emporter par le désir, mais simplement de « prendre une fille qui [leur] plaît[431] ». Une prise en considération pragmatique du statut, de la réputation, du caractère et de l'apparence du partenaire potentiel était essentielle, bien que contrainte par le nombre limité de partenaires potentiels et par les mœurs du milieu concerné. La décision se fondait sur une évaluation approximative de la personne et ne consistait pas à recueillir une information approfondie sur ses goûts, sa personnalité et son mode de vie. Aucune émotion forte ou intense n'était attendue dans le choix du partenaire d'une vie. On espérait seulement que les partenaires développent peu à peu de l'affection l'un pour l'autre. Dans un autre ouvrage italien écrit à cette époque, Lodovico Dolce conseille aux pères de se mettre dans les « souliers de leurs filles » lorsque vient le moment de chercher un gendre[432]. Il reconnaît qu'il n'y a aucun moyen pour un père de calculer rationnellement quel type d'homme sa fille trouverait attirant et compatible avec elle sur le plan émotionnel ; en lieu et place, cette décision requiert qu'il se fie à ses « pressentiments » et qu'il prenne une décision pragmatique.

Qui plus est, l'information collectée se fondait en bonne partie sur le ouï-dire. Au début du XV^e^ siècle, une veuve italienne écrit à son fils au sujet du parti qu'elle est en train d'arranger pour lui : « Tout le monde dit la même chose : celui qui l'épousera sera heureux, car elle fera une bonne épouse. Pour autant qu'il est possible d'en juger, ils me disent ce que j'ai vu de mes yeux. Elle a un visage bien proportionné […]. Lorsque je demandai si elle était un peu fruste, il me fut répondu qu'elle ne l'était pas[433]. »

D'un point de vue moderne, ce qui frappe ici, c'est le peu d'informations dont on disposait alors avant de prendre une décision[434]. Un poème édifiant du XV^e^ siècle, « Comment la bonne épouse instruit sa fille », recommande à cette dernière, si

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

elle n'est courtisée que par un seul homme, « de ne pas le dédaigner, quel qu'il soit[435] ». Les exigences, pour ce qui était de l'apparence physique, étaient souvent minimales. « Pour autant qu'il ne ressemble pas à Baronci del Certaldese [un homme particulièrement laid], il devrait être considéré comme beau par sa femme », note Lodovico Dolce dans des pages traitant de la tâche incombant au père de la future mariée[436]. De la même façon, même s'il était un élément à prendre en considération, le caractère restait mal défini, bien loin des exigences psychologiques sophistiquées des temps modernes.

Alors que de nombreux parents, à la Renaissance, étaient fortement influencés pour le choix d'un partenaire possible pour leur enfant par les facteurs sociaux, financiers et politiques, ils se contentaient lorsque étaient abordés les enjeux ayant trait à la personnalité d'une belle-famille « de qualité », un terme vague qui faisait référence à des exigences de base concernant le caractère et le statut. Après avoir pris en considération la situation financière et le statut social des partenaires potentiels, les aristocrates anglais des XV^e^ et XVI^e^ siècles recherchaient une personne « bonne » sous tous rapports pour leur fils ou leur fille, et non le parti « parfait ». L'historienne Barbara J. Harris en donne deux exemples dans son étude consacrée aux femmes de l'aristocratie de la Renaissance :

[Sir William] Holles déclarait formellement souhaiter que sa petite fille épouse « un homme honnête, au nom respecté, et à la bonne réputation », et tout autant « de situation assurée ». [Sir Anthony] Denny exprimait l'espoir que ses filles se marient avec les garçons dont il était le tuteur, « qui sont les héritiers de mes amis, par leurs qualités et leur vertu, qui étaient celles de leurs parents […]. Ils se marieront avec mes filles, je l'ai obtenu ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Denny ajoutait : « Mon souci le plus grand était que ma postérité, mes filles, et ceux qui devraient leur être mariés, se voient justement enseigner l'amour et la crainte de Dieu, l'obéissance à leur seigneur souverain, et le devoir à l'égard de leur pays[437]. »

Selon Frances et Joseph Gies, la paysannerie anglaise recommandait de la même façon à ses enfants de trouver une personne décente, même si, dans certains cas, l'objectif était simplement de trouver *quelqu'un*[438]. Le but, pour des célibataires, était d'être satisfait par le choix fait, plutôt que de trouver le partenaire parfait. Ce qui était attendu du mariage, sur le plan émotionnel, c'était d'éviter une trop grande souffrance et, dans le meilleur des cas, la naissance, au fil du temps, d'une forme d'affection solide mais relativement discrète.

En résumé, la rationalité prémoderne impliquait une « expertise » minimale ou informelle (sauf, peut-être, dans l'art des décoctions…) qui se résumait à une évaluation approximative du patrimoine d'autrui ; au-delà du charme général de la personne, les traits désirés chez l'autre n'étaient que très peu considérés. La recherche n'était pas systématique, même lorsqu'elle était menée hors de l'environnement immédiat, et elle n'était pas conduite par l'individu mais par le groupe ou par la famille. Enfin, l'intérêt personnel défendu dans les stratégies matrimoniales était pour l'essentiel d'ordre pécuniaire et bien moins clairement émotionnel. Les émotions et l'intérêt personnel bien compris étaient des catégories clairement différenciées.

Nos ancêtres peuvent paraître simplets comparés à nous autres qui, de l'adolescence à l'âge adulte, développons un ensemble de critères sophistiqués pour choisir un partenaire, et des moyens très élaborés permettant d'atteindre nos objectifs. De tels critères ne sont pas seulement liés au statut social et à l'éducation, mais aussi à l'apparence physique, à la sexualité et, peut-être avant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout, au style émotionnel de l'autre[439]. La psychologie, Internet et la logique de marché appliquée à la sélection du partenaire ont contribué à créer un type de personnalité qui a considérablement multiplié et raffiné ses goûts et sa capacité de discernement. La psychologie, en particulier, a grandement contribué à définir les personnes comme des agrégats d'attributs psychologiques et émotionnels, et la vie de couple comme l'union partagée de deux personnalités dont les attributs et les goûts doivent être finement réunis et accordés. Une méthode hyper-conscientisée et rationnelle de sélection du partenaire va de pair avec l'attente que l'amour fournisse des expériences émotionnelles et sexuelles authentiques, et immédiates.

Le monde des rencontres en ligne en offre des exemples significatifs[440]. Ces sites Internet, extrêmement fréquentés, sont devenus des entreprises très lucratives[441], mais ils constituent une tendance révélatrice des formes modernes de recherche du partenaire[442]. Les sites de rencontre ont un objectif : faciliter la recherche d'une liaison amoureuse, ou même d'un authentique amour, fondée sur les idéaux jumeaux de l'attrait physique et de la compatibilité émotionnelle. Rechercher le partenaire d'une vie, ce n'est plus trouver quelqu'un « qui vous plaît » ; c'est plutôt trouver quelqu'un qui satisfera des aspirations émotionnelles intenses et extrêmement élaborées, censées être le résultat d'une dynamique subtile de partage des goûts. Par exemple, un site de rencontre populaire, match.com, garantit que « l'amour, ça peut arriver[443] ». Le site met en avant, en guise de publicité, des *success stories*, accompagnées d'accroches du genre : « Il a chamboulé ma vie », « Nous sommes finalement ensemble et voulons l'être pour toujours », ou encore « Nous sommes si heureux, et dans de telles proportions qu'il est impossible d'en parler ». Yahoo ! promet « rencontres, amourettes, liaison… Tout arrive ici[444] », quand eHarmony appelle les célibataires à « faire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'expérience de la joie d'une véritable affinité. Laissez eHarmony vous aider à débuter le voyage qui vous conduira aujourd'hui vers l'âme sœur[445] ». Pourtant, comme je l'ai montré en détail dans *Les Sentiments du capitalisme*, cet horizon d'attente émotionnelle a en réalité accru l'importance des méthodes rationnelles dans la sélection du partenaire[446], à travers les mécanismes suivants :

1. Une intellectualisation. Le processus de recherche se traduit par un profil et une liste d'attributs qui peuvent être connus, analysés, expliqués en détail et qui, lorsqu'ils rencontrent les attributs correspondants chez autrui, induisent une compatibilité (le profil psychologique). L'« intellectualisation » est un trait central de la rationalisation, et fait référence à la manière dont les caractéristiques implicites de notre expérience sont amenées à notre conscience, sont nommées et soumises à un raisonnement réflexif[447].

2. Une gestion rationnelle du flux des rencontres. La rencontre en ligne suppose en général un volume bien plus important d'interactions que la rencontre dans la « vraie vie » ; ce volume oblige les acteurs à développer des techniques pour gérer plus facilement et efficacement le flux incessant des personnes intéressées. L'ordinateur sert ici de « dispositif rationalisant par excellence[448] ».

3. Une visualisation. L'un des éléments les plus importants contribuant à la rationalisation du lien amoureux est lié au fait que les utilisateurs peuvent désormais avoir une vision instantanée du champ entier des partenaires potentiels. Alors que dans le monde réel l'offre de partenaires reste virtuelle – présupposée, latente et toujours invisible –, le marché sur la Toile est réel et littéral, précisément parce que les usagers peuvent *visualiser* l'offre de partenaires potentiels, et ainsi établir des comparaisons entre eux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avant toute rencontre. Internet dispose les choix possibles comme les plats d'un buffet et sollicite un mode de choix issu de la sphère économique, interférant avec des formes de connaissance plus intuitives. Cette rationalisation implique une comparaison consciente, régie par des règles, et un éventail de moyens permettant de parvenir à une fin donnée[449].

4. Une commensurabilité. Combiné à l'idéologie véhiculée par la psychologie et le marché, Internet institutionnalise un processus de *commensuration* que Wendy Espeland et Mitchell Stevens définissent ainsi : « La commensuration suppose de recourir à des chiffres afin de créer des relations entre les choses. Elle transforme des distinctions qualitatives en distinctions quantitatives, où la différence est exprimée avec précision, comme la magnitude l'est en fonction d'une certaine métrique partagée[450]. » Les effets combinés de la psychologie, d'Internet et du marché capitaliste ont pour effet de rendre les partenaires potentiels commensurables, mesurables et comparables selon des techniques nouvelles et des outils cognitifs d'évaluation.

5. Une compétitivité. L'effet le plus évident de la visualisation du marché est l'introduction de modalités de hiérarchisation qui restaient implicites avant l'arrivée d'Internet. La recherche d'un partenaire se fondait alors largement sur ce que le psychologue cogniticien Gary Klein appelle « intuition », c'est-à-dire sur « la manière par laquelle vous transformez l'expérience en action [ou] en cet ensemble d'intuitions, d'impulsions, d'aperçus, de pressentiments, d'anticipations et de jugements qui résultent d'événements antérieurs de votre vie[451] ». L'intuition est une forme non consciente de jugement et d'évaluation fondée sur le sens émotionnel que des objets revêtent pour nous. Par opposition, la rencontre en ligne institutionnalise une forme de rationalité formelle, consciente et systématique ; des personnes en évaluent d'autres en les définissant comme des agrégats

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'attributs, en les évaluant selon divers critères et en les comparant à d'autres encore. Si les partenaires potentiels peuvent être ainsi évalués, ils deviennent interchangeables et peuvent, en principe, être améliorés. C'est dire que le processus consistant à se décider pour quelqu'un de « suffisamment bien » devient de plus en plus difficile.

6. Une maximisation des utilités. En définitive, conjointement à la logique de la culture de consommation, la technologie autorise et même encourage une spécification et un raffinement plus grands des goûts. Comme l'affirme un guide de rencontre sur Internet, « plus vous avez d'expérience, plus vos goûts se raffinent, et plus diminue le nombre de personnes que vous pourriez être disposé à prendre en considération[452] ». Le rationalisme pragmatique de la sélection du partenaire a laissé place à une rationalité fondée sur le calcul, sur le marché, une rationalité extrêmement sophistiquée et omniprésente, motivée par le désir de maximiser et de raffiner ses préférences. Comme l'écrit Pierre Bourdieu, « *l'esprit de calcul* […] s'impose peu à peu, dans tous les domaines de la pratique, contre la logique de l'économie domestique, fondée sur le refoulement ou, mieux, la dénégation du calcul[453] ». De fait, les sites de rencontre affichent cette logique consumériste consistant à « resserrer », à définir et à raffiner sans cesse les goûts, et à établir des comparaisons.

La maximisation des résultats est devenue un objectif à part entière sur les sites de rencontre[454]. De nombreuses personnes interrogées déclarent que l'offre est si vaste qu'elles n'entrent en contact qu'avec des personnes correspondant très précisément à leurs diverses aspirations, incluant l'apparence physique, la performance sexuelle et les traits psychologiques et émotionnels. La plupart précisent vouloir trouver des personnes « plus accomplies » qu'au début de leur recherche, laissant entendre par là que leurs goûts et leurs aspirations ont évolué.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La rencontre en ligne illustre clairement la manière qu'ont les acteurs d'utiliser des stratégies rationnelles élaborées pour réaliser leurs désirs amoureux. Comme le dit le sociologue Jeffrey Alexander, « l'imprégnation progressive de l'ordinateur dans les pores de la vie moderne a intensifié ce que Max Weber appelait la rationalisation du monde[455] ». Plus que toute autre technologie, Internet a radicalisé la notion d'un moi « sélecteur » et l'idée que la rencontre amoureuse devrait être le résultat du meilleur choix possible.

Internet s'est de plus en plus organisé comme un marché, où il est possible de comparer des « valeurs » attachées aux personnes et d'opter pour la « meilleure affaire ». Les valeurs attachées aux personnes incluent leur réussite dans leurs études et leur réussite socio-économique tout autant que leur apparence, leurs traits psychologiques ou leur mode de vie. Internet place chaque usager sur un marché ouvert, le met en compétition ouverte avec d'autres, radicalisant de cette façon l'idée que l'on peut et que l'on doit améliorer sa propre condition amoureuse, et que les partenaires (potentiels ou réels) sont tout à fait interchangeables. Le langage du marché apparaît clairement dans les manuels de rencontres. Par exemple : « En termes marketing purs, les femmes recourant à la rencontre en ligne sont confrontées à un nombre écrasant de décisions d'achat. Il s'agit de la loi de l'offre et de la demande[456]. » Ou encore : « La rencontre sur Internet est un jeu de nombres […]. Alors, faire votre propre marketing avec succès auprès de ces femmes signifie trouver des manières de vous distinguer des autres hommes[457]. »

La pénétration du langage et des techniques de marketing dans le domaine des relations intimes vient signaler une évolution vers des *technologies de l'interchangeabilité*, des technologies qui élargissent l'offre de partenaires, autorisent le passage rapide d'un partenaire à un autre, et établissent les critères permettant de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comparer les partenaires et de se comparer aux autres. De telles pratiques d'évaluation entrent en conflit avec une conception de l'amour où l'autre ne peut être appréhendé ou connu rationnellement, qui renvoie à un modèle de rapport avec autrui que Jacques Derrida définit ainsi :

La structure de mon rapport à l'autre est celle d'un « rapport sans rapport ». C'est un rapport où l'autre reste absolument transcendant. Je ne peux atteindre l'autre. Je ne peux connaître l'autre de l'intérieur, et ainsi de suite. Il ne s'agit pas d'un obstacle, mais de la condition de l'amour, de l'amitié, et de la guerre, aussi. C'est une condition de la relation à l'autre[458].

Une telle conception de l'autre aimé – un autre transcendant et incommensurable – s'est cependant érodée sous l'effet de l'idéologie et des technologies du choix.

Ce sont donc simultanément l'amour *et* la rationalité qui se sont de plus en plus rationalisés, au sens où les acteurs traditionnels avaient recours, pour leurs choix amoureux et matrimoniaux, à une forme de rationalité passablement rudimentaire comparée à la nôtre. Les technologies du choix marquent la disparition des modes non rationnels de sélection du partenaire, où les émotions sont mises en jeu sans connaissance substantielle de l'autre, et où les partenaires amoureux sont envisagés – et comparés – comme des entités uniques et non comme des unités mesurées à l'aune de critères extrêmement élaborés, de façon consciente.

Une précision s'impose ici : en décrivant les effets de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rationalisation sur les rapports amoureux, nous devrions garder à l'esprit la nécessité de distinguer les différentes sources de cette rationalisation. Par exemple, le féminisme et le langage scientifique ont pour but commun de contrôler les relations ou d'en faire l'objet de procédures et de règles, de les intégrer à des procédures issues des sphères juridiques et économiques. Cela dit, le féminisme et la rationalisation de l'amour par la science et la logique capitaliste ont des conséquences différentes, toutes importantes, pour la politique du sentiment. Le féminisme crée des techniques de contrôle qui permettent au moi de surveiller les différences de pouvoir, avec pour objectif de créer des conditions d'un dialogue égal. Par contraste, la rationalisation capitaliste reproduit et justifie les inégalités en créant des techniques permettant de hiérarchiser les autres et de réifier ses besoins et préférences propres (c'est-à-dire de les figer en une grille rigide). La pratique féministe s'oppose à toute instrumentalisation des corps et des personnes ; par opposition, une pratique du choix fondée sur le lexique et la grammaire émotionnelle du marché ne s'oppose pas à l'instrumentalisation ; elle l'encourage même. Pourtant, ce qui *doit* être différencié d'un point de vue normatif ne peut pas toujours l'être du point de vue des pratiques culturelles. En effet, le langage scientifique, le féminisme et Internet contribuent tous à dé-contextualiser le lien érotique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Éros, ironie

À première vue, cette analyse nous conduit tout droit notamment aux réflexions de Cristina Nehring déplorant la disparition de la passion – disparition dont elle voit l'origine dans les nouvelles exigences d'égalité. Elle discerne avec justesse une baisse de « température émotionnelle » chez les amoureux modernes : « Peut-être la situation la plus difficile dans la liaison amoureuse est-elle celle que nous nous évertuons si officiellement et bruyamment à atteindre aujourd'hui : l'égalité[459]. » Pourtant, même si mon analyse semble converger avec le diagnostic de Nehring, elle s'en écarte sur au moins deux points. Tout d'abord parce qu'elle montre que l'histoire n'est pas seulement faite d'épisodes tels que la célèbre adresse d'Emily Dickinson à un mystérieux amant qu'elle nomme son « Maître », qui semblerait ainsi tirer un trait (ironique sans doute) sur toute revendication d'égalité. L'histoire, en effet, offre aussi les exemples frappants d'Elizabeth Barrett et Robert Browning, de Diderot et Sophie Volland, d'Harriet Taylor et John Stuart Mill, de Sartre et de Beauvoir, pour lesquels un partenariat complice et égalitaire constituait manifestement un puissant adjuvant à la chimie de leur amour. En réalité, comparée à l'égalité, l'inégalité s'avère probablement, et de plusieurs manières, un acide bien plus corrodant pour l'amour. Dire que l'égalité est « anti-érotique », c'est ignorer combien l'inégalité peut entraîner d'humiliation, de honte et de grossièreté – guère propices à l'érotisme. Mais la principale raison de mon désaccord avec Nehring est qu'elle confond l'égalité avec le processus, plus diffus, de rationalisation de l'amour. Ce n'est pas l'égalité en tant que telle qui a fait baisser la température des relations amoureuses, mais le fait que le procéduralisme, la réflexivité scientifique, le contractualisme et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la rationalité consumériste ont interféré avec les modalités traditionnelles d'érotisation des relations hétérosexuelles. La rationalisation entre en conflit avec les régimes de signification à travers lesquels, historiquement, les hommes et les femmes ont vécu et exprimé leur désir sexuel. Ce sont ces régimes que j'entends maintenant analyser. Parce que le désir sexuel a été historiquement codé à travers l'inégalité hommes/femmes, nous sommes confrontés en ce début de XXIe siècle à une situation où les rituels traditionnels de l'interaction sexuelle et la dynamique du désir se voient perturbés.

L'érotique en tant que différence dense

Pourquoi les pratiques romantiques fortement genrées – « ouvrir la porte à une dame », poser un genou à terre pour déclarer sa flamme, envoyer d'impressionnants bouquets de fleurs – sont-elles « ressenties » comme plus érotiques que le fait de demander à une femme la permission de caresser sa poitrine ? Parce que ces pratiques genrées réalisent plusieurs choses à la fois : elles esthétisent le pouvoir qu'ont les hommes sur les femmes ; elles diluent la domination dans le sentiment et la déférence – elles recouvrent le pouvoir d'un voile et le rendent implicite ; elles autorisent la ritualisation des relations entre les sexes en les organisant à l'intérieur de cadres de signification très clairs ; enfin, elles permettent de jouer avec ces significations, puisque la déférence (ouvrir la porte) ne peut être érotiquement séduisante qu'à la condition d'être une déférence factice – c'est-à-dire d'être jouée par la partie détenant le pouvoir (la déférence d'un esclave n'exerce aucun attrait érotique). Les pratiques féministes désérotisent les rapports de genre ainsi compris, car elles visent avant tout à rendre le pouvoir explicite et à désembrouiller le réseau de significations implicites dans lequel le pouvoir se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dissimule et s'esthétise. Louis Dumont, l'un des plus fins analystes de la modernité, éclaire cette dynamique en suggérant l'existence d'une affinité intrinsèque entre le pouvoir et des significations denses ou esthétisées : « La clef de nos valeurs est facile à trouver. Nos deux idéaux cardinaux s'appellent égalité et liberté[460]. » Et ces valeurs, poursuit-il, aplanissent la perception des rapports sociaux :

Le premier trait à souligner, c'est que la conception de l'égalité des hommes entraîne celle de leur similitude […]. Si l'égalité est conçue comme donnée dans la nature de l'homme et niée seulement par une mauvaise société, comme il n'y a plus en droit différentes conditions ou états, différentes sortes d'hommes, ils sont tous semblables, et même identiques, en même temps qu'égaux.

Évoquant Tocqueville, il ajoute : « Là où règne l'inégalité, il y a autant d'humanités distinctes que de catégories sociales[461]. » Dumont défend le type de différences denses qu'affichent par exemple les groupes sociaux et culturels en Inde. Pour lui, la main droite et la main gauche ne sont pas simplement diamétralement et symétriquement opposées ; elles sont aussi différentes en elles-mêmes, parce qu'elles ont une relation différente au corps. Dumont suggère que l'égalité entraîne une perte de différences qualitatives. D'un point de vue non moderne, non égalitaire, la valeur de chaque main – gauche et droite – est enracinée dans sa relation au corps, dont le statut est plus élevé.

Cette mise à l'écart de la subordination ou, pour l'appeler de son vrai nom, de la transcendance substitue à une vue en profondeur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une vue plate, et c'est en même temps la racine de cette « atomisation » dont se sont si souvent plaints les critiques romantiques ou nostalgiques de la modernité. En général, l'idéologie moderne, héritant d'un univers hiérarchique, l'a éparpillé en une collection de vues plates de la sorte[462].

Le régime de signification auquel fait référence Dumont est un régime où la transcendance est générée par la capacité à vivre dans un univers moral et social ordonné, holistique et hiérarchisé. L'érotisme – tel qu'il se développa dans la culture patriarcale occidentale – se fonde sur une dichotomie de type « main droite/main gauche » entre hommes et femmes, radicalement différents, et mettant en scène des identités denses. C'est cette différence dense qui a traditionnellement érotisé les rapports hommes/femmes, au moins depuis que ces identités se sont fortement essentialisées. On pourrait faire l'hypothèse supplémentaire que le pouvoir produit des significations riches parce qu'il a presque toujours besoin d'être voilé ; il a besoin de créer des significations complexes qui, simultanément, renforcent et esquivent la violence qu'il crée – esquive produite par l'esthétisation de relations où règne le rapport de force, sous les traits du code masculin de la « galanterie » ou de la cour romantique traditionnelle.

L'érotisme comme intermittence

Roland Barthes donne une définition intéressante de l'érotique :

L'endroit le plus érotique d'un corps n'est-il pas *là où le vêtement*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bâille ? Dans la perversion (qui est le régime du plaisir textuel) il n'y a pas de « zones érogènes » ; c'est l'intermittence, comme l'a bien dit la psychanalyse, qui est érotique : celle de la peau qui scintille entre deux pièces (le pantalon et le tricot), entre deux bords (la chemise entrouverte, le gant et la manche) ; c'est ce scintillement même qui séduit, ou encore : la mise en scène d'une apparition-disparition[463].

La dynamique érotique est faite de voilement et de dévoilement, car cette alternance de l'un à l'autre joue et répète le déplacement entre privation et satisfaction (érotique). Au contraire, la libération sexuelle comme les pratiques vestimentaires et corporelles égalitaires ont tendance à nier les fondements de cette dynamique, en aplanissant les surfaces du corps, en les rendant égales entre elles, soit dans leur exposition (naturisme), soit dans leur dissimulation (exposer le corps devient la manifestation politiquement illégitime d'une sexualité, d'où l'exigence pour les femmes de s'habiller comme un homme). Qui plus est, le vêtement qui bâille fait signe vers une incertitude – une incertitude quant à la question des limites, de ce qui est érotique, et du moment et de l'endroit où cet érotisme est ou n'est pas autorisé. L'intermittence crée une forme de brouillage et d'ambiguïté sémiotique. Là encore, les discours et codes vestimentaires égalitaires éliminent l'ambivalence et tendent à définir clairement les zones de contact autorisées et non autorisées.

Absorption et abandon de soi

Dans une analyse très intéressante, le philosophe Richard Shusterman suggère que l'expérience érotique est en réalité une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme d'expérience esthétique. Contre l'esthétique kantienne du détachement, il montre que c'est l'accaparement intense qu'elles exigent et suscitent qui rend esthétiques les expériences érotiques.

Il est possible de jouir du sexe de deux façons : d'en jouir dans son acception aristotélicienne, comme d'une activité épanouissante, absorbante, qui ne se laisse pas distraire, et d'en jouir également en raison des sensations très agréables qu'il procure ; dans le sexe se distingue puissamment la dimension phénoménologique du fait d'être subjectivement savouré, mais aussi intentionnellement dirigé vers un objet (habituellement un autre sujet humain) qui structure l'expérience, façonne sa qualité, et lui confère d'importantes dimensions de signification […]. Étant une expérience qui fournit un savoir de son corps et de son esprit, et un savoir du corps et de l'esprit de son partenaire, l'acte sexuel témoigne habituellement d'une unité distinctive, à la fois de cohérence et d'exécution, qui donne le sentiment d'un développement cohérent puissamment dirigé vers une consumation épanouissante. Il se détache aussi très distinctement du flux de l'expérience routinière ordinaire. L'expérience sexuelle implique une large palette d'affects, dont certains sont sans égal par leur intensité, et elle est le théâtre de moments d'avidité et d'affirmation de soi comme d'abandon de soi[464].

L'expérience sexuelle/érotique s'oppose à la pensée analytique, rationnelle, qui fragmente l'expérience, la compartimente, et interrompt le flux et l'immédiateté de l'expérience. Le moi s'y absorbe entièrement. Faisant écho à Weber, Shusterman oppose le « plaisir de la forme rationnellement contrôlé, maître de lui-même, et la délectation plus passionnée d'une expérience qui submerge le sujet[465] ». Weber aurait naturellement souscrit à ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lignes, ayant lui-même écrit :

C'est précisément à partir de ce caractère injustifiable et inépuisable de l'expérience personnelle, tout aussi incommunicable que l'est la « possession » mystique, et non seulement en vertu de l'intensité de l'expérience, mais bien en fonction de la réalité immédiatement possédée, que l'amant se sait implanté au sein de ce qui est la vie véritable, éternellement inaccessible à toute sollicitation rationnelle, ayant ainsi échappé aux froides mains squelettiques des règles rationnelles comme à l'insensibilité du quotidien[466].

L'érotisme embrasse la totalité de l'expérience et ne peut donc être réduit aux catégories du savoir. Cela signifie également que les modèles d'explication issus de la sphère érotique sont nécessairement non rationnels. « Aucune relation purement érotique ne se considère fondée – et par là légitimée, mais en un sens complètement non éthique – que par une mystérieuse détermination, celle d'un *destin* réciproque, au sens le plus haut du terme[467]. » Le destin peut être la seule manière d'expliquer l'amour, car il rend compte des sentiments sans les expliquer et rend ces sentiments inéluctables. L'expérience érotique ne peut ainsi admettre un facteur extrinsèque à son expérience. L'érotisme est un régime de signification où dominent la concrétude, la particularité, le jugement holistique et l'irréductibilité de l'expérience. Une rationalisation de sa signification contrecarre l'expérience érotique dans la mesure où elle l'intellectualise et introduit une distance entre l'expérience et le savoir préexistant à cette expérience. Elle fragilise ainsi cette expérience intense d'auto-absorption.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L’érotique comme « gaspillage »

Lorsqu’on tente de définir la vision moderne de l’amour, on est frappé par le fait que l’amour romantique, parce qu’il était extérieur au mariage, représentait traditionnellement des valeurs opposées à celles de l’institution matrimoniale, comme l’intérêt personnel bien compris et la préservation de la lignée. Alors que le mariage était le plus souvent motivé par des alliances entre fratries et par l’intérêt économique, l’amour était envisagé comme une expérience incandescente, qui menaçait l’ordre économique et social.

Les analyses de Georges Bataille offrent un point de départ extrêmement intéressant pour penser cette question. Afin d’analyser un grand nombre de phénomènes apparemment disparates – économiques, sexuels, esthétiques –, Bataille part du postulat que l’activité de production, la conservation de soi et l’intérêt personnel bien compris ne sont pas au fondement de l’ordre social. Selon lui, une dépense improductive et une conduite autodestructrice et non utilitariste s’avèrent bien plus fondamentales. Les guerres, les rituels, la débauche, les jeux, les monuments somptueux sont tous des exemples de ce qu’il appelle la « dépense », mot à double sens évoquant à la fois le fait de dépenser, de se dépenser, de s’épuiser, et l’idée de gaspillage. C’est le gaspillage, en réalité, qui donne sa signification à ces activités, et c’est le sacrifice qui produit le sacré[468].

L’érotisme relève de cette sphère du comportement non utilitariste où le moi non seulement s’abandonne, mais prend le risque de se dissiper, de s’abîmer. Les discours thérapeutiques et féministes ont au contraire en commun le fait de vouloir donner une utilité à la psyché, et notamment à la psyché des femmes, d’éviter le « gaspillage », ramené à des formes d’attachement qui ne servent pas le projet d’un moi sain, autonome et épanoui.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Celui que Philip Rieff appelle l'« homme psychologique », qui fait le compte méthodique de « ses satisfactions et de ses mécontentements » et qui envisage « les engagements non profitables comme les pires fautes[469] », est cet homme (ou cette femme) qui évite les modes autosacrificiels propres aux expériences érotiques et amoureuses, qui ne peuvent être atteintes sans abandon de soi :

L'obstacle qui offusque l'ouverture du champ amoureux – obstacle érotique, non pas épistémologique ni ontique – consiste en la réciprocité même ; et la réciprocité n'acquiert ce pouvoir de dresser un obstacle que parce qu'on assume, sans preuve ni argument, qu'elle seule offrirait la condition de possibilité de ce que l'*ego* entend par un « amour heureux »[470].

Mais Marion ajoute que la réciprocité est une tâche impossible car, à ses yeux, elle nous extirpe du domaine de l'amour pour nous faire rejoindre celui du commerce, tous deux incompatibles. Une telle conception de l'amour est devenue de plus en plus illégitime depuis qu'il apparaît que l'abandon de soi et le sacrifice de soi – le gaspillage – sont unilatéraux et servent de simples ornements idéologiques visant à soutirer une plus-value émotionnelle aux femmes.

Une certitude sémiotique

Des identités denses et un comportement ritualisé induisent une certitude sémiotique qui, paradoxalement, est la condition pour que soient créées des significations ambiguës procurant du plaisir. Les relations de pouvoir tendent en effet à être organisées à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'intérieur de cadres de signification stables et clairs, car les structures de pouvoir ont tendance à reproduire, à solidifier et à figer les significations. L'ambiguïté est rendue possible lorsque des significations stabilisées sont manipulées et déformées. Par exemple, un homme (ou une femme) androgyne ne l'est (et n'est attirant en tant que tel) que parce que les signifiants de la masculinité et de la féminité sont clairs et stables par ailleurs. L'androgynie ne peut être culturellement codifiée si elle ne joue pas sur les signifiants bien connus de la masculinité et de la féminité. Si ces derniers étaient sémiotiquement incertains, l'androgynie ne pourrait pas être sémiotiquement produite. Le fait de vider les relations amoureuses des rapports de pouvoir a, de la même façon, pour effet de rendre les signes de genre moins marqués et de diminuer la capacité à créer cette ambiguïté souvent considérée comme un ingrédient de la séduction. Par exemple, Catherine Townsend déplore le manque de passion dont fait preuve le nouvel « homme sensible » :

Avec l'homme sensible, je ne peux me décider : veut-il que je le repousse ? Ou veut-il débattre avec moi, dans un Starbucks, de l'état du monde ? Si j'ai envie d'entendre parler de sentiments, je peux appeler une amie. Dans une authentique nouvelle liaison, je veux du sexe, et du chaud – et pas du thé chaud !

Le respect est une chose importante, mais lorsqu'il s'agit de passer au lit, « égalitaire » ne veut pas toujours dire « érotique ». Lorsque Marlon Brando allait chercher du beurre dans *Le Dernier Tango à Paris*, je doute qu'il avait à l'esprit des idées très « politiquement correctes ».

Les hommes des générations précédentes envisageaient le sexe comme une conquête – paillarde, obscène, amusante et sale[471].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Townsend rejoint (involontairement) ici Nehring en suggérant que l'égalité vide l'érotisme des identités de genre fortement codifiées et du sens du jeu qui les accompagne. Elle déplore le manque de gaieté et d'ambiguïté inhérentes aux pratiques de « séduction ». En définissant le séducteur parfait, Robert Greene montre combien il importe de préserver l'incomplétude naturelle de l'interaction amoureuse, d'y inclure une ambiguïté, d'envoyer différents signaux, de maîtriser l'art du sous-entendu, de jouer sur la confusion du désir et de la réalité, de mêler plaisir et souffrance, d'activer le désir et la confusion, d'estomper toute dimension sexuelle sans la faire disparaître, de refuser de se conformer à quelque standard que ce soit, de remettre à plus tard la satisfaction, et de refuser la satisfaction totale[472].

L'ambiguïté peut être définie pour l'essentiel comme la manière qu'a un locuteur d'entretenir une incertitude sur son intention. L'ambiguïté permet la liberté, elle permet que quelque chose soit exprimé sans être signifié, et d'avoir une identité tout en en adoptant une autre. La séduction a souvent recours à des codes ambigus, raison pour laquelle les grands séducteurs de la culture occidentale témoignent d'une certaine forme de liberté par rapport à la moralité. Cette liberté consiste à dire quelque chose sans le signifier vraiment, et à invoquer plusieurs significations à la fois. Les séducteurs recourent à un discours ambigu parce qu'ils ne se sentent liés à aucune norme de sincérité ou de symétrie. Les pratiques dites « politiquement correctes » appellent à l'inverse une forme de transparence et une absence d'ambiguïté, de manière à garantir une liberté et une égalité contractuelles maximales et à neutraliser ainsi le traditionnel halo rhétorique et émotionnel de la séduction.

La quadruple attention portée à un langage neutre, à la symétrie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des rapports de pouvoir, à l'équité procédurale et au consentement explicite interfère avec les règles de l'implicite et de l'ambiguïté et vient les perturber – au cœur même de la libido, son cœur culturel pour ainsi dire, compris ici non pas comme un invariant universel, mais comme un moyen historiquement spécifique d'organiser le désir sexuel : parce que la féminité est définie, dans l'ensemble, par des manifestations de dépendance, les écarts de pouvoir sont au cœur des désirs et de l'érotique des hommes et des femmes (sur ce point, Nehring a entièrement raison). Les procédures institutionnelles destinées à mettre en œuvre des manifestations de pouvoir symétriques remettent en cause une très longue tradition culturelle où c'étaient précisément le pouvoir des hommes et le déficit de pouvoir des femmes qui étaient érotisés, un écart porteur de riches significations. Je propose l'hypothèse suivante : si le « politiquement correct » a suscité dérision, gêne et malaise culturel, c'est parce qu'il met en évidence et rend inopérante la « glu » idéologique qui fait adhérer identités de genre et structure du pouvoir ; c'est cette glu idéologique qui érotise les rapports de pouvoir et fait d'eux une source de plaisir – parce que spontanés et non réflexifs – tout en laissant intactes la structure et la hiérarchie de genre. Ce qui rend inacceptable le « politiquement correct », c'est qu'il exclut les fantasmes émotionnels et le plaisir sur lesquels sont construits les rapports de genre traditionnels, mais qu'il ne bouleverse ni ne transforme fondamentalement la structure des inégalités de genre, si néfaste pour le noyau émotionnel de ces rapports (laisser les femmes s'occuper des enfants, jongler avec des boulots à temps partiel, et être les seules à faire le « travail émotionnel »). En d'autres termes, l'égalité exige une redéfinition de l'érotisme et du désir amoureux, redéfinition qui reste encore à accomplir.

L'incertitude, l'ironie, ou le malaise de l'égalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La fin de la passion et de l'érotisme est associée à deux « sensibilités culturelles » qui découlent de l'égalité : l'incertitude et l'ironie. Si, comme l'avance William James, les émotions servent à bannir l'incertitude de l'avenir[473], il est évident que le processus de rationalisation a fragilisé cette capacité à gagner en certitude, avec pour résultat que l'incertitude et l'ironie dominent le climat culturel des rapports amoureux.

Un contractualisme émotionnel – une relation fondée sur la libre volonté, l'égalité et la symétrie – entraîne paradoxalement une *incertitude sémiotique*, c'est-à-dire une attention continuelle à l'égard de sa propre conduite, ainsi qu'une grande difficulté à saisir les bonnes règles de conduite. Comme l'écrit Maureen Dowd :

Mes amis gays semblent tout autant déroutés par les codes de la rencontre moderne. Comme dit l'un d'eux : « Ce qui se passe quand l'égalité de genre désirée se produit vraiment ? Tu sais quoi ? C'est l'enfer. Tu es là à penser : si je m'occupe trop vite de l'addition, est-ce que je me range de moi-même dans la catégorie du sale mec dominant, agressif ? Si je reste assis ici bien sagement, est-ce que je t'envoie le message : prends soin de moi, oh, et aussi : prends-moi[474] ? »

L'incertitude s'oppose ici à l'ambiguïté, qui est un régime de signification créé précisément par des significations partagées. L'ambiguïté est source de plaisir, et consiste à mêler deux répertoires de significations connues ; l'incertitude est source de souffrances et découle de la difficulté à connaître les règles qui organisent les interactions. L'ambiguïté est une propriété du jeu érotique, car son intention est de dire sans dire, ou de dire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plusieurs choses à la fois, fondées sur des significations partagées et implicites. Espiègle et plaisante, elle est une manière virtuose de jouer avec les règles sociales. L'incertitude, source d'angoisse, inhibe le désir sexuel – les personnes se focalisent et s'interrogent sur les règles d'interaction, ce qui les rend ainsi moins capables de se laisser gagner par les émotions provoquées par celle-ci. Comme l'affirme un Londonien de 40 ans, ex-diplomate :

Tous mes amis hommes sont aujourd'hui très désorientés dans leurs rapports avec les femmes. Ils ne savent pas comment se montrer : énergiques ou doux ; masculins-machos ou du genre sensible ; nous n'avons tout simplement aucun indice nous permettant de savoir ce qui est attendu de nous. Je pense pouvoir dire que tous les hommes que je connais sont très intimidés par les femmes, par le fait de ne pas connaître les règles.

Qui plus est, les normes d'égalité entrent en conflit avec le sentiment de plaisir que procure le fait de mettre sémiotiquement en actes une identité de genre claire. Par exemple, Claire, 37 ans, peintre, née et élevée en Europe, me confie au cours d'un entretien :

C : Rencontrer des hommes en Israël ne fut pas chose facile pour moi, car, vous savez, c'est étrange, bien qu'ils soient machos, ils ne font pas toutes ces choses que font les hommes machos en Europe, ces choses qui vous donnent du plaisir.

I : Comme quoi ?

C : Vous savez bien, comme s'agenouiller devant vous, ou vous ouvrir la porte, ou vous acheter des fleurs. Quand bien même je pense qu'il serait stupide d'apprécier ce genre de choses, je veux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dire… eh bien… il me faut bien avouer qu'elles me sont agréables, et pourtant, je sais que je ne suis pas censée les apprécier.

I : Pas censée les apprécier ? Pourquoi pas ?

C : Eh bien, vous le savez, parce que tout cela n'est pas très politiquement correct.

I : C'est très intéressant. Vous êtes donc en train de dire que vous vous interdiriez de ressentir un certain type de plaisir ?

C : Oh oui, vous savez, une bonne partie de mon œuvre [peinture/sculpture] a à voir avec les femmes, et la situation des femmes. Donc, oui, une part de moi apprécierait ces choses – en fait, plus que cela, j'attendrais même que ces choses soient faites. Et pourtant, une part de moi blâmerait l'autre, et lui donnerait presque pour ordre (*rires*) de ne pas les apprécier. Comme si j'avais deux moi, un moi de femme traditionnelle, et un moi de femme moderne, vous voyez ce que je veux dire ?

I : Et ces deux moi sont en conflit ?

C : (*Long silence.*) Vous pourriez le dire ainsi ; je dirais plutôt que je me sens désorientée. Je ne sais pas véritablement ce que je peux et ce que je devrais demander à un homme. Si je lui disais : pourquoi ne m'achètes-tu pas des fleurs ? ou bien : pourquoi ne m'écris-tu pas des poèmes d'amour ?, alors j'aurais l'impression de trahir mon identité de féministe. Je ne peux pas demander cela, parce qu'à notre époque une femme libérée comme moi n'a pas besoin de ces choses-là, ou du moins ne peut plus les demander. Tout cela a donc réellement à voir avec ce que vous vous sentez autorisée à demander. Donc, une part de moi veut certaines choses, mais une autre part dit que je ne devrais pas avoir des idées de cette sorte. Il m'arrive donc souvent de ne réellement pas savoir ce que je veux, ou ce que je devrais vouloir, ou même ce que je ressens.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La superposition de deux structures culturelles provoque tensions et incertitude quant au contenu même des désirs du sujet, entre ce qui est réellement plaisant et les normes à l'aune desquelles ce plaisir est évalué. Cette superposition rend difficile pour cette femme de savoir quelles règles devraient gouverner ses rapports avec les hommes. Comme l'écrit le philosophe Robert Pippin, « il existe quelque chose dans l'eros qui ne peut être aisément accommodé à l'humanisme chrétien ou libéral-égalitariste[475] ». En des termes plus sociologiques, l'égalité engendre une angoisse sociale, car elle crée de l'incertitude sur les règles d'interaction, ce qui réduit la spontanéité qui était historiquement le fruit des identités denses et des règles ritualisées.

L'incertitude, à son tour, suscite de l'ironie, un motif aujourd'hui dominant. Dans la culture occidentale, la première manifestation d'une condition amoureuse ironique, désenchantée, est celle de Don Quichotte. Le roman de Cervantes ouvre une brèche dans la capacité même du lecteur à croire en l'expérience amoureuse du chevalier errant. Cette difficulté à croire en l'amour s'accentua avec l'avènement de la modernité ; la condition amoureuse moderne ressemble plus au « dégrisement » décrit par Marx qu'à la ferveur et la frénésie des amants prémodernes. Le processus de rationalisation de l'amour est au cœur de la nouvelle structure ironique du sentiment amoureux, qui marque le déplacement d'une définition culturelle « enchantée » de l'amour à sa définition culturelle désenchantée. Les « structures du sentiment », expression heureuse que nous devons à Raymond Williams, désignent les aspects sociaux et structurels des sentiments, ainsi que les sentiments qui habitent les structures sociales. Ce sont des « expériences sociales en *solution*[476] ». Une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

structure ironique du sentiment amoureux rend difficile de souscrire non seulement à l'idée de passion, mais aussi à celle d'un engagement passionné, fait de sacrifice de soi, pour un être aimé.

L'ironie est une technique littéraire qui feint l'ignorance, mais qui compte, pour faire son effet, sur le savoir du lecteur. La conscience amoureuse moderne a la structure rhétorique de l'ironie parce qu'elle est saturée d'un savoir désenchanté qui interdit une pleine croyance et un plein engagement. L'ironie ne peut prendre au sérieux une des croyances les plus fondamentales du sentiment amoureux, en l'occurrence sa revendication autoproclamée à l'éternité et à la totalité. L'exemple suivant, que nous devons à Catherine Townsend, témoigne à la fois du désir de croire en l'éternité de l'amour (à travers le désir que son ancien compagnon fasse quelque chose de spectaculaire afin de l'empêcher, elle, de le quitter) et de l'impossibilité d'y croire :

Comment aurais-je pu me laisser prendre par ce fantasme ? J'ai toujours dit que si *Pretty Woman* avait eu une suite, elle aurait montré – et j'aurais été prête à le parier – Julia Roberts sur le trottoir, après que Richard Gere se fut lassé d'elle et, très vite, l'eut plaquée.

Mais ils savent très exactement comment vous faire revenir, car nous avons tous vu cela au cinéma : par le grand geste[477].

Ce type de réflexivité – à l'égard des codes cinématographiques et des mythes culturels – dégonfle le pathos du désir de Townsend, qui s'en tient ainsi à un registre auto-ironique. Le philosophe romantique allemand Friedrich Schlegel considère la conscience de la finitude de l'amour comme étant le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cœur de l'ironie : « La véritable ironie – puisqu'il y en a une fausse – est l'ironie de l'amour. Elle naît du sentiment de la finitude et de la limitation propre, et de l'apparente contradiction entre ce sentiment et l'idée d'un infini contenue dans tout amour véritable[478]. » Cette définition prend tout son sens lorsqu'on sait que Schlegel, comme Kierkegaard, situait l'essence de l'amour dans le sentiment de sa propre finitude, « car ce qui distingue tout amour de la volupté, c'est son empreinte de l'éternité[479] ». Par contraste, nous pourrions dire que la rationalisation de l'amour a eu pour effet de créer une culture de la finitude de l'amour – mettant l'accent sur ses limites psychologiques, biologiques, politiques, économiques et liées à l'évolution. La relativisation de l'amour par le biais de processus de rationalisation divers devait, de façon prévisible, donner à l'ironie une place centrale dans la nouvelle sensibilité amoureuse. Le développement des technologies du choix, la conscience de la commensurabilité et de l'interchangeabilité des partenaires et le recours à l'expertise scientifique, qui viennent dégonfler les prétentions à l'éternité, ont très certainement augmenté la conscience de la finitude. L'ironie affecte ainsi la possibilité même de la croyance. Comme l'écrit David Halperin :

Certaines expériences […] sont incompatibles avec l'ironie. Afin de les vivre un tant soit peu, il est nécessaire d'en bannir tout soupçon d'ironie. Inversement, l'irruption de l'ironie vient signaler la fin de l'expérience, ou sa diminution. Le contraire de l'ironie est l'intensité. Lorsque nous vivons une sensation intense, submergeante, nous n'avons qu'une conscience limitée du contexte, et nous n'avons pas l'attention nécessaire pour nous consacrer à plus d'un ensemble de significations à la fois. Dans de tels états, nous devenons littéralistes : nous ne pouvons vivre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu’un seul type de choses à la fois. Les trois expériences cardinales qui exigent l’élimination de l’ironie, ou qui ne peuvent survivre à l’ironie, sont le chagrin violent ou la souffrance aiguë, l’extase religieuse, et la passion sexuelle[480].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Conclusion

Dans le *Banquet*, Platon soutient magnifiquement que l'amour est le chemin menant au savoir et à la sagesse, et qu'il est ainsi entièrement compatible avec la raison. La métaphore platonicienne de l'échelle de l'amour[481] postule qu'aimer un corps beau, singulier, c'est aimer l'idée de beauté et de perfection elle-même, et qu'en ce sens raison et amour pourraient s'associer. Le triple processus de rationalisation que j'ai décrit appelle une reformulation de cette conception. En effet, la raison, et plus précisément la raison « rationalisée », a fragilisé les modalités de construction et d'expérimentation du désir amoureux. Ce dernier, effectivement, a été historiquement construit et vécu comme constitué de significations denses et ambiguës, comme autorisant l'exercice performatif de véritables rôles masculin et féminin, oscillant entre voilement et dévoilement et affichant avec ostentation son « gaspillage ».

L'amour a perdu de son pathos culturel et de sa passion. Il a été discipliné par un vaste processus culturel fait de procéduralisme et de rationalisation. En ce sens, la souffrance amoureuse a également perdu de son pathos et de son caractère poignant. Comme l'écrit Vivian Gornick dans *The End of the Novel of Love* (*La Fin du roman d'amour*) :

Quand Emma Bovary perdait ses esprits dans les bras d'un homme qui n'était pas son mari, qu'Anna Karénine fuyait le sien, ou que Newbold Archer [*sic*] se tourmentait en se demandant s'il lui fallait quitter New York avec Ellen Olenska, ces personnages risquaient effectivement tout par amour. La respectabilité bourgeoise avait le pouvoir de faire d'eux des parias sociaux. Une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grande force était nécessaire pour supporter l'exil. Une telle prise de risque générait de la souffrance, mais aussi de la force, source de clarté et de lucidité. Aujourd'hui, plus aucune conséquence n'est à craindre, aucune excommunication d'un quelconque univers de respectabilité. La société bourgeoise en tant que telle est morte[482].

Vivian Gornick suggère que la souffrance amoureuse a perdu sa force culturelle et son pathos, et qu'elle ne peut plus fournir de clarté existentielle parce qu'elle n'articule plus un conflit entre la société et l'individu, qu'elle ne s'oppose pas au calcul de l'acte économique et n'ordonne pas au moi de se sacrifier ou de renoncer à ses mécanismes habituels d'autocontrôle ; elle ne vise que le moi et ses utilités.

J'ai décrit dans les chapitres I et II une destructuration de la volonté amoureuse ; je me penche dans les chapitres suivants sur la destructuration du désir amoureux, pris en tenailles entre le doute de soi, l'ironie, et une culture hyper-sexualisée, où par ailleurs les coordonnées traditionnelles de la passion émotionnelle et sexuelle ont été progressivement défaites.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

382. La section de ce chapitre consacrée à Internet se fonde sur mon article écrit avec Shoshannah Finkelman, « An Odd and Inescapable Couple : Emotion and Rationality in Partner Selection », *Theory & Society*, n° 38 (4), 2009, p. 401-422.
383. J. M. Coetzee, *Disgrâce*, trad. de l'anglais par C. Lauga du Plessis, Paris, Seuil, 2001, et Points, 2002, p. 21.
384. Julian Barnes, *Dix Ans après*, trad. de l'anglais par J.-P. Aoustin, Paris, Mercure de France, 2002, et Gallimard, « Folio », 2003, p. 151.
385. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. de l'anglais par P. Andler, Paris, Hachette, 1989, et Pluriel, 2011, p. 97. Cité in Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, Londres, Verso, 1983, p. 109.
386. *Le Manifeste communiste* [1848], trad. de M. Rubel et L. Evrard, in Karl Marx, *Œuvres I. Économie I*, éd. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 164-165. Cité in *ibid*., p. 95.
387. Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1991.
388. Eva Illouz et Shoshannah Finkelman, « An Odd and Inseparable Couple », *op. cit.*
389. Cf. Honoré de Balzac, *Correspondance*, éd. de Roger Pierrot, t. 1, Paris, Garnier, 1960, p. 233.
390. Vladimir Nabokov, *Lolita* [1955], trad. de l'anglais par M. Couturier (nouvelle trad. révisée), Paris, Gallimard, 2001, et « Folio », 2005, p. 81.
391. Napoléon Bonaparte, « Lettre à Joséphine » en date du 30 mars 1796, *Lettres d'amour*, Paris, l'Archipel, 2005, p. 51.
392. *Les Lettres de Beethoven*, trad. de l'allemand par J. Chuzeville, Arles, Actes Sud, 2010, p. 414.
393. William Shakespeare, *Roméo et Juliette* [1599], I, 4, *Tragédies I*, trad. de l'anglais par J.-M. Déprats, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, p. 255.
394. Cf. Honoré de Balzac, *Le Lys dans la vallée*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2004, p. 104.
395. Voir, pour un bon exemple de cela, Stefan Zweig, *Lettre d'une inconnue*, trad. de l'allemand par A. Hella, O. Bournac, et F. Toraille, Paris, Stock, 2009.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

396. Au Moyen Âge, la rhétorique religieuse se mêlait souvent à la rhétorique amoureuse, présentant l'être aimé comme une divinité, ce qui eut pour effet de renforcer une vision de l'amour comme expérience totale dans laquelle le sujet de l'amour aspire à fusionner avec l'objet d'amour, voire à être absorbé par lui. Le roman bourgeois, au XIX^e^ siècle, présentait l'amour comme le cœur narratif principal de la vie familiale et (pour les femmes) de la vie sociale. Dans une certaine mesure, ce modèle est également présent dans la culture cinématographique moderne, l'amour, le sexe et la romance amoureuse constituant le lieu commun sur lequel se fondent les actions des personnages et leur psychologie, tout en étant la colonne vertébrale de l'intrigue.
397. Candace Bushnell, *Sex and the City*, *op. cit.*, p. 10-11.
398. Maureen Dowd, « Tragedy of Comedy », *New York Times*, 3 août 2010, <nytimes.com>, dernier accès en date du 17 octobre 2011.
399. Max Weber, « La profession et la vocation de savant », *Le Savant et le Politique*, préface, trad. et notes par C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 61-110 ; Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*
400. Karen Lystra, *Searching the Heart. Women, Men and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, *op. cit.*, p. 50.
401. Puck, lutin ou farfadet, souvent dépeint comme un faune priapique, intrigue et se réjouit des imbroglios amoureux qu'il provoque par magie, au moyen de potions et autres liqueurs d'amour. (*N.d.T.*)
402. William Shakespeare, *Le Songe d'une nuit d'été*, II, 1 [1600], trad. de l'anglais par J.-M. Déprats, Paris, Gallimard, « Folio Théâtre », 2003, p. 101.
403. Julie de Lespinasse, *Je vous aime avec excès, folie, transport et désespoir*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2009, p. 29-30 (lettre du 1^er^ août 1773 ; je souligne).
404. *The Letters of Edith Wharton*, éd. de R.W.B. Lewis et N. Lewis, New York, Charles Scribner's Sons, 1988, p. 152.
405. Andreas Bartels et Semir Zeki, « The Neural Basis of Romantic Love », *Neuroreport*, n° 11 (17), 2000, p. 3829-3834 ; Helen Fisher, *Pourquoi nous aimons ?*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Muchnik, Paris, Robert Laffont, 2006.
406. Arthur Aron *et al.*, « Reward, Motivation, and Emotion Systems Associated with Early-Stage Intense Romantic Love », *Journal of Neurophysiology*, n° 94 (1), 2005, p. 327-337.
407. Donatella Marazziti, Hagop S. Akiskal *et al.*, « Alteration of the Platelet Serotonin Transporter in Romantic Love », *Psychological Medicine*, n° 29 (3), 1999, p. 741-745 ; Dorothy Tennov, *Love and*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Limerence : The Experience of Being in Love, New York, Stein & Day, 1979 ; Abraham Tesser et Delroy L. Paulhus, « Toward a Causal Model of Love », *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 34 (6), 1976, p. 1095-1105.
408. Donatella Marazziti, Hagop S. Akiskal *et al.*, « Alteration of the Platelet Serotonin Transporter in Romantic Love », *op. cit.*
409. J. Thomas Curtis et Zuoxin Wang, « The Neurochemistry of Pair Bonding », *Current Directions in Psychological Science*, nº 12 (2), 2003, p. 49-53 ; Thomas R. Insel et Larry J. Young, « The Neurobiology of Attachment », *Natural Review of Neuroscience*, nº 2 (2), 2001, p. 129-136 ; Keith M. Kendrick, « Oxytocin, Motherhood and Bonding », *Experimental Physiology*, nº 85, 2000, p. 111-124.
410. Helen Fisher, *Pourquoi nous aimons ?*, *op. cit.*
411. Catherine Townsend, *Breaking the Rules. Confessions of a Bad Girl*, *op. cit.*, p. 241.
412. Dylan Evans, *Emotion : The Science of Sentiment*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001.
413. Peut-être faut-il nuancer cette affirmation, car la psychologie envisageait encore l'expérience de l'amour comme une expérience singulière, et tentait d'une manière ou d'une autre de l'expliquer au prisme de l'histoire personnelle du sujet.
414. Max Weber, « La profession et la vocation de savant », in *Le Savant et le Politique*, *op. cit.*, p. 83. Cité in Nicholas Gane, *Max Weber and Postmodern Theory : Rationalization versus Re-enchantment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, p. 53.
415. *Ibid.*, p. 53.
416. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity. Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, New York, Columbia University Press, 1970 et 1998, p. XVI.
417. Ce chapitre traite de l'amour hétérosexuel. Sauf précision contraire, l'usage que nous faisons du terme « amour » doit être compris dans cette acception. La « seconde vague » est le nom donné à l'activisme féministe tel qu'il fit son apparition à la fin des années 1960, alors représenté pour l'essentiel par le MLF en France et le *Women's Lib* dans les pays anglo-saxons. (*N.d.T.*)
418. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe*, *op. cit.*, p. 161.
419. Barry M. Dank, « The Ethics of Sexual Correctness and the Cass Case », in *Book of Proceedings, Seventh Annual Conference on Applied Ethics*, 1996, p. 110-115 (<csulb.edu>, dernier accès en date du 18 octobre 2011).
420. J. M. Coetzee, *Disgrâce*, *op. cit.*, p. 69-70.
421. HGSE Student Handbook, p. 45 (<pdca.arts.tnua.edu>, dernier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

accès en date du 18 octobre 2011).
422. <upenn.edu>, dernier accès en date du 18 octobre 2011.
423. Sarah Crichton *et al.*, « Sexual Correctness : has it Gone Too Far ? », *Newsweek*, 25 octobre 1993 (<soc.umn.edu>, dernier accès en date du 18 octobre 2011).
424. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification*, *op. cit.*
425. <revolutionhealth.com>, dernier accès en date du 18 octobre 2011.
426. Jane Matthews, *Lose that Loser and Find the Right Guy*, Berkeley, Ulysses Press, 2005, p. 21.
427. Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.*, chap. IV, p. 65-83 et chap. VIII, p. 166-194 ; et du même auteur, *Modernity and Self-Identity*, *op. cit.*, p. 70-108.
428. Eva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, trad. de l'anglais par J.-P. Ricard, Paris, Seuil, 2006.
429. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, *op. cit.*
430. Alan MacFarlane, *Marriage and Love in England*, *op. cit.*, p. 160-166.
431. Giovanni di Pagolo Morelli [s.d.], cité in Mary Rogers et Paola Tinagli (dir.), *Women in Italy, 1350-1650 : Ideals and Realities. A Sourcebook*, Manchester et New York, Manchester University Press, 2005, p. 116-117.
432. Lodovico Dolce [1547], cité in *ibid.*, p. 118.
433. A. Macinghi Strozzi [1465], cité in *ibid.*, p. 117-118.
434. Il y eut à n'en pas douter à l'époque prémoderne de nombreux cas d'unions entre membres d'une même localité, dans lesquels les acteurs s'appuyaient sur une information approfondie et de longue date concernant des partenaires potentiels. Pourtant, comme l'illustrent ici les exemples donnés, dans les cas analogues à la situation moderne impliquant des partenaires potentiels ne s'étant jamais rencontrés auparavant, la collecte d'informations était significativement moins détaillée et élaborée qu'elle ne l'est aujourd'hui sur Internet.
435. Frances Gies et Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, New York, Harper & Row Publishers, 1989, p. 242-243.
436. Ludovico Dolce [1547], cité in Mary Rogers et Paola Tinagli (dir.), *Women in Italy, 1350-1650 : Ideals and Realities*, *op. cit.*, p. 118.
437. Barbara J. Harris, *English Aristocratic Women, 1450-1550 : Marriage, Family, Property and Careers*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2002, p. 55.
438. Frances Gies et Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 242-243.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

439. Cette observation, cela devrait être clair, n'a rien d'une observation morale. À en croire Lawrence Stone, en Angleterre, de la fin du XVII^e siècle au début du XVIII^e, une nouvelle « amoralité », ou même « immoralité », semble s'être emparée de la cour et du mariage. « Une histoire après l'autre, qu'il s'agisse de convoler ou de rompre, apporte la preuve d'une dureté dans les rapports humains absolument impitoyable, anormalement cynique, mercenaire, et prédatrice, une dureté qui s'avère profondément offensante pour les sensibilités modernes. » Lawrence Stone, *Broken Lives*, *op. cit.*, p. 27-28.

440. Pour des exemples d'autres méthodes rationnelles modernes de sélection du partenaire, voir : Aaron Ahuvia et Mara Adelman, « Formal Intermediaries in the Marriage Market : A Typology and Review », *Journal of Marriage and Family*, n° 54 (2), 1992, p. 452-463 ; Richard Bulcroft, Kris Bulcroft *et al.*, « The Management and Production of Risk in Romantic Relationships : A Postmodern Paradox », *Journal of Family History*, n° 25 (1), 2000, p. 63-92 ; Stanley Woll et Peter Young, « Looking for Mr or Ms Right : Self-Presentation in Videodating », *Journal of Marriage and Family*, n° 51 (2), 1989, p. 483-488.

441. À en croire des chercheurs en technologie digitale de comScore Networks, en décembre 2006, le site américain leader de rencontre en ligne était Yahoo ! Personals avec plus de 4,5 millions de connexions, et les sites de rencontre en ligne américains accueillaient un total de 20 millions de connexions par mois du fait de visiteurs américains. Avec des abonnements mensuels allant de 9,95 $ à 49,95 $ (<onlinedatingtips.org>, dernier accès en date du 18 octobre 2011), la rencontre en ligne est aussi un business lucratif. En 2006, la rencontre en ligne était la deuxième catégorie de contenu la plus lucrative d'Internet, avec des revenus dépassant le billion de dollars cette année-là (cf. Alexandra Wharton, « The Dating Game Assessed », *Review Today*, mai-juin 2006, et <revenuetoday.org>, une adresse qui n'est plus accessible). Alors que le développement de ce marché semble se ralentir, JupiterResearch prédisait que les revenus dégagés par les sites de rencontre en ligne américains atteindraient 932 millions de dollars en 2011.

442. L'analyse qui suit reprend la troisième de mes conférences Adorno de 2004.

443. Dernier accès en date du 18 octobre 2011.

444. <personals.yahoo.com>, dernier accès en date du 18 octobre 2011.

445. <eHarmony.org>, dernier accès en date du 18 octobre 2011.

446. Eva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, *op. cit.*

447. Max Weber, « La profession et la vocation de savant », *Le Savant*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et le Politique, *op. cit.*
448. Neil J. Smelser, « The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences : 1997 Presidential Address », *American Sociological Review*, n° 63 (1), 1998, p. 1-16, et p. 2.
449. Max Weber, « La profession et la vocation de savant », *op. cit.* ; Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.* Voir, au sujet de la rationalité wébérienne, Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, Basingstoke, Macmillan, 1990 ; Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism : Max Weber's Developmental History*, Berkeley, University of California Press, 1981 ; Sam Whimster et Scott Lash, *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987.
450. Wendy Espeland et Mitchell Stevens, « Commensuration as a Social Process », *Annual Review of Sociology*, n° 24, 1998, p. 313-343, et p. 316 pour la citation.
451. Gary Klein, *The Power of Intuition. How to Use Your Gut Feelings to Make Better Decisions at Work*, New York, Currency, 2004, p. 293.
452. Evan Katz, *I Can't Believe I'm Buying This Book. A Commonsense Guide to Internet Dating*, Berkeley, Ten Speed Press, 2004, p. 103.
453. Pierre Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, « Liber », 2000, p. 17.
454. Pour des exemples de conséquences d'une maximisation des utilités sur la satisfaction et la motivation, voir Barry Schwartz, *Le Paradoxe du choix. Comment la culture de l'abondance éloigne du bonheur*, *op. cit.* ; également Sheena Iyengar et Mark R. Lepper, « When Choice is Demotivating : Can One Desire Too Much of a Good Thing ? », *Journal of Personality and Social Psychology*, n° 79, 2000, p. 995-1006.
455. Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2003 ; voir également Neil J. Smelser, « The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences : 1997 Presidential Address », *op. cit.*
456. Howard Brian Edgar Jr. et Howard Martin Edgar II, *The Ultimate Man's Guide to Internet Dating. The Premier Men's Resource for Finding, Attracting, Meeting and Dating Women Online*, Aliso Viejo, Purple Bus Furnishing, 2003, p. 22.
457. *Ibid.*, p. 21-22.
458. Jacques Derrida et John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 14. [Nous avons choisi de traduire de l'américain ces propos de Derrida, qui n'ont pas, à notre connaissance, d'équivalent exact en français. (*N.d.T.*)]
459. Cristina Nehring, *A Vindication of Love. Reclaiming Romance for the*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Twenty-First Century, New York, Harper Collins, 2009, p. 79.
460. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, et « Tel », 1979, p. 17.
461. *Ibid.*, p. 30.
462. *Id.*, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, « Esprit », et Points, 1993, p. 240-241.
463. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte* [1973], in *Œuvres complètes*, t. 4, *1972-1976*, Paris, Seuil, 2002, p. 223.
464. Richard Shusterman, « Aesthetic Experience : From Analysis to Eros », in R. Shusterman et A. Tomlin (dir.), *Aesthetic Experience*, Londres, Routledge, 2008, p. 79-97 (p. 92-93).
465. *Ibid.*, p. 89.
466. Max Weber, « Parenthèse théorique. Le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés » [1915], trad. de l'allemand par P. Fritsch, *Archives des sciences sociales des religions*, nº 61 (1), 1986, p. 7-34 (p. 24).
467. *Ibid.*, p. 25.
468. Georges Bataille, *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, Paris, Minuit, « Critique », 1967 ; *Histoire de l'érotisme*, in *Œuvres complètes*, vol. 8, Paris, Gallimard, 1976, p. 7-165 ; *La Souveraineté*, in *ibid.*, p. 243-456, ainsi qu'en volume séparé, aux éditions Lignes, 2012. (*N.d.T.*)
469. Philip Rieff, *Freud : The Mind of the Moralist*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, cité in Warren I. Susman, *Culture as History*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 278.
470. Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, *op. cit.*, p. 114-115.
471. Catherine Townsend, « Why Some Men's "Hot" Sex Scenes Leave Me Cold », *The Independent*, 7 janvier 2010.
472. Robert Greene, *The Art of Seduction*, New York, Viking Press, 2004.
473. William James, *La Volonté de croire* [1897], trad. de l'anglais (États-Unis) par L. Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.
474. Maureen Dowd, *Are Men Necessary ? When Sexes Collide*, Harmondsworth, Penguin Books, 2006, p. 40.
475. Robert Pippin, « Vertigo. A Response to Tom Gunning », in S. Bartsch et T. Bartscherer (dir.), *Erotikon*, *op. cit.*, p. 278-281 (p. 280).
476. « Structure of Feeling », in Michael Payne et Jessica Rae Barbera (dir.), *Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 1997, p. 670.
477. Catherine Townsend, « Romance and Passion », 28 septembre 2008 (<sleeping-around.blogspot.com>, dernier accès en date du 19 octobre 2011 – la page n'est plus accessible).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

478. Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen insbesondere über die Philosophie der Sprache und des Wortes* [1830], *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, éd. d'Ernst Behler, vol. 10, Paderborn, 1969, p. 357. Cité in Alastair Hannay, *Kierkegaard. A Biography*, *op. cit.*, p. 145.
479. Søren Kierkegaard, *Ou bien… ou bien…*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 391.
480. David Halperin, « Love's Irony. Six Remarks on Platonic Eros », in S. Bartsch et T. Bartscherer (dir.), *Erotikon*, *op. cit.*, p. 48-58 (p. 49).
481. Platon, *Le Banquet ou De l'amour ; genre éthique*, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 103-158.
482. Vivian Gornick, *The End of the Novel of Love*, Boston, Beacon Press, 1997, p. 158.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

V

Du fantasme romantique à la désillusion

Aucun amour n'est original.

Roland Barthes[483]

Les mélodies entendues sont douces, mais celles qu'on n'entend pas
Sont plus douces encore.

John Keats[484]

L'exercice de l'imagination a, non moins que la raison, joué un rôle central dans la naissance de la conscience et de la vie affective modernes[485]. Apportant une inflexion tout à fait intéressante à la thèse du désenchantement de Max Weber, Adorno affirme que l'imagination fut une véritable composante de la culture esthétique du capitalisme, une force de production et de consommation de la société bourgeoise. Dans *La Querelle allemande des sciences sociales*, il avance que la modernité bourgeoise a apprivoisé la forme de pensée associative libre à travers les technologies culturelles qu'elle a inventées et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deployées. L'imagination occupant désormais une place centrale dans les analyses de l'esthétique à partir du XVIII^e^ siècle, elle a également été de plus en plus cantonnée au domaine étroit des technologies (et plus tard des industries) culturelles[486]. À la fin du XVIII^e^ siècle, l'imagination est devenue un concept clé de l'esthétique, avant d'investir la culture de masse. De ce point de vue, l'exercice régulé, institutionnalisé et marchandisé de l'imagination est une dimension centrale de la société bourgeoise et consumériste moderne, institutionnalisation qui a provoqué une multiplication des désirs chez le sujet postmoderne. Plus encore : elle a transformé la nature même du désir, notamment amoureux. Elle a codifié les fantasmes culturels à travers lesquels l'amour se construit comme une histoire de vie, comme un événement et comme une émotion, et elle a fait du désir inassouvi sa condition *sine qua non*. En tant qu'émotion et « cognition culturelle[487] », l'amour est de plus en plus le lieu de désirs portant sur des objets dont peut se nourrir l'imagination. Mais Adorno soutient également qu'en s'intégrant au circuit de la consommation l'imagination est devenue l'objet d'un dénigrement systématique à l'extérieur du domaine de l'esthétique. « La diffamation, ou plutôt la relégation de l'imagination dans un domaine spécialisé délimité par la division du travail, est un phénomène originaire de la régression de l'esprit bourgeois[488]. » L'amour romantique et l'imagination ont été englobés dans ce processus de dénigrement et ont été l'objet de suspicion car « l'imagination n'est tolérée qu'à la condition d'être réifiée et placée dans une opposition abstraite à la réalité[489] ». C'est précisément parce qu'il est devenu difficile, voire impossible, de démêler l'imaginaire du réel dans l'expérience de l'amour que l'imagination, en amour, a été et continue d'être diffamée. C'est cette hypothèse – selon laquelle les imaginaires collectifs pèsent sur l'expérience amoureuse – que j'entends

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

examiner dans ce chapitre. Plus précisément, je veux essayer de comprendre la relation entre l'émotion amoureuse et son inscription dans les imaginaires fabriqués par la culture de masse, et l'impact d'une telle inscription sur la nature du désir amoureux.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Imagination, amour

Qu'est-ce que l'imagination ? Une vision commune veut qu'elle soit une activité normale de l'esprit. Jeffrey Alexander a décrit l'imagination comme « intrinsèque au processus même de représentation. Elle se saisit d'une expérience incomplète de la vie, et la façonne, à travers l'association, la condensation, et la création esthétique, pour lui donner une certaine forme spécifique[490] ». L'imagination est envisagée ici non pas comme l'activité désinvolte de l'esprit, mais plutôt comme cette substance par laquelle nous organisons la pensée et l'expérience, et appréhendons le monde. La définition donnée par Alexander met l'accent sur le fait que l'imagination n'invente pas de récits culturels mais utilise des scénarios préétablis. Qui plus est, l'imagination entretient une relation étroite avec l'expérience sensorielle ou « réelle », et en est souvent le substitut. Hobbes décrivait l'imagination comme « cette sensation dégradée[491] », une vague copie de quelque perception originelle. Dans *L'Imaginaire*, Jean-Paul Sartre affirme que l'imagination, souvent considérée comme une faculté plus puissante que la perception ordinaire, est en réalité un pâle écho des sens[492]. Fermez les yeux, et imaginez le visage de quelqu'un que vous aimez, dit Sartre ; quelle que soit l'image que vous ferez surgir, elle semblera pauvre, sèche, bidimensionnelle et inerte[493]. L'objet imaginé n'a tout simplement pas la vivacité et la vitalité de l'objet perçu par les sens[494]. Dans cette conception, l'imagination est la capacité à remplacer l'expérience « réelle » de l'objet réel par des sensations proches de ce qu'elles seraient dans la vraie vie. L'imagination n'annule donc pas la réalité mais tente de l'imiter en s'appuyant sur les sensations et les émotions qui rendent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

présent ce qui est absent.

L'imagination est pourtant souvent considérée comme une création fantaisiste qui envahit la pensée bien plus intensément que les perceptions des sens ordinaires, et qui nous sépare de la réalité. Comme l'écrit Shakespeare dans *Le Songe d'une nuit d'été* :

Et quand l'imagination accouche
Les formes de choses inconnues, la plume du poète
En dessine les contours, et donne à ce qui n'est qu'un rien dans l'air
Une demeure précise, et un nom[495].

Ici, l'imagination est la capacité à inventer quelque chose qui n'était pas là auparavant, à magnifier et à intensifier l'expérience vécue par un acte créatif qui donne forme à l'informe. Cette conception de l'imagination est particulièrement vive dans le domaine de l'amour : l'expérience ordinaire comme de nombreux textes philosophiques et littéraires attestent que l'invocation imaginaire de l'être aimé est aussi puissante que sa présence et que, dans une large mesure, nous inventons l'objet de nos désirs. L'amour est peut-être le domaine où le rôle constitutif de l'imagination, c'est-à-dire sa capacité à remplacer un objet réel et à le créer, est le plus évident. C'est précisément parce que l'amour peut créer son objet à travers l'imagination que la question de l'authenticité des émotions provoquées par celle-ci tient une si grande place dans la culture occidentale, notamment au XX^e^ siècle. De Heidegger à Baudrillard, en passant par Adorno et Horkheimer, la modernité a été envisagée comme ce clivage sans cesse plus important entre l'expérience et sa représentation, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme la subordination de la première à la seconde.

Le *locus classicus* de cette préoccupation pour le statut épistémique de l'imagination en amour peut, une nouvelle fois, être trouvé dans *Le Songe d'une nuit d'été*. En dépit de son caractère festif, de sa profusion de fées et de créatures mythologiques, *Le Songe* est une comédie sombre sur le cœur humain et ses caprices. Cette noirceur découle de la manière spécifique qu'a le concept d'imagination d'articuler l'opposition entre l'amour et la raison. Bottom dit à Titania : « La raison et l'amour ne vont guère de compagnie, de nos jours[496]. » Une lecture superficielle de cette opposition laisserait penser que *Le Songe* rejoue ce lieu commun selon lequel l'amour serait une émotion dangereuse ou ridicule fondée la plupart du temps sur les sens et déclenchée par eux. Mais Shakespeare offre une vision différente (et éminemment moderne) de l'amour. Héléna affirme dans un monologue être aussi « belle » qu'Hermia et avoir pourtant été systématiquement dénigrée et évitée comme objet d'amour.

On pense dans Athènes que je suis aussi belle qu'elle.
Mais qu'importe ? Démétrius ne le pense pas :
Il ne veut pas savoir ce que tous savent excepté lui.
Et de même qu'il divague, idolâtrant les yeux d'Hermia,
Moi aussi je divague, admirant ses qualités à lui.
Les choses basses et viles, exemptes de beauté,
L'amour peut leur donner et forme et dignité.
L'amour ne voit pas avec les yeux, mais avec l'esprit ;
Ainsi on peint aveugle Cupidon ailé.
La pensée de l'amour n'a aucun jugement :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Des ailes, et point d'yeux, figurent une hâte insouciante.
Voilà pourquoi, dit-on, l'amour est un enfant :
Parce que, dans son choix, il se leurre souvent.
Comme des garçons espiègles, dans leurs jeux, se déguisent,
Ainsi le jeune garçon Amour se parjure partout.
Avant que Démétrius ait vu les yeux d'Hermia,
Comme grêle il jurait qu'il était tout à moi.
Et quand cette grêle a éprouvé la chaleur d'Hermia,
Alors lui s'est dissous et les averses de serments ont fondu[497].

Le Songe d'une nuit d'été infléchit de façon très intéressante le célèbre *topos* de l'irrationalité de l'amour en suggérant que c'est précisément le fait qu'il est situé *dans l'esprit*, *et non dans les sens*, qui le rend irrationnel. « L'amour ne voit pas avec les yeux, mais avec l'esprit » : parce que le siège de l'amour est l'esprit, il est précisément moins susceptible de suivre les critères rationnels de l'analyse que s'il était situé « dans les yeux », c'est-à-dire dans une réalité visible par tous. L'esprit est entendu ici comme l'ensemble des associations complexes subjectivement générées, imperméables au monde extérieur. Les yeux, par contraste, établissent une médiation entre le moi et la réalité qui l'environne : l'objet de la vue est, pour ainsi dire, objectivement établi. Héléna demande que l'amour se fonde sur les sens (les yeux) et non sur l'esprit, car celui-ci est précisément ce qui fait que le sentiment amoureux échappe à l'évalution objective d'autrui. L'esprit n'est pas seulement le lieu d'exercice de l'imagination, il en est également la source.

Conformément au discours médical du XVI^e^ siècle, *Le Songe* suggère que l'imagination amoureuse est une forme de folie pour la raison précise qu'elle n'a d'ancrage ni physique ni psychique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour Freud, l'imagination amoureuse, bien qu'irrationnelle, possède un tel ancrage – l'image originelle d'un parent, le besoin et le désir de maîtriser un trauma précoce –, alors que dans la pièce de Shakespeare l'irrationalité de l'amour est radicale : l'imagination en fait une émotion arbitraire, échappant à l'explication, et non un événement constitutif. Dans *Le Songe*, l'amour est une expérience sur laquelle on ne peut avoir prise ; en ces temps préfreudiens, il ne répond pas même à la logique de l'inconscient. La clé de compréhension de la pièce réside dans le fait qu'il n'existe aucune distinction réelle entre amour raisonnable et amour insensé, car un amour « sain » ne diffère pas fondamentalement de l'exubérance des sentiments des victimes de Puck.

La pièce de Shakespeare anticipe l'interrogation à venir sur la nature des émotions activées par l'imagination, mais elle ne mentionne aucun des thèmes qui vont occuper les philosophes et les écrivains à partir du XVIII^e^ siècle, à savoir les rôles joués par les technologies culturelles et la fiction dans la formation de l'imagination, le caractère anticipatoire des émotions imaginaires et, de façon plus cruciale encore, le déplacement d'un objet imaginé dans la réalité.

Les institutions modernes de l'imagination sollicitent et encouragent activement une forme discrète de rêve éveillé, pour l'essentiel par la production – sans précédent – de médias imprimés et visuels qui diffusent une certaine conception de la vie bonne sous forme de récits d'une redoutable efficacité. La modernité a, dans une large mesure, consisté en la capacité à imaginer différemment les liens socio-politiques[498]. Ces nouveaux liens imaginés n'incluent pas simplement les rapports politiques, mais aussi et surtout les utopies du bonheur personnel. L'imagination règne dans la sphère privée et présuppose la définition d'un sujet doté de pensées, de sentiments et de désirs

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

personnels ; le domaine de la vie familiale et des sentiments, tout particulièrement, est devenu l'objet et le théâtre de l'imagination. L'imagination va de pair avec la démocratisation et la généralisation de l'idéal du bonheur matériel et émotionnel. La société de consommation – qui porte un projet émotionnel d'auto-accomplissement personnel – organise le sujet moderne autour de ses émotions et de ses fantasmes, et situe l'exercice de la liberté personnelle dans une individualité qui doit être accomplie *et* fantasmée. Cette culture légitime les notions de désir et de fantasme en les plaçant au fondement de l'action et de la volonté, et fait des biens de consommation le support institutionnel permettant de réaliser ce désir. Un « projet de vie » est la projection institutionnalisée de la vie future du sujet à travers l'imagination. La modernité institutionnalise dans et par la pratique de l'imagination les attentes du sujet et sa capacité à imaginer les opportunités qui se présenteront à lui. Les émotions sont transformées en objets d'imagination au sens où un projet de vie est une pratique culturelle imaginée qui contient des projets émotionnels, parfois même élaborés.

C'est précisément ce rôle de la culture et de la technologie dans l'entretien d'un imaginaire romantique autogénéré qui a préoccupé les moralistes et les philosophes en Europe occidentale à partir du XVII^e^ siècle. La relation étroite entre amour et imagination est devenue évidente avec la diffusion du livre imprimé et le roman sentimental, ainsi qu'avec la formation progressive de la sphère privée. Le sentiment amoureux est devenu étroitement dépendant de technologies libérant l'imagination et la modelant simultanément par des structures narratives claires[499].

La capacité du roman à susciter identification et imagination – comme le fait qu'il privilégie les thèmes de l'amour, du mariage et de la mobilité sociale – fit de l'imaginaire romantique un sujet de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

préoccupation publique. De plus en plus, l'imagination fut considérée comme ayant un effet déstabilisant, tant sur le plan social qu'émotionnel. La généralisation de la lecture chez les femmes fut dénoncée tout au long du XVIII[e] siècle en raison du caractère moralement pernicieux du roman, laissant entrevoir la peur qu'il ne change la nature des attentes émotionnelles et sociales des femmes[500]. La féminisation du genre romanesque, de son public et de ses auteurs, exacerba l'idée selon laquelle les romans encourageaient des sentiments n'ayant aucun rapport avec la réalité – des sentiments dangereux[501].

Abordant de plus en plus la question de leur impact en tant que genre littéraire, de nombreux romans se firent l'écho au XIX[e] siècle des critiques émises au sujet de leur caractère socialement perturbateur, de leur capacité à faire naître de dangereuses aspirations sentimentales et sociales, à créer, en résumé, des émotions par anticipation. Dans *Eugène Onéguine* (1833), célèbre pour son analyse de la relation entre l'art et la vie, Tatiana, jeune provinciale naïve, tombe désespérément amoureuse d'Eugène, citadin sophistiqué à la vie dissolue. Le narrateur, parodiant la légèreté d'Eugène, observe avec ironie :

Très tôt les romans l'enchantèrent,
Ils étaient là comme des appeaux
Et elle s'énamoura des leurres
De Richardson et de Rousseau.
Son père était un brave bonhomme
Englué dans le siècle passé
Pour qui les livres étaient des jouets[502].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le jour d'aimer pour elle [Tatiana] se lève.
Comme une graine, au sol tombée,
S'enflamme et flambe au bel été.
Déjà, son imagination,
À la recherche d'une pitance,
Se consumait en espérance,
Déjà, de son cœur, la passion
Se faisait lourde en son jeune sein
Et son âme attendait… quelqu'un[503].

Il est certain que l'amour de Tatiana avait une forme prédéfinie, attendant d'être remplie par un objet de passage. George Eliot décrit en ces termes Hetty Sorel dans *Adam Bede* : « Hetty n'avait jamais lu un roman ; comment, dans ces conditions, pouvait-elle donner une forme à ses attentes[504] ? » De la même façon, Jane Austen, dans *Northanger Abbey*, se moque du roman gothique par le biais du personnage de Catherine Morland, qui nourrit des idées fantasques, toutes inspirées par les romans qu'elle a lus. Ces auteurs, et d'autres, décrivent ironiquement le pouvoir qu'ont les romans de façonner l'amour, c'est-à-dire de créer des sentiments par l'exploration d'univers imaginaires.

Madame Bovary est le roman qui saisit avec le plus d'acuité à cette époque la relation étroite entre l'imagination, le roman, l'amour et les aspirations sociales. Il offre la description ultime de la misère d'une conscience proprement moderne, saturée de scénarios amoureux imaginaires, et du sort qui les attend lorsqu'ils se confrontent au réel. Adolescente, Emma lisait secrètement des romans, et ces lectures ont façonné tant l'idée qu'elle se faisait de l'amour que ses rêves de luxe.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce n'étaient qu'amours, amants, amantes, dames persécutées s'évanouissant dans des pavillons solitaires, postillons qu'on tue à tous les relais, chevaux qu'on crève à toutes les pages, forêts sombres, troubles du cœur, serments, sanglots, larmes et baisers, nacelles au clair de lune, rossignols dans les bosquets, *messieurs* braves comme des lions, doux comme des agneaux, vertueux comme on ne l'est pas, toujours bien mis, et qui pleurent comme des urnes. Pendant six mois, à quinze ans, Emma se graissa donc les mains à cette poussière des vieux cabinets de lecture. Avec Walter Scott, plus tard, elle s'éprit de choses historiques, rêva bahuts, salle des gardes et ménestrels. Elle aurait voulu vivre dans quelque vieux manoir, comme ces châtelaines au long corsage qui, sous le trèfle des ogives, passaient leurs jours, le coude sur la pierre et le menton dans la main, à regarder venir du fond de la campagne un cavalier à plume blanche qui galope sur un cheval noir[505].

La description que donne Flaubert de l'imagination est tout à fait moderne : très structurée, c'est une rêverie qui produit des images précises, vivantes et répétitives ; elle fait naître la même envie diffuse chez Tatiana, Hetty Sorel ou Catherine Morland. Cette envie est informée par le langage – intrigues et séquences narratives – et par des images mentales – la lune, le paysage pastoral, les étreintes passionnées. Le caractère moderne de cet amour tient surtout au fait qu'il est une émotion par anticipation : il contient des scénarios affectifs et culturels répétés avec soin, qui façonnent le désir d'émotion et de la vie bonne censée l'accompagner. (Le type d'émotions par anticipation, faites d'effroi ou d'espoir, que l'on pouvait ressentir dans la contemplation de la mort et des mondes de l'au-delà, de l'enfer et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du paradis, en fut peut-être l'équivalent prémoderne.) Ainsi, lorsque Emma Bovary commet son premier acte adultère, elle n'en fait l'expérience qu'au prisme des genres littéraires qui ont imprégné son imagination :

Elle se répétait : « J'ai un amant ! un amant ! » se délectant à cette idée comme à celle d'une autre puberté qui lui serait survenue. Elle allait donc posséder enfin ces joies de l'amour, cette fièvre du bonheur dont elle avait désespéré. Elle entrait dans quelque chose de merveilleux où tout serait passion, extase, délire ; une immensité bleuâtre l'entourait, les sommets du sentiment étincelaient sous sa pensée, l'existence ordinaire n'apparaissait qu'au loin, tout en bas, dans l'ombre, entre les intervalles de ces hauteurs.

Alors elle se rappela les héroïnes des livres qu'elle avait lus, et la légion lyrique de ces femmes adultères se mit à chanter dans sa mémoire avec des voix de sœurs qui la charmaient. Elle devenait elle-même comme une partie véritable de ces imaginations et réalisait la longue rêverie de sa jeunesse, en se considérant dans ce type d'amoureuse qu'elle avait tant envié […]. [E]lle triomphait maintenant, et l'amour, si longtemps contenu, jaillissait tout entier avec des bouillonnements joyeux. Elle le savourait sans remords, sans inquiétude, sans trouble[506].

Les émotions qui sont à l'origine de sa désillusion de femme mariée et qui la prépareront à tomber amoureuse de Léon et de Rodolphe sont le produit de son imagination, par le biais du mécanisme de l'anticipation. *Madame Bovary* fut l'un des premiers romans à questionner la relation existant entre l'imagination et les tâches et devoirs de la vie familiale. Don

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quichotte fantasme et rêve bien plus qu'Emma, mais ses fantasmes amoureux ne mettent pas davantage en question ses devoirs de père et d'époux qu'ils ne mettent en danger un espace ou une unité domestique. Autre différence : Emma est d'abord, et avant tout, l'épouse d'un médecin de province sympathique et médiocre, et ses rêveries – qui occupent une place prédominante dans sa vie intime – conjuguent un projet émotionnel et un projet d'ascension sociale : « La médiocrité domestique la poussait à des fantaisies luxueuses, la tendresse matrimoniale à des désirs adultères[507]. » L'imagination, ici, est à la fois personnelle/émotionnelle et sociale/économique. Elle est le moteur même de ce qu'on pourrait appeler la « colonisation de l'avenir », une façon de prendre possession de cette dimension temporelle ; elle fonde les choix présents sur une image de l'avenir, et façonne à son tour celui-ci. L'une des transformations les plus intéressantes ayant conduit à l'institutionnalisation de l'imagination dans la culture de masse peut être présentée ainsi : l'imagination a été de plus en plus modelée par des technologies et des genres culturels produisant du désir, de l'envie, des émotions éprouvées au sujet d'émotions à venir et des scénarios cognitifs explicitant de quelle façon ces émotions devaient être ressenties et mises en actes.

L'imagination affecte et façonne le présent en rendant plus saillantes encore sur le plan cognitif les potentialités qu'il recèle. Comme le narrateur de *Madame Bovary* le souligne, cette imagination romantique a deux effets : elle fait de l'amour une émotion par anticipation, c'est-à-dire une émotion ressentie et rêvée avant qu'elle ne se produise en réalité ; et cette émotion par anticipation, à son tour, façonne l'évaluation du présent, car elle permet à des émotions réelles et fictionnelles de se chevaucher et de se substituer les unes aux autres.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais, en écrivant, elle apercevait un autre homme, un fantôme fait de ses plus ardents souvenirs, de ses lectures les plus belles, de ses convoitises les plus fortes ; et il devenait à la fin si véritable et accessible qu'elle en palpitait, émerveillée, sans pouvoir néanmoins le nettement imaginer, tant il se perdait, comme un dieu, sous l'abondance de ses attributs[508].

L'imagination d'Emma fait de Léon un personnage suspendu entre réalité et fiction, transformant la réalité de ses propres sentiments en répétition de stéréotypes.

Emma ne peut distinguer entre son amour et ses images de l'amour. Préfigurant le dénigrement postmoderne, son amour semble n'être rien d'autre que la répétition de signes vides, eux-mêmes véhiculés par les industries culturelles naissantes. Contrairement à ce qu'affirmaient Hobbes et Sartre, elle ressent les fruits de son imagination comme étant bien plus vifs et réels que sa vie quotidienne qui n'apparaît plus que comme une pâle copie de l'original imaginaire – un prolégomène à la peur de Jean Baudrillard que le réel ne se résume à ses simulations.

La question de l'imagination fait donc signe vers celle de l'organisation du désir : *comment* les personnes désirent-elles, comment des croyances et cognitions façonnent-elles le désir, et comment de tels désirs, toujours ancrés dans des cultures, créent-ils à leur tour des formes ordinaires de souffrance, telles qu'une insatisfaction et une désillusion chroniques, une envie perpétuelle ? L'anticipation imaginaire de l'expérience pose deux problèmes : un problème épistémologique (est-ce que je fais l'expérience de la chose en elle-même, ou de sa représentation ?) et un problème éthique (comment cette anticipation imaginaire affecte-t-elle ma capacité à vivre une vie bonne ?). La question de l'impact émotionnel des technologies de l'imagination est d'autant plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

essentielle que le XX^e^ siècle a été marqué par leur essor spectaculaire. Le cinéma a perfectionné ce que le roman avait amorcé – les techniques d'identification à des personnages, d'exploration de cadres visuels et de comportements inconnus ou d'organisation des images de la vie quotidienne à l'intérieur de vignettes esthétiques. Plus que toute autre culture dans l'histoire humaine, celle de la société de consommation a activement, parfois de manière agressive, suscité l'exercice de l'imagination.

Colin Campbell et d'autres sociologues affirment que la consommation est guidée par des rêves et des fantasmes qui relient l'individu à la question de son identité. Dans son ouvrage *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Campbell soutient que la société de consommation a placé au centre de la scène culturelle le « moi romantique », un moi empli d'un désir d'authenticité qui stimule émotions, imagination et rêveries[509]. Dans l'analyse qu'il propose des expériences qui nous font anticiper l'acte de la consommation, Campbell affirme que « l'activité essentielle de consommation n'est pas […] la sélection réelle, l'achat ou l'usage des produits, mais la recherche imaginative, le plaisir imaginatif qui l'accompagne, auxquels l'image du produit se prête elle-même[510] ». Le consommateur et le moi romantique font donc leur apparition conjointement sur la scène de l'histoire.

Campbell ne précise pas exactement ce qui entraîne ce type de rêverie, mais nous pouvons en proposer quatre sources dont la combinaison crée de puissants mécanismes cognitifs. 1. Les biens de consommation eux-mêmes, qui sont le paramètre principal d'un processus riche et complexe consistant à fabriquer du sens à travers la publicité ou l'image de marque. Ce processus associe les biens de consommation à la construction de l'identité personnelle et à une certaine idée de la vie bonne. C'est dire qu'il devient difficile, dans une telle société, de séparer le fantasme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

portant sur un bien de consommation (mettons, une voiture de sport) des fantasmes auxquels l'objet est immanquablement associé (mettons, un rapport sexuel avec une belle femme). Les fantasmes matériels et émotionnels sont indissociables, les uns activant et renforçant les autres. 2. Une deuxième source comprend les anecdotes et les images diffusées par les médias imprimés et visuels, qui présentent des gens au physique avantageux s'efforçant d'atteindre, souvent avec succès, un bonheur affectif. 3. Les aventures de ces personnages suivent des scénarios narratifs simples à l'imagerie vivante, qui organisent leur émotion amoureuse. 4. Enfin, depuis les années 1990, Internet est une nouvelle scène pour l'imagination, autorisant une projection imaginaire du moi à travers une grande variété de sites, ainsi que la simulation d'expériences réelles.

Ces quatre médias – les biens de consommation, les intrigues narratives, les images, les sites Internet – contribuent de diverses manières à faire de l'individu moderne un sujet désirant, aspirant à vivre des expériences, rêvant d'objets ou d'autres formes de vie, et vivant des expériences sur un mode imaginaire et virtuel. Le sujet moderne appréhende de plus en plus ses désirs et ses émotions à travers des biens de consommation, des images médiatiques, des histoires et des technologies. Et ces médiations multiples, à leur tour, ont un impact sur la structure du désir, ses modalités, son objet, et sur le rôle de ce désir dans la psyché. L'imagination permet de faire l'expérience à la fois du plaisir et des émotions qui sont institutionnalisées par la société de consommation et la culture de masse.

Je propose une définition sociologique de l'imagination comme pratique culturelle organisée et institutionnalisée. Premièrement, elle a une organisation sociale : par exemple, il est tout à fait possible que l'imagination des hommes et celle des femmes soient activées de façons différentes et qu'elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contiennent des objets différents (par exemple l'amour pour les femmes, la réussite sociale pour les hommes). Deuxièmement, elle est institutionnalisée – elle est stimulée et se propage grâce à des technologies et à des genres culturels spécifiques, sous des formes imprimées et visuelles –, et elle s'applique à des domaines sociaux eux-mêmes institutionnalisés tels que l'amour, la vie familiale et le sexe. Troisièmement, elle est systématique dans sa teneur culturelle, et revêt une forme cognitive claire – elle utilise des recettes narratives et des clichés visuels rebattus. Quatrièmement, elle a des effets sociaux : s'éloigner de son mari ou faire l'expérience d'une vie quotidienne dépourvue de charme, par exemple. Elle s'incarne enfin dans des pratiques émotionnelles – les émotions par anticipation, fictionnelles, qui relient les émotions à la vie réelle de diverses façons.

L'imagination est donc une pratique sociale et culturelle qui constitue une partie significative de ce que nous appelons la subjectivité – le désir et l'acte de volonté. Elle façonne la vie émotionnelle et a un impact sur la perception qu'a le sujet de la vie quotidienne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Émotions fictionnelles

Pour penser le processus émotionnel et cognitif activé par l'imagination, il nous faut prendre pour point de départ le rôle immense que joue la fiction dans la socialisation. L'imagination est d'un intérêt tout particulier pour une sociologie culturelle de l'amour car elle est étroitement liée à la fiction, et que la fiction institutionnalisée (à la télévision, dans les bandes-dessinées, au cinéma, et dans la littérature pour enfants) est devenue essentielle à la socialisation. Cette « fictionalité » façonne le moi, la façon dont il est absorbé par une intrigue, dont il vit des histoires, et dont il éprouve les émotions lui permettant d'élaborer son projet de vie. L'une des tâches principales – et pourtant négligée – de la sociologie de la culture consiste à comprendre comment les idées sont inspirées par l'affectivité et, inversement, comment les émotions absorbent des idées et des histoires. Ce processus est contenu dans ce que j'appelle l'imagination émotionnelle-fictionnelle.

L'« imagination fictionnelle », au sens strict du terme, est l'imagination qui est déployée en cours de lecture ou d'interaction avec un matériau fictionnel, et qui, à son tour, produit des émotions. Bijoy Boruah définit l'imagination comme une « espèce de pensée non affirmée (*unasserted thought*) – une vérité qui se montre indifférente à une vérité s'appuyant sur des considérations référentielles, et qui est simplement entretenue[511] ». Les croyances non affirmées (*unasserted beliefs*) sont relatives à des actes et à des personnages dont nous savons qu'ils n'existent pas. Pourtant, poursuit Boruah, ces « croyances non affirmées » – l'imagination – provoquent des émotions réelles. Boruah considère que l'imagination fictionnelle peut être à l'origine d'un acte par l'intermédiaire d'un sous-ensemble

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spécifique d'émotions qu'il appelle des « émotions fictionnelles ». Celles-ci, à n'en pas douter, sont contiguës aux émotions « de la vraie vie » (elles les imitent), mais elles ne leur sont pas équivalentes : elles peuvent être déclenchées par des choses dont nous savons qu'elles ne sont pas réelles, et qu'elles sont même impossibles (« Je pleure à la fin d'*Anna Karénine*, même si je sais qu'elle n'a jamais existé » ; « Je suis sorti de ce film heureux car les personnages principaux sont parvenus à se retrouver à la fin »). Il est possible que les émotions fictionnelles aient la même teneur cognitive que les émotions véritables, mais elles sont générées par des formes esthétiques et elles sont autoréférentielles au sens où elles sont générées par le moi et renvoient au moi, et ne participent pas d'une interaction continue et dynamique avec autrui. Elles sont donc moins négociables que les émotions de la vie réelle, raison pour laquelle sans doute elles ont une existence autonome. Ces émotions fictionnelles constituent à leur tour les composantes centrales de l'activité d'imagination. On imagine et anticipe des émotions qui ont été suscitées par un contenu médiatique.

Les émotions fictionnelles – celles qui surgissent lorsque nous nous identifions aux histoires et aux personnages – en viennent à former les modèles cognitifs des émotions par anticipation. Pour que des émotions soient formées à travers des scénarios imaginaires, deux conditions principales doivent être remplies : un caractère saisissant et une identification narrative.

Un caractère saisissant

Kendall Walton soutient qu'une fiction saisissante explique en grande partie les émotions qu'elle suscite[512]. Le caractère saisissant est défini comme la capacité que possèdent certaines représentations de provoquer la pensée en reliant, en mettant en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contraste et en évoquant des objets précis. Les images créent un contenu mental saisissant car elles permettent la visualisation par anticipation d'une expérience et la dotent d'une signification émotionnelle. Certains ont affirmé que les images parviennent bien mieux qu'un contenu linguistique à créer des émotions ; ce pourrait donc être en grande partie le caractère visuel des nombreuses histoires diffusées par les médias de masse qui leur donne leur charge émotionnelle[513]. Qui plus est, le réalisme, dominant dans la culture visuelle comtemporaine, accentue cet effet saisissant. Les émotions fictionnelles ont en outre toutes les chances d'être particulièrement saillantes lorsqu'elles viennent répéter des images ayant une forte résonance culturelle. Les images mentales à partir desquelles se forment les idées sur l'amour sont claires et répétitives. C'est que les images de l'amour que véhicule la culture occupent nombre d'arènes culturelles (publicité, cinéma, romans de gare, littérature, télévision, chansons, Internet, ouvrages de *self-help*, magazines féminins, histoires religieuses, littérature pour enfants, opéra). Les histoires et images d'amour présentent l'amour comme une émotion propice au bonheur, comme l'état le plus désirable. L'amour est associé à la jeunesse et à la beauté, qui sont les caractéristiques sociales les plus admirées dans notre culture ; il est envisagé comme le cœur de l'institution la plus normativement prescrite (le mariage). Dans les cultures laïques, il donne à la fois une signification et un objectif à l'existence. Enfin, dans la mesure où l'amour est associé à des situations, à une gestuelle ou à des mots qui revêtent un potentiel érotique, ces derniers suscitent un état particulier de stimulation émotionnelle et physiologique, qui, à son tour, contribue au caractère saisissant de ces images. En résumé, ces différentes conditions – diffusion culturelle, résonance culturelle, légitimité culturelle, visibilité culturelle, réalisme, excitation corporelle – expliquent pourquoi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'imagerie mentale de l'amour a toutes les chances de s'inscrire dans l'univers cognitif du sujet de manière particulièrement intense. Anna Breslaw écrit dans le *New York Times* :

En raison de l'absence notable d'homme dans ma famille, les seuls hommes que je pus connaître furent durant des années ceux qui apparaissaient dans la collection de VHS de ma tante, et les seules relations dont je pus être témoin furent ces histoires d'amour tumultueuses, avec leurs fins cathartiques, durement acquises […]. [Je suis] conditionnée à rejeter les « mecs bien » et à n'embrasser quelqu'un passionnément qu'à la condition que la ville où j'habite brûle à l'arrière-plan[514].

Une identification narrative

Les émotions modernes sont fictionnelles en raison de la prédominance de la narration, des images et des technologies de simulation permettant de créer du désir. Nous sommes tous et toutes devenus des Emma Bovary au sens où nos émotions sont profondément enchâssées dans des récits fictionnels : elles se développent dans des histoires et comme des histoires. Si « nous vivons des récits dans notre vie et […] comprenons notre propre vie en fonction de ces récits vécus[515] », alors nous pouvons dire que la forme narrative de nos émotions, et notamment de nos émotions amoureuses, est fournie par les histoires que diffusent les médias et la société de consommation. Les émotions s'entrelacent inextricablement à la fiction (incarnée dans diverses technologies) : elles sont vécues comme des projets de vie narratifs. En se développant dans des histoires qui mobilisent de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forts mécanismes d'identification, ces émotions se déploient comme des récits.

Keith Oatley propose deux définitions de l'identification :

La signification 1 est la reconnaissance [au sens cognitif], et la signification 2 est l'imitation. Dans l'idée freudienne d'identification, une personne est informée d'un acte et identifie (signification 1) en lui/elle une raison ou un désir de le réaliser. Ensuite, inférant inconsciemment de ce désir, il/elle devient également attiré(e) par le même type de comportement ou d'attitude, l'imitant (signification 2), et devenant comme la personne qui était le modèle de l'identification[516].

Selon Oatley, l'identification est au cœur d'un mécanisme qui, à ses yeux, fait que nous simulons les sentiments des protagonistes d'un roman comme le ferait un ordinateur. L'empathie, l'identification et la simulation entraînent quatre processus de base : 1. adopter les objectifs du personnage (« Une intrigue est la matérialisation de tels projets dans l'univers narratif » : s'engager dans une intrigue, c'est tenter d'élaborer une manière spécifique de relier des intentions à des objectifs) ; 2. imaginer un univers, présenter de façon vivante un univers que l'on peut imaginer ; 3. être touché, en tant que lecteur, par le discours d'un narrateur rendant le récit plus crédible ; 4. synthétiser les différents éléments de l'histoire pour en faire un « tout ».

C'est à travers ce quadruple processus d'identification et de simulation que nous ressentons, selon Oatley, des émotions. En d'autres termes, l'imagination crée des émotions à travers des récits culturellement « scénarisés » qui mobilisent un mécanisme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'identification à des personnages, à des intrigues, aux intentions de ces personnages, et la simulation émotionnelle qui s'ensuit. C'est ce mécanisme qui, lorsqu'il est combiné à une image saisissante, inscrit certaines vignettes narratives dans nos schémas mentaux, et fait qu'elles ont bien plus de chances de devenir partie intégrante de notre manière d'imaginer et d'anticiper. Dans la mesure où nous appréhendons un grand nombre de nos émotions propres par le biais des médias, nous pouvons considérer qu'une partie de notre socialisation émotionnelle est fictionnelle : nous en venons à développer et à anticiper des sentiments à travers les histoires et scénarios culturels répétés auxquels nous sommes confrontés, et à anticiper les règles à travers lesquelles sont exprimées les émotions, l'importance de certaines émotions pour notre propre récit de vie, ainsi que le vocabulaire et la grammaire de ces émotions.

Les émotions fictionnelles surgissent grâce au mécanisme de l'identification – à la fois à des personnages et à des intrigues – qui est activé par des modèles ou des schémas permettant d'évaluer de nouvelles situations, d'évoquer des événements passés, et d'anticiper des événements à venir. En ce sens, une anticipation imaginaire fournit des modèles pour les émotions fictionnelles qui forment la base des projets de vie. Cette anticipation imaginaire, structurée et scénarisée, façonne la narration projetée qui est utilisée pour organiser les événements de la vie à venir et les émotions qui seront ultérieurement attachées à ce récit. Les projets de vie sont donc intégrés aux émotions fictionnelles.

Une femme de 37 ans, traductrice, me confia ceci, avec une pointe d'humour :

B : Lorsque je rencontre un homme, après le deuxième ou le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

troisième rendez-vous, parfois même avant – vous pouvez le croire ? –, j'imagine le mariage, la robe, les cartons d'invitation, tout ce kitsch, parfois même quelques minutes à peine après l'avoir rencontré.

I : Et s'agit-il d'un sentiment agréable ?

B : Eh bien, oui et non ; oui, parce qu'il est génial de fantasmer, quel que soit le sujet du fantasme, j'adore fantasmer ; mais parfois j'ai le sentiment de m'emporter, sans même l'avoir voulu ; j'aimerais être plus prudente, avoir une meilleure prise sur tout ça. Mais mes fantasmes, ce kitsch à l'eau de rose, m'amènent toujours là où je ne veux pas être.

I : Quel genre de « kitsch à l'eau de rose » ?

B : L'idée qu'il existe ce grand amour qui m'attend. Je vois le scénario entier, comme s'il se déroulait sous mes yeux : être assis côte à côte à la nuit tombée, en se tenant la main, en buvant une coupe de champagne, voyager ensemble pour découvrir à deux des lieux magnifiques, faire l'amour de façon plus magnifique encore. Avoir tout simplement une très belle vie, une très bonne sexualité, vous savez, comme dans les films.

Cette femme dit qu'elle est incapable de faire l'expérience de son attirance pour un homme *sous une forme autre* que celle d'une histoire se déployant dans son imagination avec une force autonome, comme si une telle intensité émotionnelle s'imposait à elle. La répétition d'images mentales et de scénarios narratifs parfaitement codifiés enflamme son imagination et les émotions qui l'accompagnent.

De la même façon, faisant le récit de retrouvailles avec un ancien petit ami, et racontant son espoir de raviver cette relation, Catherine Townsend décrit son état d'esprit avant ce rendez-vous en recourant à des termes qui suggèrent à la fois la puissance de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ses images mentales et leur capacité à transformer la réalité en une expérience décevante.

J'attribue au personnage de Hugh Grant dans *Quatre Mariages et un enterrement* mon obsession pour les hommes de nationalité britannique. J'ai appris avec ce film ceci : si empotés et coincés qu'ils paraissent, ils s'en tirent toujours à la fin, et finissent par déclarer leur flamme, généralement sous la pluie.

Après tout, nous vivons dans le pays de Shakespeare, même si la plupart des hommes que j'ai rencontrés ici pensent que l'« amour courtois » a quelque chose à voir avec Kurt Cobain[517].

Un autre fantasme habituel est l'instant « Sliding Doors », l'idée que mes yeux, au cours d'un banal trajet de métro, croiseront ceux d'un Colin Firth quelconque[518].

Peu importe que la plupart des hommes qui m'adressent la parole dans le métro me demandent plutôt de la petite monnaie. Je conserve l'espoir de rencontrer, quelque part, au beau milieu de la masse transpirante, un homme qui ne rechignera pas à l'idée de céder son siège à un vieillard soutenu par une canne. (S'il y rechigne, fini pour lui.)

Mon ancien copain a toujours eu des difficultés à exprimer ses sentiments. Alors, lorsqu'il m'invita à le rejoindre à Las Vegas, je pensai, pour une raison ou une autre, que le fait de passer du temps ensemble dans un environnement dément, absurde, nous rapprocherait.

Si notre week-end avait été une comédie romantique ringarde, comme *What Happens in Vegas*, nous aurions gagné le jackpot à la machine à sous, nous nous serions mariés lors d'une cérémonie arrosée, et les aventures loufoques que nous aurions vécues ensemble lui auraient fait réaliser la profondeur de son amour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour moi. Peut-être cette histoire aurait-elle été complètement folle – une histoire que nous aurions pu raconter un jour à nos petits-enfants. Après tout, Ross et Rachel, dans *Friends*, se sont mariés ivres morts et, finalement, cela s'est bien terminé[519].

À mon arrivée à l'aéroport, la compagnie Virgin m'offrit gentiment un surclassement, ce que je pris pour un bon présage. Je passai le vol entier à siroter du champagne et à fantasmer sur ma robe, qui ressemblait à celle que porte Sharon Stone dans *Casino* quand elle joue aux dés.

Peut-être le plus grand mythe entretenu par les films romantiques est-il le « moment de vérité », cet instant magique où un homme et une femme formant un couple incongru réalisent qu'ils sont faits l'un pour l'autre, même si leur relation était jusque-là dysfonctionnelle. Cela implique généralement que l'un ou l'autre fasse irruption en pleine cérémonie de mariage, ou vienne perturber une procédure d'enregistrement dans un aéroport.

La réalité de Vegas fut beaucoup plus prosaïque. Mon ex et moi eûmes du bon temps ce week-end-là, mais nous n'avons pas gagné le jackpot. Nos discussions furent les mêmes que celles que nous avions à Londres, et même après avoir bu tout ce que contenait le minibar de notre chambre, nos problèmes relationnels n'avaient pas disparu[520].

La structure narrative de l'anticipation est ici très clairement formée par le genre de la comédie déjantée où l'aversion et le conflit sont autant de signes psychologiques et narratifs avant-coureurs du grand amour. Townsend décrit comment une recette narrative spécifique – la comédie romantique – fait naître des attentes, fait espérer que les « problèmes » seront surmontés à l'occasion d'un moment épiphanique. La projection du moi dans ces scénarios narratifs explique leur capacité à générer attente et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

anticipation, rêveries et imagination.

Cela fait écho à l'idée commune selon laquelle les films et la culture cinématographique ne dressent pas un portrait réaliste des relations de tous les jours, instillent des attentes excessives, réduisent au silence les difficultés, suivent des recettes narratives où l'amour finit contre toute attente par triompher, pour aboutir en définitive à la désillusion. En effet, comme l'avance Reinhart Koselleck, la modernité se caractérise par une distance grandissante entre la réalité et les attentes[521], faisant de la désillusion un trait récurrent des vies modernes. Envisagée ainsi, l'imagination moderne devient synonyme d'« attentes élevées » et de désillusion. L'imagination a rehaussé le niveau d'attente des hommes et des femmes concernant les attributs du partenaire et/ou la perspective d'une vie partagée. Elle s'est ainsi rapprochée de l'expérience de la désillusion, dame de compagnie bien connue de l'imagination et, notamment pour ce qui est de l'amour, source majeure de souffrance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La désillusion comme pratique culturelle

Les sociobiologistes, les nouveaux Pangloss de notre temps, expliquent l'association de l'imagination et de la désillusion comme le résultat de mécanismes biologiques servant les fins supérieures de l'évolution. Comme nous l'avons vu au chapitre IV, lorsqu'on tombe amoureux, le cerveau libère des substances chimiques qui favorisent un sentiment d'euphorie et une propension à fantasmer sur l'autre[522]. Parce que ces substances ne restent pas dans l'organisme au-delà d'une période donnée (pouvant aller jusqu'à deux ans), l'euphorie et le fantasme amoureux se transforment bientôt soit en attachement serein, soit, pour beaucoup, en désillusion. La vision des choses la plus commune considère que l'amour, plus que d'autres sentiments, doit sans cesse composer avec la présence de l'autre dans des contextes institutionnalisés, routiniers, et opérer un déplacement conduisant de l'intensité à la continuité, de la nouveauté à la familiarité, rendant ainsi la désillusion existentiellement intrinsèque à l'expérience de l'amour.

Je soutiens que la désillusion ressentie envers le partenaire, la vie à ses côtés ou l'absence de passion n'est pas seulement une expérience psychologique personnelle ou l'expression d'un déterminisme hormonal ; elle est également un motif émotionnel récurrent et dominant. Marshall Berman expose ainsi la différence entre l'identité personnelle prémoderne et l'identité personnelle moderne : « L'homme dont la vie future entière est tracée dès sa naissance, qui n'est venu au monde que pour remplir une niche préexistante, a bien moins de chances d'être déçu par sa vie qu'un homme vivant dans le système qui est le nôtre […] où les limites à l'ambition ne sont pas socialement définies. » La raison en est la suivante : même si « l'appartenance à une société

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

organisée de façon rigide pourrait priver l'individu d'occasions lui permettant d'exercer ses dons particuliers, elle lui donne *une sécurité émotionnelle* que nous ne connaissons presque plus[523] ». Autrement dit, les rapports modernes se situent toujours au bord de la désillusion.

Cela va plus loin : ce n'est pas seulement la désillusion, mais l'anticipation de la désillusion qui est un trait moderne de l'amour. Comme le dit une protagoniste de *Sex and the City* : « Chaque fois qu'un homme se décrit comme un romantique, ça me donne envie de hurler. Ça veut tout simplement dire qu'il a une vision éthérée de toi, et que, dès que tu te concrétises, dès que tu cesses de t'inscrire dans son fantasme, ça le débecte. C'est ce qui rend les romantiques dangereux. À éviter à tout prix[524]. » Ce personnage affiche sa modernité par sa manière d'anticiper la désillusion de l'autre (ou la sienne propre), se distinguant nettement en cela d'Emma Bovary.

Pour être sources de désillusion, la rêverie et l'imagination doivent être connectées au réel de plusieurs façons spécifiques : il doit exister un moyen – quoique non évident – de se déplacer de l'imaginaire vers le réel.

Dans son célèbre ouvrage *L'Imaginaire national*, Benedict Anderson montre que les imaginaires collectifs des communautés ne diffèrent pas en fonction de leur vérité ou de leur fausseté, mais plutôt en fonction de leur *style*[525]. L'imagination, ou le déploiement culturellement et institutionnellement organisé de l'imaginaire, n'est pas une activité abstraite ou universelle de la pensée. Elle revêt une forme culturelle qui la relie au réel de plusieurs manières. En d'autres termes, la désillusion n'est pas intrinsèquement associée à l'activité d'imagination. L'exemple de l'imaginaire médiéval en offre une illustration *a contrario*. L'imaginaire médiéval était dominé par l'enfer et le paradis. Le paradis était un lieu d'abondance qui était défini et analysé

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme un espace et non comme un récit. Une bonne partie des débats consacrés au paradis portaient sur la question de sa localisation et sur la nature et l'identité de ceux qui y demeuraient. Comme le montre Jean Delumeau, le paradis était non seulement encore très présent dans les esprits au XVII^e^ siècle, mais son importance allait croissant. Le rêve y était un rêve « de l'âge d'or, des Îles Fortunées, de la fontaine de Jouvence, de pastorales idylliques et de pays de cocagnes […]. Et jamais auparavant, dans notre Occident, on n'avait accordé autant de place et de faveur aux jardins[526] ». Le paradis était ainsi imaginé comme une entité géographique, définie par ses cours d'eau et sa végétation luxuriante. Au XV^e^ siècle, il était devenu un lieu de jeunesse éternelle et d'amour éternel, hors du temps et de l'espace. Cette construction imaginaire présente deux caractéristiques : elle n'est pas centrée sur des intrigues narratives et des personnages précis ; et elle n'est pas exposée à une désillusion *per se*. Pour l'imaginaire médiéval, le paradis relevait du réel : il existait quelque part, à grande distance des côtes européennes. La question du déplacement de l'imaginaire à la réalité ne se posait donc pas[527]. Lorsque le paradis fut « perdu » au cours du XVI^e^ siècle (c'est-à-dire lorsque les gens cessèrent de croire qu'il se situait quelque part dans le monde), il devint l'objet d'un désir nostalgique, un moyen de consolation ou une manière d'embellir la vie quotidienne, mais il n'était pas culturellement relié aux émotions par anticipation ressenties dans la vie réelle ni donc au problème culturel de la désillusion. L'exercice de l'imagination devint une source de désillusion lorsqu'il fut mobilisé par les romans. Plus exactement, lorsque l'imagination gagna en réalisme – c'est-à-dire s'orienta vers des objets réels, quotidiens – et se « démocratisa » – devint adaptée à des objets ou à des expériences accessibles en principe à quiconque –, elle fut de plus en plus hantée par le problème de devoir naviguer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entre des attentes imaginaires et les limitations de la vie quotidienne. La désillusion devint concomitante à l'expérience de l'amour au moment où l'exercice de l'imagination se développa et où sa relation à la vie quotidienne devint plus forte.

Pour comprendre la nature de la désillusion, je souhaiterais opérer une distinction entre deux types de désillusion : l'événement se produisant une seule et unique fois – rencontrer une personne qui échoue à répondre à nos attentes – et l'émotion ressentie confusément sur le long terme. La première est nettement définie et peut se produire lors d'une première rencontre (ce qui est de plus en plus le cas avec le recours intensif aux sites de rencontre) ; la seconde naît de l'expérience accumulée de la vie quotidienne. Ces deux formes de désillusion supposent des styles cognitifs différents. La première se rattache à la formation d'une image mentale généralement précise au sujet d'une personne, et ce préalablement à une rencontre ; la seconde résulte d'une comparaison tacite entre la vie quotidienne et les attentes narratives, générales, diffuses et confuses, que l'on entretient au sujet de la vie qu'il s'agirait de mener.

Des vies déçues

Quels sont les facteurs qui contribuent à créer un sentiment de désillusion vécu comme expérience centrale de la vie quotidienne ? On peut partir d'une distinction opérée par Daniel Kahneman et ses collègues entre deux formes de conscience : l'une qui vit sa vie comme un flot incessant d'instants ; l'autre qui mémorise et organise l'expérience dans des formes[528]. Par exemple, le patient A, qui se soumet à un protocole douloureux auquel il est mis brutalement un terme, se souviendra de la procédure en question comme d'une procédure plus pénible que le patient B, dont le propre protocole, également douloureux, a certes duré plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

longtemps, mais avec une réduction progressive de la douleur[529]. Cela laisse penser que les sujets prêtent plus attention à la structure cognitive de l'expérience qu'à l'expérience elle-même. Bien que Kahneman et ses collègues ne développent pas les implications de leurs recherches dans cette direction, ces conclusions montrent à quel point la conscience qui organise un contenu dans des formes culturelles et cognitives préétablies diffère de celle qui prête attention à un flux informe d'expérience. La capacité à organiser l'expérience dans une forme – dans un récit comprenant des séquences spécifiques ou dans des instantanés visuels – donne une texture et une signification différentes à cette expérience, suggérant que, pour qu'une expérience soit vécue comme une expérience plaisante, il faut l'organiser dans une forme culturelle et cognitive.

Ce qui se passe dans le cas de l'imagination est de nature assez proche, si ce n'est qu'elle organise l'expérience sur un mode plus prospectif que rétrospectif. Si la mémoire efface certains aspects de l'expérience et en privilégie d'autres, faisant que nous ne nous souvenons que des éléments qui « correspondent au scénario », l'imagination ne crée une anticipation que de certaines formes de l'expérience, nous rendant ainsi aveugles à d'autres aspects de cette expérience, ou faisant que nous l'évaluons négativement. La désillusion est donc soit l'incapacité à trouver dans l'expérience réelle la forme (esthétique) anticipée, soit la difficulté à la soutenir dans la vie réelle. La façon dont ces deux formes de la conscience sont mises (ou non) en relation l'une avec l'autre explique cette difficulté. Mais celle-ci a beaucoup à nous dire *à la fois* sur la nature de l'imagination et sur la nature de l'expérience quotidienne avec laquelle doit composer notre anticipation mentale. Alors que l'imagination est traditionnellement un objet de méfiance et que nous présumons implicitement devoir nous adapter à la vie de tous les jours, je soutiens qu'il nous faudrait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

accorder non moins d'attention à la structure de l'existence quotidienne, qui crée une béance entre ces deux formes de conscience.

L'échec de la vie quotidienne

L'affirmation selon laquelle la culture médiatique soulève beaucoup trop d'attentes à travers l'imagination rend toujours implicitement coupable cette dernière ; la « réalité » a toujours le dernier mot et est considérée comme la référence à l'aune de laquelle est jugé l'exercice de l'imagination. La psychanalyse, par exemple, fait du « principe de réalité » ce mot d'ordre qui, en définitive, doit gouverner la psyché. « Puisqu'il implique une "surévaluation", nous dit James Jones, l'amour romantique, et l'idéalisation qui l'accompagne, implique une rupture avec le test de réalité, et est donc toujours immature et dangereux[530]. » La désillusion est toujours envisagée comme le résultat d'« attentes irréalistes » ; mais la structure du réel, qui rend irréalisables ces attentes, n'est jamais mise en cause. Je mettrais précisément en question l'hypothèse selon laquelle le réel manque intrinsèquement des ressources permettant de satisfaire l'imagination.

Dans un ouvrage intitulé *Can Love Last ?* (L'amour peut-il durer ?), le psychanalyste Stephen Mitchell soutient, en s'appuyant sur son expérience clinique, que la plupart des mariages deviennent difficiles en raison de l'absence de passion, nombre de gens s'évertuant selon lui à atteindre simultanément la sécurité et l'aventure[531]. L'absence de passion dans le mariage découle de la façon que nous avons d'orchestrer notre besoin de sécurité. La sécurité est souvent envisagée comme incompatible avec la passion, voire comme conduisant à sa disparition. Il me

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

semble toutefois que ce besoin de sécurité et/ou d'aventure n'est pas un élément constitutif invariant de la psyché ; ou s'il l'est, alors la sécurité et l'aventure adoptent des formes changeantes dans le cadre de formes culturelles différentes. Elles sont également les résultats de l'organisation sociale de la psyché.

La sécurité est liée à la capacité à contrôler et à prédire notre environnement ; l'aventure naît, elle, du sentiment d'être mis au défi, dans notre identité sociale ou dans la façon routinière de « faire les choses ». Ce que Mitchell appelle la « sécurité » est un effet de la rationalisation profonde de la vie quotidienne et familiale, de la routinisation des tâches et des services qui assurent le bon fonctionnement d'un foyer. Cette rationalisation est évidente dans le rapport au temps (un rapport fait de discipline : se réveiller à heure fixe ; rentrer à la maison à heure fixe ; accoutumer les enfants à des activités régulières ; prendre les repas à heures fixes ; regarder les séries ou les journaux télévisés du soir ; prévoir un jour précis pour faire les courses ; planifier les activités sociales et les moments de loisir, etc.) et à l'espace (faire les courses dans des centres commerciaux, qui sont des environnements extrêmement contrôlés ; vivre dans des logements où l'espace est organisé de façon homogène, divisé rationnellement, en rapport direct avec l'utilisation fonctionnelle des objets ; vivre dans des quartiers surveillés et à l'abri de sources potentielles de chaos, etc.). Les vies familiales modernes sont prévisibles à l'extrême, et leur prévisibilité est agencée par un vaste ensemble d'institutions organisant la vie quotidienne : les livraisons à domicile (nourriture, journaux, shopping sur catalogue) ; la télévision et ses programmes à heures fixes ; la sociabilité, pour l'essentiel planifiée à l'avance ; le loisir standardisé et les heures de repos. Ce que Mitchell appelle la sécurité est en réalité un moyen rationalisé d'organiser l'existence quotidienne : c'est dire que la « sécurité » est mise en œuvre à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fois psychiquement et sociologiquement comme un effet secondaire de la rationalisation de la vie quotidienne.

Cette vie quotidienne rationalisée est souvent propice à la désillusion, car elle est continuellement comparée à des modèles et à des idéaux d'intensité émotionnelle très différents qui font que les gens évaluent négativement leur mode de vie. Les recherches menées sur la question montrent en effet qu'ils ont bien plus de chances de percevoir négativement leur propre expérience quotidienne quand ils l'envisagent au prisme des images véhiculées par les médias. Les recherches consacrées à l'impact des images médiatiques sur la façon dont les gens perçoivent leur corps montrent que des images de corps parfaits ont un effet négatif sur l'estime et sur l'image de soi. Elles laissent en effet penser à la fois que les autres peuvent s'y conformer plus facilement et qu'ils les considèrent comme importantes. Les images médiatiques deviennent ainsi une source de désillusion par la médiation de plusieurs idées : des idées que nous nous faisons, à travers ces images, des attentes que nourrissent les autres à notre sujet, et des idées que nous nous faisons, toujours à travers elles, des réalisations personnelles des autres comparées aux nôtres. Il est tout à fait possible que les représentations de vie amoureuse si largement diffusées par les médias nous persuadent que les autres atteignent la félicité amoureuse alors que nous n'y parvenons pas, et qu'atteindre cette dernière est important pour avoir une vie réussie. Il est tout aussi possible que l'insatisfaction induite par ce mécanisme alimente une désillusion chronique.

Agacements

Dans *Agacements*, le sociologue Jean-Claude Kaufmann analyse les irritations et les petites contrariétés qui émaillent la vie quotidienne des couples[532]. Il décrit ces agacements comme ayant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

trait soit au caractère d'une personne (« Pourquoi lis-tu ton journal quand je fais le ménage ? », « Pourquoi m'accuses-tu toujours de ne pas prêter suffisamment attention à toi ? »), soit à la façon de faire les choses (« Pourquoi ne fermes-tu pas le bocal normalement ? », « Pourquoi renifles-tu toujours ton plat avant de le manger ? »). Ces agacements – c'est-à-dire leur objet (des gestes ou des mots relativement insignifiants) – semblent être une expérience singulièrement moderne, qui reflète une nouvelle manière de concevoir et d'organiser les relations.

Mais l'analyse de Kaufmann, aussi fine et novatrice soit-elle, ne permet pas de comprendre ce qui est le plus curieux : pourquoi la vie quotidienne moderne semble-t-elle être un terreau si fertile pour les « agacements » ? Il me semble que ces derniers sont le fruit des modalités d'organisation de la vie familiale à travers ce que nous pourrions appeler une proximité et une intimité institutionnalisées.

L'intimité est produite par un certain nombre de stratégies linguistiques qui toutes visent à réduire la distance séparant deux personnes : révéler à l'autre les couches plus profondes de son moi ; lui confier ses secrets les plus intimes, et recevoir les siens ; mettre à nu sa psyché ; partager la même chambre et le même lit ; et surtout utiliser la sphère du loisir comme un terrain commun pour passer du temps ensemble, et partager le même espace. Le développement extraordinaire du loisir au XX^{e} siècle ne peut être découplé de ses modalités d'utilisation comme terrain de rencontre pour les hommes et les femmes permettant d'instaurer une certaine familiarité. Familiarité et proximité constituent en effet les objectifs principaux de la vie de couple et de l'intimité. Combinée à la rationalisation de la vie quotidienne, la familiarité abolit chez l'autre l'imprévisible ; mais contrairement aux idées réçues, elle est aussi propice aux plus grands agacements.

Cela peut être confirmé *a contrario*. Les relations à distance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont plus stables que des relations d'étroite proximité, notamment parce qu'il est plus facile d'idéaliser son partenaire lorsqu'il/elle se trouve au loin[533]. L'idéalisation est inversement proportionnelle à la fréquence de l'interaction. Des ruminations positives au sujet d'autrui s'avèrent plus faciles en son absence. Par contraste, les partenaires qui vivent ensemble institutionnalisent leur relation à travers une proximité, et ce de diverses manières : ils partagent le même espace, la même chambre, le même lit ; ils participent aux mêmes activités de loisir ; et ils laissent s'exprimer leur moi authentique à travers des expressions rituelles d'authenticité. Le quotidien des couples modernes est très différent des formes de vie familiale en vigueur par exemple dans la petite noblesse au milieu ou à la fin du XIX^e^ siècle : les hommes et les femmes ne partageaient pas nécessairement la même chambre ; leurs loisirs n'étaient pas les mêmes ; et ils ne communiquaient pas en permanence au sujet de leurs émotions et de leur intériorité. Voici une lettre de Harriet Beecher Stowe à son époux, résumant les « problèmes » de leur mariage :

En réfléchissant à notre union future – à notre mariage – aux obstacles du passé à notre bonheur – il m'apparaît qu'ils sont de deux ou trois sortes. Premièrement, ceux ayant une cause physique, à la fois chez vous et chez moi – tels que, chez vous, une instabilité morbide hypocondriaque pour laquelle le seul remède est un soin physique, et une attention de tous les instants aux lois de la santé – et, chez moi, un excès de sensibilité, et de confusion, et un désir de contrôle de l'esprit et de la mémoire. Cela s'aggrave toujours de mon côté à proportion de la responsabilité et de la faute que je m'impute, et s'atténuera, je l'espère, avec un retour à une santé bonne. J'espère que nous serons tous deux à l'avenir plus empreints du sentiment le plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grave de l'importance d'une attention sage et constante aux lois de la santé. Ensuite, en second lieu, me semblent nécessaires un projet précis de vigilance mutuelle, visant l'amélioration de chacun de nous, une période définie, et un lieu permettant cela, accompagnés d'une ferme détermination à s'améliorer et être amélioré par l'autre – à confesser l'un à l'autre nos fautes respectives, et prier tous deux, l'un pour l'autre, pour que nous en sortions guéris[534].

À l'aune des standards contemporains, cette description des problèmes de couple semble distante et dépourvue d'émotions : elle ne suppose pas que l'un ou l'autre des deux moi devrait comprendre la singularité absolue de l'autre et s'évertuer à une fusion maximale. Elle adopte plutôt la vision suivante : ces deux moi doivent tâcher de s'« améliorer » eux-mêmes, et ensemble.

Steve Duck décrit en ces termes la vie quotidienne de nombreux couples :

À travers les conversations quotidiennes, les partenaires « vérifient les désirs sexuels, les désirs et les attitudes de l'autre ; font part de leurs valeurs ; révèlent la structure de leurs préoccupations ; découvrent leurs façons respectives de s'attacher ; et discutent autrement en toute liberté d'une multitude de thèmes, ce qui leur permet à la fois de révéler ouvertement et subtilement aux autres leur propre conception de la vie, et de leur offrir des clés pour la comprendre ». Des éléments de preuve empiriques semblent valider l'importance de la conversation au quotidien[535].

Ce type de conversation – c'est-à-dire le fait de mettre son âme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à nu et d'exposer ses préférences personnelles – a pour effet de créer des formes intenses de familiarité qui se situent aux antipodes de la capacité à supporter la distance. Sur le plan cognitif, la familiarité est aux émotions ce que la proximité visuelle est aux cognitions. Être distant d'un objet nous permet de le concevoir dans une forme culturelle qui peut retenir notre concentration et notre attention. La proximité avec un objet, au contraire, fait que l'on se focalise sur les composantes discrètes de l'expérience. Transposée à la vie quotidienne et aux rapports amoureux, la proximité fait que l'on prête davantage attention aux moments singuliers de la vie quotidienne et moins à la forme culturelle qui peut générer un caractère émotionnel saisissant par le biais de l'imagination. En d'autres termes, l'institutionnalisation de l'intimité et de la proximité produit agacements et désillusions, faisant que les partenaires se focalisent en permanence l'un sur l'autre et beaucoup moins sur la forme culturelle dans laquelle s'inscrivent leurs émotions.

La distance active donc l'autre forme de conscience, c'est-à-dire le souvenir et l'anticipation qui tous deux organisent l'expérience en vignettes esthétiques. Elle permet l'anticipation d'une rencontre selon des formes cognitives et des scénarios liés au souvenir, qui esthétisent la vie de tous les jours et qui se dissolvent dans l'ouverture sans fin, l'indétermination cognitive de la réalité quotidienne. Parce que les émotions sont mieux formées dans une interaction avec des formes (« esthétiques ») nettement définies, la distance permet aux sentiments d'être plus intenses, pour la raison précise qu'ils sont organisés dans des configurations cognitives claires et nettes.

Une ontologie psychologique

Un cliché bien ancré veut qu'une imagination et des attentes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

excessives nous rendent incapables de composer avec le réel. Dans un récit paru dans la chronique « Modern Love » du *New York Times*, une femme raconte sa séparation avec un homme qu'elle présente comme un très bon parti pour elle, et explique précisément cette séparation par ses attentes, de plus en plus élevées :

Tandis que j'embrassais du regard mon lieu de vie exigu et mon copain en train de somnoler, j'eus un flash : notre vie future à tous les deux, sous les yeux – une vie qui me frappa par son caractère, disons, ordinaire. Et je voulais plus […]. À New York, et particulièrement dans l'industrie du cinéma, il est difficile de chasser de son esprit l'idée fantasmatique qu'il existe toujours, au coin de la rue, quelqu'un de mieux. Pourtant, en faisant mienne cette idée, j'ai condamné ma vie à devenir un cycle sans fin de désillusions futiles. Me voilà à nouveau en train de désirer quelqu'un du genre de mon Tim Donohue, qui se satisfaisait parfaitement de ce qu'il avait et de qui il était. Plus encore, je désire être ce genre de personne, à nouveau[536].

Le gouffre séparant l'anticipation et la réalité est souvent considéré comme étant la conséquence d'attentes exagérées envers un partenaire – une exagération qui, comme l'illustre cette histoire, est activée par l'espoir d'améliorer sa propre situation. Face à la difficulté de trouver un partenaire, l'écrivaine Lori Gottlieb se lança, dans les colonnes de *The Atlantic Magazine*, dans un plaidoyer incitant les femmes à revoir leurs attentes à la baisse. Résumé par une autre commentatrice, son plaidoyer consistait à avancer que « les femmes doivent apprendre à rechercher les bonnes qualités chez des hommes qui pourraient ne pas répondre aux critères de leurs très exigeantes *dream lists*,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des qualités avec lesquelles elles savent cependant pouvoir s'accorder[537] ». Toute la difficulté tient au fait que les hommes et les femmes recherchant un partenaire disposent de séries de critères préexistants très élaborés et précis sur le plan cognitif : cette recommandation ne tient pas compte du mécanisme qui fait que ces attentes sont très clairement formulées et très saillantes sur le plan cognitif, et qu'elles constituent un obstacle aux relations réelles. Ce que nous pourrions appeler l'*ontologie psychologique du moi* est l'un des mécanismes centraux qui, non moins que dans l'imagerie hollywoodienne, créent la désillusion : j'entends par « ontologie psychologique du moi » cette manière d'approcher les autres comme s'ils étaient pourvus de propriétés psychologiques stables, nommables, connaissables. Dans cette ontologie, le moi est pourvu d'attributs figés ; le moi doit connaître ses propres attributs figés, et faire avec ce qu'il perçoit comme les attributs figés de l'autre. En conséquence, sont recherchées des personnes ayant des qualités définies, connaissables, stables. Comme le moi, les relations se trouvent alors ontologisées.

Voici comment une femme divorcée de 42 ans évalue, lors d'un entretien, ses chances de trouver un homme « bien » :

B : Il est si difficile, vous savez, de trouver des hommes « bien », ou du moins des hommes qui me conviendraient. Il m'arrive de penser que ce serait un miracle si la chose se produisait.

I : Pourquoi ? À quoi ces hommes devraient-ils ressembler ?

B : Il faudrait d'abord qu'ils s'accordent à ma psyché – une psyché complexe… J'ai des angoisses de toutes sortes, et des besoins de toutes sortes. Par exemple, d'un côté, je suis très indépendante, j'ai besoin de mon espace, besoin de sentir que je peux organiser ma vie comme je l'entends et, d'un autre côté, il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

me faut aussi être câlinée, me sentir soutenue. Ce n'est pas facile de trouver quelqu'un en mesure de répondre à ces deux choses. J'ai besoin d'un type très fort, très sûr de lui, mais qui soit également très doux avec moi.

La quête de cette femme est très clairement motivée par une ontologie psychologique du moi. En dépit de ses besoins contradictoires autoproclamés, le savoir qu'elle a d'elle-même est hautement stabilisé ; il est figé par une ontologie psychique qui crée des instruments cognitifs précis lui permettant d'évaluer des partenaires potentiels. Je lui demandai ceci :

I : Donc, quand vous partez à la recherche de quelqu'un sur un site, comment savez-vous si cette personne peut correspondre à vos besoins – à ces besoins que vous venez d'évoquer ?

B : C'est difficile ; mais, par exemple, j'attacherais de l'attention à la manière dont ils réagissent si je n'écris pas rapidement ; si un type fait une réflexion à ce sujet, terminé pour lui. C'est le genre de choses qui m'exaspère. Ou bien j'attacherais de l'attention à la manière dont ils signent leurs mails, s'ils utilisent certains mots, des mots amusants et charmants, mais il est plus facile de savoir ces choses une fois que la rencontre a eu lieu.

I : Donc, lorsque vous les rencontrez, à quoi attachez-vous de l'attention ?

B : Difficile à dire, mais cela a à voir avec un certain nombre de choses : s'il est à l'aise avec lui-même, s'il fait attention à lui, s'il parle avec nervosité, ou pas, s'il déblatère sur les autres, si quelque chose chez lui laisse penser qu'il est du genre possessif, s'il dégage de la confiance en lui, ou un manque de confiance en lui, ce genre de choses.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette appréciation très fine du comportement et de l'identité d'autrui est rendue possible par le recours à des catégories cognitives qui deviennent difficiles à négocier, parce qu'elles fixent les interactions en des propriétés psychologiques et dans des attributs de la personnalité figés. Voici, par exemple, un échange avec Susan, psychologue de 42 ans :

S : J'ai rencontré ce type lors d'un dîner, et il m'a tout de suite plu. Il est attirant et charmant, et il n'arrêtait pas de sortir ces vannes qui nous faisaient littéralement nous écrouler de rire. Lorsqu'il m'a demandé mon numéro, j'étais aux anges, tout à fait ravie. Ensuite, nous nous sommes revus pour déjeuner, dans un café, qui avait un jardin. Il préférait une table dans le jardin, et je préférais pour ma part rester à l'intérieur. Et nous sommes allés dans le jardin. Mais je ne pouvais réellement pas rester assise au soleil, parce que je n'avais pas mes lunettes de soleil, et que je suis très sensible à la lumière. Mais il m'annonça alors qu'il avait été privé de soleil depuis longtemps, et il continua à insister pour que nous prenions une table au soleil. Et vous savez quoi ? J'ai senti alors, véritablement, que je n'étais plus du tout attirée par lui.

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

S : J'ai senti qu'il s'agirait d'une personne avec laquelle il serait difficile de faire des compromis. Qu'il privilégierait toujours son intérêt personnel.

I : Donc, dès cet épisode, vous avez senti que vous étiez en mesure de voir qui il était ?

S : Absolument. Si vous avez de l'instinct, un bon instinct, et du flair psychologique, vous pouvez voir comment sont les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

personnes, rapidement, et dans les petits détails – et peut-être tout particulièrement dans les petits détails.

Dans la chronique « Modern Love » du *New York Times*, une femme raconte comment elle « tomba amoureuse » d'un homme au cours d'un atelier de méditation, et finit par lui adresser la parole : « Je jetai un bref regard en coin sur lui, et j'aperçus les stylos enfoncés dans les poches de son pantalon – non pas un stylo, mais de nombreux stylos, attachés tous ensemble. Ce fut ce détail bizarre qui m'amena à penser qu'il pouvait être cinglé[538]. » Le « petit détail » est clairement traduit ici dans une ontologie psychologique et émotionnelle.

Un tel mode d'évaluation d'autrui, minutieux, raffiné, psychologisé, sévit partout aujourd'hui. Par exemple, voici comment le petit ami de Catherine Townsend fut évalué par l'une des amies de celle-ci : « Écoute, je ne pense pas qu'il soit un sale type. Je suis sûre qu'il te protégerait, après un délai de réflexion d'une bonne vingtaine de minutes lui ayant permis de peser le pour et le contre. Mais ne veux-tu pas quelqu'un de plus instinctif[539] ? » De toute évidence, cette fin de non-recevoir requiert un modèle psychologique élaboré de ce à quoi devrait ressembler la protection masculine. Voici pour conclure la réponse à l'une de mes questions d'Hellen, une auteure de 35 ans :

H : Par bien des aspects, j'ai le compagnon idéal. Je ne veux pas dire par là qu'il est intelligent, attirant, et plein de drôlerie ; il est tout cela, en effet. Ce que je veux dire, c'est qu'il est très amoureux de moi. Vous n'avez pas idée du nombre de SMS qu'il m'envoie tous les jours, deux fois, ou parfois même cinq fois par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jour – ils sont d'une vraie poésie, je pourrais les publier, c'est certain. Mais ce qui me rend folle chez lui, c'est sa relation à sa mère. Chaque fois que quelque chose lui arrive, de bien ou de moins bien, il me l'annonce, et l'annonce à sa mère, pratiquement en même temps. Il lui arrive parfois de nous envoyer à toutes les deux le même SMS, et je trouve cela réellement exaspérant. Plus qu'exaspérant. J'ai failli rompre à cause de cela.

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

H : C'est comme s'il ne s'était pas encore séparé de sa mère – comme s'il était encore profondément dans son Œdipe. À 50 ans, un homme devrait être capable d'une maturité émotionnelle suffisante pour ne pas impliquer sa mère dans le moindre geste du quotidien. Je ne trouve tout simplement pas cela attirant, en raison de ce que cela dit de lui et de sa maturité émotionnelle.

« Appeler sa mère » est ici « ontologisé » dans la catégorie de l'Œdipe et dans la notion d'« immaturité émotionnelle », toutes deux indiquant que les émotions et les comportements sont évalués à l'aune d'un modèle très élaboré du moi – d'un moi sain, doté d'attributs figés. Toutes les réponses citées ci-dessus ontologisent le moi – un moi qui devient l'objet de modes d'évaluation thérapeutiques envisageant les formes de comportement comme étant plus ou moins saines.

Cette ontologisation conduit à son tour à l'apparition d'une nouvelle catégorie culturelle : la catégorie de la « relation ». La relation acquiert un statut à part entière, distinct de celui de la personne (même s'ils sont bien sûr étroitement liés). C'est ce que souligne un entretien avec Irina, 48 ans et divorcée : « Mon ancien mari est une belle personne, vraiment. Je peux encore voir aujourd'hui chez lui ce que j'y vis la première fois. C'est quelqu'un de vraiment bien, mais notre relation n'a tout

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

simplement jamais fonctionné. Nous n'avons jamais été en mesure d'entrer profondément en relation. » Les moi psychologiques ont des propriétés fixes, qui à leur tour produisent des relations – une construction cognitive qui est censée être l'expression tangible d'une entité psychologique. Les relations deviennent un nouvel objet d'observation et d'évaluation. Le caractère lisse et sans aspérités du déroulement de la relation est le critère permettant d'évaluer celle-ci, au même titre que le plaisir et le bien-être qu'elle procure. Ce que certains sociologues ont appelé le « travail émotionnel » – une prérogative pour l'essentiel féminine – se fonde sur une « ontologie émotionnelle », une évaluation de ce que sont les relations en fonction de scénarios et de modèles de relations saines et satisfaisantes. Le travail émotionnel est fait d'un contrôle réflexif sur la relation, qui se reflète dans les conversations, les récriminations, les requêtes, les besoins, la compréhension des besoins de l'autre. Une ontologie émotionnelle comprend implicitement une comparaison avec des histoires et des idéaux moyens et constitue un outil permettant de contrôler les relations, de les comparer à ce qu'elles devraient ou pourraient être, et de les tenir comptables d'un échec à être ce qu'elles devraient être. Les rapports amoureux modernes sont sans cesse pris dans des évaluations ontologiques de ce type.

En résumé : la vie quotidienne est structurée d'une manière telle qu'elle ne permet pas l'activation d'une forme stylisée de conscience capable de supporter l'intensité des émotions et de préserver l'image idéalisée de l'autre. Qui plus est, les ontologies culturelles – des moi, des émotions et des relations – militent contre des interactions ordinaires suivant la fluidité de l'expérience réelle, ces dernières étant continuellement et implicitement comparées aux modèles de ce qu'elles devraient être.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Imagination et Internet

S'il existe une histoire de l'imagination du sujet bourgeois, alors l'avènement d'Internet y marque une phase décisive. Internet constitue indubitablement l'une des transformations les plus significatives du style de l'imaginaire amoureux. Je distinguerais entre au moins deux formes d'imagination par anticipation produites par la culture moderne. La première est une anticipation fondée sur la synthèse d'une multitude d'images, d'histoires et de biens de consommation – comme lorque nous anticipons l'achat d'un article de luxe, des vacances ou une histoire d'amour. Cette anticipation peut être diffuse ou très structurée sur le plan cognitif par des biens de consommation, l'invocation d'images mentales, ou encore des récits : on peut par exemple désirer vivre une histoire d'amour qui suive une séquence spécifique. La seconde forme d'imagination par anticipation est produite par la tentative de concevoir et d'imiter l'expérience réelle en recourant à la technologie. Elle comprend les jeux en ligne et les sites de rencontre qui conçoivent et imitent les rencontres sexuelles/amoureuses réelles.

Selon un sondage effectué en 2010 par le service Monde de la BBC auprès de 11 000 usagers d'Internet répartis dans 19 pays, 30 % de ces usagers du Web recherchent à tout moment un petit ami ou une petite amie ; dans certains pays, comme au Pakistan ou en Inde, cette proportion atteint 60 %[540]. Un article du *New York Times*, revenant sur le concours étudiant organisé par ce journal autour du thème de l'amour moderne, notait un changement considérable ayant conduit des rapports sexuels sans lendemain (*hook-ups*) aux relations médiées par la technologie Internet.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En février [2011], « Sunday Styles » [un supplément du *New York Times*] demanda à des étudiants, dans tout le pays, de nous dire – à travers leurs histoires personnelles, avec leurs mots à eux – ce qu'est pour eux l'amour. Lorsque nous avons lancé ce concours pour la première fois, il y a de cela trois ans, le thème le plus populaire, qui revenait le plus fréquemment dans les textes que nous recevions, était le rapport sexuel impromptu et sans lendemain (*hooking up*) : le sexe « n'engageant à rien » qui, pour beaucoup, ne s'avérait pas si insouciant que cela. La question qui semblait planer au-dessus des centaines de récits qui lui étaient consacrés était la suivante : comment trouver le plaisir physique sans engager de l'émotion ?

Quelle différence trois ans plus tard… Cette fois-ci, la question la plus posée est à l'inverse : comment trouver l'émotion sans le physique ? Il se pourrait que le rapport sexuel sans lendemain se porte toujours aussi bien sur les campus, mais, dans ces récits, l'attention se déplace vers l'intimité telle que la permet la technologie – elle se focalise désormais sur ces relations qui se développent et s'approfondissent presque exclusivement via l'ordinateur portable, les webcams, les chats en ligne et les textos. Contrairement à la prise de risque sexuelle de la culture du *hook-up*, cet amour-là est si peu dangereux que la chose la plus redoutée n'est pas une maladie sexuellement transmissible mais un virus informatique, ou, peut-être, le fait de rencontrer en chair et en os l'objet de votre affection[541].

Internet et les autres technologies permettant de poursuivre une relation à distance avec quelqu'un et de le voir par le biais d'un écran jouent un rôle important dans les nouvelles formes de recherche d'un partenaire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais comme l'affirme un autre article du *New York Times*, signé par le même auteur :

Beaucoup racontent s'être lancés dans la rencontre en ligne avec une grande appréhension, et l'avoir ensuite très vite pratiquée avec beaucoup d'amusement et d'excitation en raison de la panoplie de tentations qu'elle propose. Se permettant dans un premier temps d'imaginer que la personne avec laquelle ils correspondent est leur seul et vrai amour, ils éprouvent ensuite, en définitive, une *déception profonde* lorsque le processus s'achève dans un face-à-face avec un être humain réel, ayant des défauts, qui ne ressemble pas à l'image JPEG, ou qui s'exprime comme un courriel[542].

Comme je le montre dans *Les Sentiments du capitalisme*, le type d'imagination déployé dans et par les sites de rencontre doit être compris dans le contexte d'une technologie qui désincarne et textualise les rencontres, l'échange linguistique étant ici le moyen de produire un savoir psychologique intime[543]. L'intimité n'est pas fondée sur l'expérience ou centrée sur le corps, mais découle d'un savoir psychologique et des modalités de la mise en relation avec l'autre.

L'imagination propre à Internet s'appuie sur des connaissances acquises par un processus formel, donnant le primat à un mode d'interaction purement cognitif où les sujets sont envisagés comme des entités dotées d'attributs psychologiques et de style de vie discernables, discrets[544], et même quantifiables. Là où l'imagination amoureuse traditionnelle se caractérisait par un mixte de réalité et d'imaginaire, fondé sur le corps et l'expérience accumulée, Internet scinde l'imagination – comme ensemble de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

significations subjectives autogénérées – et la rencontre avec l'autre en les faisant intervenir à des moments différents. La connaissance de l'autre est également scindée, car il est appréhendé d'abord comme une entité psychologique auto-construite, puis comme une voix, et plus tard seulement comme un corps en mouvement, agissant.

L'imagination dont il est question ici ne s'oppose pas à la réalité, mais à un type d'imagination s'appuyant sur le corps et les émotions intuitives, c'est-à-dire sur des émotions provoquées par une évaluation d'autrui rapide et non réflexive. Elle s'oppose à une imagination rétrospective, qui tente de saisir *in abstentia* les affects sensoriels et corporels provoqués par la présence corporelle réelle d'autrui. Cette forme de projection imaginaire est déclenchée par la connaissance incomplète et intuitive d'une autre personne. Internet stimule en revanche une forme d'imagination prospective, où est imaginé un objet dont il reste pourtant encore à faire l'expérience. L'imagination rétrospective dispose d'une information ténue quand l'imagination prospective dispose d'une information dense.

L'imagination amoureuse traditionnelle se fondait sur le corps, sur une expérience passée synthétisée. Elle mêlait et combinait l'objet présent à des images et des expériences situées dans le passé, et elle se focalisait sur quelques détails « révélateurs » de l'autre, à la fois visuels et linguistiques – ce qui avait pour conséquence de mélanger les images de son propre passé et les interactions vécues avec une personne réelle. En tant que processus mental et émotionnel, cette forme spécifique d'imagination, comme le désir, n'a besoin que de peu d'informations pour être activée. À l'instar du désir également, une quantité limitée d'informations l'active bien mieux qu'une quantité importante. Comme l'affirme la psychanalyste Ethel Spector Person, « ce pourrait être une certaine manière d'allumer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une cigarette quand il y a du vent, une certaine manière de rejeter ses cheveux en arrière, ou de parler au téléphone[545] ». Pour Freud, la capacité à être ému(e) par de petits détails apparemment anodins résulte du fait que, « dans l'amour, nous aimons un objet perdu[546] ». Ce qui est vraisemblablement le résultat de schémas parentaux profondément enracinés et d'une familiarité culturelle avec certains comportements et attitudes corporelles gravés dans notre conscience. « Le pouvoir énorme que l'être aimé semble exercer sur celui ou celle qui l'aime peut en partie être expliqué par le fait que l'objet d'amour a été investi de la mystique de tous les objets perdus dans le passé[547]. » Dans la configuration culturelle qui était celle de Freud, l'amour et le fantasme s'entrelaçaient très étroitement par leur propension commune à mêler les expériences du passé et du présent en des interactions solides, incarnées. Des jugements qui s'appuient sur l'attirance sont souvent des réactivations de jugements intuitifs fondés sur l'expérience accumulée. « L'intuition dénote la capacité à émettre des jugements sur des stimuli, ou à établir des distinctions entre des catégories, mieux que si ceux-ci étaient le simple fruit du hasard, sans être pour autant en mesure de décrire verbalement le fondement des jugements […]. Envisagés selon une perspective introspective, les jugements intuitifs semblent se produire spontanément, et sans être l'objet d'une médiation du fait d'un raisonnement conscient[548]. »

L'intuition est une forme de jugement qui active un savoir inconscient, c'est-à-dire un savoir dont la structure et les attributs ne sont pas immédiatement accessibles à la conscience. Le fait que certaines formes d'imagination disposent d'une information ténue peut facilement conduire à « idéaliser » quelqu'un en lui attribuant une valeur ajoutée[549].

Au contraire, l'imagination prospective médiée par Internet est saturée d'informations : Internet permet et en réalité exige un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

savoir de l'autre qui n'est pas global mais fondé sur des attributs, et induit des comparaisons systématiques des personnes et de leurs attributs, atténuant ainsi le processus d'idéalisation. L'imagination propre à Internet est prospective : c'est-à-dire qu'elle vient se porter sur quelqu'un qui n'a pas encore été rencontré. Elle ne se fonde pas sur le corps, mais sur un échange linguistique et une information textuelle. L'évaluation d'autrui, plutôt que d'être holistique, se fonde sur une accumulation d'attributs. Dans cette configuration particulière, les personnes disposent d'une information bien trop abondante et semblent moins en mesure d'idéaliser. Voici par exemple comment Stéphanie, étudiante en troisième cycle de 26 ans, raconte son premier rendez-vous avec quelqu'un rencontré sur le Net :

S : Je l'ai rencontré vraiment très vite après un échange très intense de mails et un appel téléphonique, qui fut l'occasion pour moi d'apprécier sa voix. Nous nous sommes rencontrés dans un café, près de la mer, le cadre était parfait, et même si je m'étais préparée à le trouver physiquement moins charmant que sur ses photos, parce que c'est toujours ainsi que les choses se passent, en vérité je l'ai trouvé aussi beau que sur ses photos. Cela débuta donc très bien, mais c'est si étrange : au cours de la soirée, qui dura deux heures et demie, je sentis que je n'accrochais pas. Il n'y avait réellement rien de différent entre celui que j'avais devant moi et le garçon que j'avais rencontré sur le Net : il paraissait avoir le même sens de l'humour, il avait les mêmes références, il était intelligent, beau garçon, mais je n'accrochais pas.

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

S : Eh bien, je déteste dire ceci, mais… peut-être était-il trop doux ? Il y avait quelque chose dans sa douceur qui était trop doux (*rires*), comme s'il avait été un peu trop empressé de plaire, ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut-être… je ne sais pas. J'aime la douceur, mais il faut qu'elle soit mélangée avec un peu de rudesse. Autrement, il manque quelque chose de masculin – vous comprenez ce que je veux dire ?

Voilà une réponse intéressante : même si cet homme correspond à sa *dream list* d'attributs, elle le rejette pourtant, faute d'avoir « accroché » (un concept important dans la liaison amoureuse moderne). Et elle explique cela par le fait que cet homme manquait d'une qualité spécifique et ineffable (la « masculinité ») qui – on pourrait en faire l'hypothèse – relève de codes visuels et corporels établis. Les critères de la « masculinité » (ou de la « féminité ») – et plus généralement du sex-appeal – exigent le type de jugement holistique qui est devenu la marque de fabrique de la psychologie de la *Gestalt*. La masculinité, la féminité, le sex-appeal ne peuvent être identifiés que dans le jeu entre les divers gestes et attitudes du corps. Ils sont identifiés visuellement, et ne peuvent être traités linguistiquement. Cette approche du réel est précédée par un savoir abstrait, verbal, de l'autre, et a des difficultés à opérer la transition vers une approche visuelle globale. Il est tout à fait possible qu'un savoir psychologique verbal trop abondant sur autrui ne soit pas propice à un sentiment d'attirance envers la personne concernée.

Dans le cas de l'amour traditionnel, fondé sur le corps et sur une imagination disposant d'une information ténue, les émotions sont suscitées à travers quatre processus. Premièrement, l'attirance y est fondée sur le corps. Deuxièmement, cette attirance mobilise les relations et les expériences antérieures du sujet. (Là où Freud comprenait ces expériences passées comme des expériences strictement psychologiques et biographiques, je les envisage, suivant en cela Bourdieu, comme étant sociales et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

collectives.) Troisièmement, ce processus intervient à son tour au niveau semi-conscient ou inconscient, court-circuitant ainsi l'entendement rationnel. Enfin, et presque par définition, on y constate une idéalisation de l'autre personne, perçue comme unique, idéalisation qui intervient souvent en se fondant sur un mélange de ce que nous savons et de ce que nous ignorons de l'autre. En d'autres termes, c'est le cœur même des modalités d'organisation du désir qui est aujourd'hui modifié : le rôle des signaux visuels et corporels est moins important, l'information devient abondante et la capacité d'idéalisation diminue.

Contrairement à l'imagination romantique traditionnelle, l'imagination propre à Internet est dominée par une « éclipse verbale », une prédominance du langage dans les processus d'évaluation. Les personnes se présentent à l'aide d'un profil linguistique, fondé sur la capacité à connaître les autres en les cataloguant. Le langage interfère avec les processus d'évaluation et de reconnaissance visuelle et corporelle. Des chercheurs ont montré que les individus qui avaient eu recours à des mots pour décrire les visages de personnes dont ils avaient vu des photographies avaient ensuite eu plus de difficultés à reconnaître ces visages que les individus à qui il avait été demandé d'identifier ces personnes sans aucun traitement verbal préalable. Cela laisse penser qu'un savoir linguistique s'appuyant sur les attributs de l'autre peut interférer avec la capacité à activer les mécanismes de reconnaissance visuelle qui sont en jeu dans l'attirance sexuelle.

Tout cela marque un déplacement au cœur même du désir amoureux. Tout se passe comme si le désir amoureux était de moins en moins déterminé par l'inconscient. Le moi – et sa capacité apparemment infinie à articuler et à raffiner ses critères dans la sélection de son partenaire – est une entité continuellement consciente du choix et responsable de ce choix. Le désir est structuré par le choix qui est une action double, à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fois rationnelle et émotionnelle. Il est possible par ailleurs d'affirmer que l'idéalisation – processus central à l'expérience de l'amour – devient de plus en plus difficile, en raison précisément de l'ontologisation d'autrui, qui encourage l'examen minutieux de son caractère et une analyse approfondie de ses attributs discrets, ce qui interdit son évaluation holistique. En définitive, le sentiment irrésistible de singularité absolue qui était jadis la condition du sentiment amoureux a changé, laissant l'individu noyé dans la masse des partenaires potentiels et interchangeables.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le désir autotélique

J'affirmerais en conséquence qu'il est de plus en plus difficile pour le désir, pour l'imagination et le réel de se relier les uns les autres, et cela pour deux raisons principales. La première est que l'imagination s'est progressivement stylisée, et s'est de plus en plus fondée sur des genres et des technologies qui activent les émotions fictionnelles, encouragent l'identification et utilisent schémas narratifs et images stéréotypées. La seconde tient au fait que la vie quotidienne utilise des catégories culturelles et cognitives qui rendent difficile l'organisation des expériences et des relations amoureuses au travers de représentations holistiques. Résultat de ces processus, le fantasme et l'imagination ont gagné en autonomie par rapport à leurs objets. Mais j'ajouterais que le fantasme et l'imagination, en plus d'être autogénérés, sont aussi devenus autotéliques : ils sont à eux-mêmes leur propre fin (sources de plaisir). En voici quelques exemples. Prenons le cas de Robert, 50 ans, et divorcé :

I : Vous m'avez dit un peu plus tôt que, plus vous avancez en âge, plus se confirme votre addiction au fantasme. Qu'entendez-vous par là ? Qu'entendez-vous par fantasme ? Vous voulez dire un amour qui ne peut être assouvi ?

R : Oui, et je pense que plus je vieillis, plus j'apprécie ces amours inassouvies.

I : C'est très intéressant. Pouvez-vous dire pourquoi ?

R : J'en retire un plaisir énorme.

I : Pouvez-vous expliquer pourquoi ?

R : Un amour inassouvi vient résoudre le problème existentiel de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la symbiose entre l'émotionnel et l'intellectuel. S'il n'est pas assouvi sexuellement, mais s'il l'est psychiquement, il procure une satisfaction. Ce qui est profondément satisfaisant, c'est précisément le fait qu'il n'est pas satisfait, que l'amour reste non réalisé. Le fait que la promesse n'ait pas été exaucée fait que le moindre petit geste, le moindre sourire, le moindre mouvement ondoyant de la main s'avère plein de signification. Un SMS reçu au petit matin qui souhaite une « Bonne journée ! » est d'un coup doté d'une signification importante […].

I : Avez-vous été amoureux de femmes qui n'étaient pas disponibles ?

R : Oui, absolument.

I : Vous trouvez cela plus attirant ?

R : Difficile à dire car, lorsque je tombe amoureux, cet amour semble toujours être le plus grand. Mais oui, dans l'ensemble, je dirais oui. Parce que je peux fantasmer à leur sujet bien plus.

Désirer et fantasmer sont ici une seule et même chose puisqu'ils se rejoignent dans l'inaccomplissement de l'amour. L'imagination devient un mode et un vecteur d'expérience du désir et, inversement, le désir est vécu plus intensément sur le mode de l'imagination. Retrouvons Daniel, que nous avons déjà croisé dans les chapitres II et III :

D : Je déteste les histoires d'un soir. Cela sonne creux. Il me faut le package entier, qui me permette de fantasmer. J'ai besoin de fantasmer […]. Sans amour, je n'ai pas d'inspiration pour le travail ; l'amour est ma drogue. Je ne peux pas être seul. Je veux dire par là que je ne peux pas être seul dans ma tête. Et non seul physiquement. Je n'éprouve aucune espèce d'intérêt pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'intimité entre quatre murs. J'ai fait le tour de cette grande affaire qu'est la vie de famille. Mais je n'ai pas fait le tour du fantasme.

Le fantasme est ici opposé à la fois aux histoires d'un soir et à la vie de famille, lesquelles ne permettent pas le déploiement de l'imagination. Marianne, une Française de 44 ans, décrit ainsi sa relation avec un homme vivant aux États-Unis : « C'est bien plus commode pour moi de l'avoir à bonne distance ; j'ai le sentiment que notre relation restera pour toujours une très belle relation, parce que nous en vivons la majeure partie dans nos pensées. » Ces hommes et cette femme suggèrent que le désir du désir est au cœur de l'imagination moderne : le sujet choisit de différer la satisfaction de son désir dans le but précis de le conserver, avec l'objet désiré, au moyen d'une forme esthétique. Notons que le fantasme se combine à l'intensité émotionnelle : c'est que la capacité d'imaginer produit des émotions fortement ressenties. La vie familiale est rejetée pour la raison précise qu'elle menace cette capacité à vivre des émotions à travers des scénarios imaginés. Qui plus est, dans ces récits, le fantasme semble viser non pas la possession d'un objet mais les plaisirs fantasmatiques qu'il procure. Comme l'écrit John Updike, « un baiser imaginaire est plus facilement contrôlé, plus parfaitement apprécié, et est moins maladroit qu'un baiser réel[550] ». Faisant écho à cette vision des choses, une femme de 47 ans me parla en ces termes d'une liaison extra-conjuguale :

V : Vous savez, l'aspect de cette relation qui m'a procuré le plus de plaisir, ce fut peut-être les mails que nous nous envoyions l'un l'autre de la maison, chacun les écrivant à l'insu de son conjoint. Et c'était un très doux supplice que d'attendre de le voir, de fantasmer à son sujet à n'en plus finir, la nuit, au réveil, et au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

travail. Vivre cette situation – une situation où vous ne pouvez pas vous parler, et vous voir quand vous le voulez – vous rend vraiment pleine de désir pour l'autre. Quelquefois, je me suis même demandé si je ne l'aimais pas plus dans mon imagination que dans la vraie vie, car le fantasme est ressenti d'une manière tellement plus intense…

I : Pouvez-vous dire pourquoi ?

V : Quelle question… C'est si difficile d'y répondre. (*Longue pause*.) Parce que, je suppose, vous pouvez tout contrôler d'une manière bien plus nette ; tout s'y déroule comme vous le souhaitez. Quand vous écrivez votre fantasme, vous l'écrivez comme vous souhaitez y apparaître : vous n'y commettez aucune erreur. Bien sûr, vous pouvez ressentir de la souffrance s'il ne vous répond pas, mais tout s'y passe comme vous l'écrivez, selon votre propre scénario – alors que, lorsque vous le voyez, les choses deviennent immédiatement bien plus compliquées, si compliquées… Vous devenez plus anxieuse, plus irritable, vous voulez être avec lui, vous voulez décamper, vous l'aimez, vous ne l'aimez pas… D'une manière ou d'une autre, dans votre fantasme, tel que vous l'écrivez, tous les sentiments sont ce qu'ils sont censés être.

Le fantasme et l'imagination sont associés non au désordre, comme on l'a souvent fait au cours de la très longue histoire culturelle de la condamnation de l'imagination, mais au contrôle, à la capacité de maîtriser et de façonner ses propres pensées, de donner à l'expérience une forme stable et esthétique.

Prenons un autre exemple – en l'occurrence, Orit, une femme de 38 ans travaillant comme secrétaire assistante dans une organisation non gouvernementale. Elle raconte ici comment elle est tombée amoureuse d'un homme rencontré sur Internet trois

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ans plus tôt.

O : Nous avons correspondu longtemps, et j'ai fini par avoir le sentiment de très bien le connaître.

I : Vous vous êtes rencontrés ?

O : Non. À une reprise, il y a deux ans de cela je crois, nous avons décidé de nous rencontrer, mais, à la dernière minute, il a annulé.

I : Et depuis lors vous ne l'avez pas vu ?

O : Non. Je ne sais vraiment pas pourquoi il a annulé. Je pense qu'il s'est dégonflé, quelque chose comme ça.

I : Cela a-t-il affecté vos sentiments à son égard ?

O : Pas du tout. J'ai continué à l'aimer de la même façon. Toutes ces années, il m'a semblé qu'il était le seul, mon seul amour. Je me sens très proche de lui, même si nous ne correspondons plus. J'ai le sentiment de le connaître très bien, et de le comprendre.

I : Vous vous sentez très proche de lui.

O : Oui, C'est cela.

I : Mais comment cela se fait-il, si vous ne l'avez jamais rencontré ?

O : Eh bien, avant toute chose, il m'a vraiment beaucoup parlé de lui. Nous avons échangé un nombre de mails considérable. Vous le savez bien, avec toutes ces nouvelles technologies, vous pouvez vraiment apprendre énormément de choses sur une personne. Sur Facebook, je peux voir ses amis, ce qu'il a fait, quelles vacances il a passées ; ses photos ; souvent, j'ai presque le sentiment qu'il est ici, avec moi, dans cette pièce. Je peux voir lorsqu'il est sur Gmail, je peux voir lorsqu'il ouvre une session ; quand il est occupé sur Skype ; je peux voir quels morceaux de musique il a téléchargés, et ce qu'il est en train d'écouter… Tout

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se passe comme s'il était à mes côtés, dans mon appartement, en permanence. Je peux voir ce qu'il fait, ce qu'il écoute, à quels concerts il s'est rendu… Je me sens donc réellement proche de lui.

Déterminer dans quelle mesure Orit interagit avec un personnage réel ou avec un personnage imaginaire n'est pas évident. Ses émotions ont un statut intermédiaire sur le plan épistémologique : dans la mesure où elle n'a jamais rencontré cet homme, et où ses émotions sont en grande partie autogénérées, elles sont fictionnelles. Pourtant, dans la mesure où elle interagit avec des dispositifs technologiques réels (Gmail, les photos sur Facebook, etc.), il est possible de parler à son sujet d'une sorte d'émotion fictionnelle interactionnelle, ancrée dans des objets technologiques qui objectivent et rendent présente la personne virtuelle. Nous pourrions dire que la technologie a ici pour rôle de créer des émotions fictionnelles en « rendant présente l'absence ». C'est précisément parce qu'il crée une présence fantasmatique qu'Internet semble entretenir des relations. Un membre fantôme est un membre qui a été amputé, mais dont la présence neurologique est encore ressentie par le sujet. De la même façon, Internet crée des « sentiments fantômes » – des sentiments qui sont vécus comme fondés sur des stimuli relevant de la vie réelle, mais dont l'objet véritable est absent ou inexistant. Alors que le roman et le cinéma créaient des sentiments par le biais de puissants mécanismes d'identification, les nouvelles technologies créent des sentiments en abolissant la distance, en mimant la présence et en fournissant des ancrages objectifs aux émotions. Plus que n'importe quelle autre technologie culturelle, Internet permet à l'imagination, fondée sur un contact sensoriel minimal, de générer des émotions qui se nourrissent et se soutiennent d'elles-mêmes. Si l'imagination est la capacité de rendre présent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce qui est absent, Internet offre une manière radicalement nouvelle de gérer la relation entre présence et absence. En effet, l'une des principales dimensions permettant, pourrait-on dire, à l'imagination d'avoir une histoire culturelle se trouve précisément dans la façon qu'elle a de gérer la relation entre la présence et l'absence. Une imagination autotélique devient imperméable aux interactions de la vie réelle, et est organisée par un matériau fictionnel et des objets technologiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Conclusion

Ce chapitre décrit en détail plusieurs processus : la codification et la mobilisation grandissantes de la rêverie amoureuse comme activité cognitive et émotionnelle ; le lien entre le sentiment de désillusion et la structure de la vie quotidienne et de l'intimité qui entrave le déplacement de l'imagination vers la vie de tous les jours ; la rationalisation de l'imagination et du désir liée à des technologies offrant une grande densité d'informations ; l'autonomisation progressive du désir et de l'imagination, sans aucune visée ou objet spécifiques. L'imagination comme pratique culturelle s'est ainsi à la fois institutionnalisée et fortement individualisée. Elle est devenue la propriété d'individus de plus en plus monadiques, dont les imaginaires ont des difficultés à se fixer sur un objet singulier. Ainsi, alors que les relations concrètes sont de plus en plus rationalisées, c'est-à-dire organisées par des règles qui les rendent prévisibles, l'exercice de l'imagination a été de plus en plus sollicité comme forme de désir autotélique, un désir qui se nourrit de lui-même et se montre très peu capable d'opérer un déplacement du fantasme vers la vie quotidienne. Ces changements décomposent la structure classique du désir – qui était fondée sur la volonté et orientée vers un objet – dont le cœur gérait les tensions existant entre les objets imaginés et la réalité, ainsi que les déplacements et les passages des uns à l'autre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

483. Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, p. 163. [Le nom de La Rochefoucauld est mentionné par Roland Barthes en marge de la phrase ici mise en exergue – Barthes citant en note une maxime (la 36) : « Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux, s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour. » (*N.d.T.*)]
484. John Keats, « Ode sur une urne grecque » [1820], in *Poèmes et poésies*, trad. de l'anglais par P. Gallimard, Paris, Gallimard, 1996, p. 195.
485. Jochen Schulte-Sasse, « Imagination and Modernity. Or the Taming of the Human Mind », *Cultural Critique*, n° 5, 1986, p. 23-48.
486. Theodor W. Adorno, Karl R. Popper *et al.*, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1979.
487. La cognition culturelle est une forme humaine d'adaptation cognitive. Pour le spécialiste en psychologie cognitive Michael Tomasello, par exemple, la cognition culturelle consiste en une aptitude et en une tendance des individus à s'identifier à leurs congénères, l'apprentissage culturel humain s'articulant autour de l'imitation, de l'instruction et de la collaboration (*N.d.T.*).
488. Theodor W. Adorno, « Introduction », trad. de l'allemand par J. Dewitte, *ibid.*, p. 46. Cité in Jochen Schulte-Sasse, « Imagination and Modernity. Or the Taming of the Human Mind », *op. cit.*, p. 26-27.
489. Cité *ibid.*, p. 27.
490. Jeffrey Alexander, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 9.
491. Thomas Hobbes, *Leviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* [1651], trad. de l'anglais par G. Mairet, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 77. (*N.d.T.*)
492. Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], Paris, Gallimard, « Folio », 1973.
493. Cité in Elaine Scarry, « On Vivacity. The Difference Between Daydreaming and Imagining-Under-Authorial-Instruction », *Representations*, n° 52, 1995, p. 1-26 (p. 1).
494. *Ibid.*
495. William Shakespeare, *Le Songe d'une nuit d'été*, V, 1, *op. cit.*, p. 227-229.
496. *Ibid.*, III, 1, p. 141.
497. *Ibid.*, I, 1, p. 67-69.
498. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

University Press, 2004.
499. *Don Quichotte* [1605-1615], par exemple, parodie les romans de chevalerie qui, en son temps, déformaient les esprits des lecteurs au moyen d'une rhétorique outrancière de la dévotion amoureuse. Ce roman fut une tentative de ridiculiser cette littérature sentimentale qui avait envahi le marché du livre européen, et de moquer son influence sur les esprits des apprentis amoureux et des apprentis chevaliers. Ce roman pointa ainsi du doigt le fondement institutionnel et le caractère systématique, plutôt que chaotique, de l'imagination.
500. Thomas Jefferson, par exemple, avançait en 1818 que « lorsque ce poison infecte l'esprit, il détruit sa fraîcheur, et le fait se révolter contre toute lecture saine […]. Le résultat en est une imagination boursouflée, un jugement atrophié, et un dégoût pour toutes les vraies choses de la vie ». Cité in Herbert Ross Brown, *The Sentimental Novel in America, 1789-1860*, Durham, Duke University Press, 1940, p. 4.
501. Un critique condamnait ce qu'il appelait le libre accès aux romans sentimentaux, affirmant que « leur seul effet est d'exciter les idées romantiques, tout en vidant l'esprit de toute idée, et le cœur de tout sentiment ». Cité *ibid.*, p. 5.
502. Alexandre Pouchkine, *Eugène Onéguine* [1833], trad. du russe par N. Minor, Paris, Seuil, 1990, p. 57.
503. *Ibid.*, p. 68.
504. George Eliot, *Adam Bede* [1859], Londres, Penguin Classics, 2011.
505. Gustave Flaubert, *Madame Bovary* [1857], in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 324-325.
506. *Ibid.*, p. 439-440. Je souligne.
507. *Ibid.*, p. 390.
508. *Ibid.*, p. 556. Cité in René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel : Self and Other in Literary Structure*, Baltimore, Johns Hopkins Press, p. 63-64.
509. Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
510. *Ibid.*, p. 89.
511. Bijoy H. Boruah, *Fiction and Emotion. A Study in Aesthetics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 3.
512. Kendall L. Walton, « Fearing Fictions », *Journal of Philosophy*, nº 75 (1), 1978, p. 5-27.
513. Emily A. Holmes et Andrew Mathews, « Mental Imagery and Emotion. A Special Relationship ? », *Emotion*, nº 5 (4), 2005, p. 489-497.
514. Anna Breslaw, « Casting Call : Bit Player, Male », *New York Times*,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n° 13, mars 2011 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011).
515. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, *op. cit.*, p. 206.
516. Keith Oatley, « A Taxonomy of the Emotions of Literary Response and a Theory of Identification in Fictional Narrative », *Poetics*, n° 23 (1/2), 1994, p. 53-74 (p. 64).
517. L'auteure citée joue ici sur l'assonance entre le terme anglais « *courtly love* » (amour courtois) et les nom et prénom de l'ancienne femme de Kurt Cobain, et rock star elle-même, Courtney Love. (*N.d.T.*)
518. *Sliding Doors* (« Pile et face ») est une comédie sentimentale américaine tournée à la fin des années 1990 – qui débute dans une station de métro. Colin Firth est un acteur britannique célèbre. (*N.d.T.*)
519. *Friends* est une sitcom américaine à succès, tournée de 1994 à 2004. (*N.d.T.*)
520. Catherine Townsend, « Culture of Love », 23 septembre 2008 (<sleeping-around.blogspot.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011 – la page n'est plus accessible).
521. Comme l'affirme Reinhart Koselleck, « [s]uivant mon hypothèse, l'écart entre expérience et attente ne cesse de grandir dans les temps modernes ; plus précisément, il n'est possible de comprendre les temps modernes comme temps nouveau qu'à partir du moment où les attentes se sont constamment éloignées de toutes les expériences faites jusqu'alors ». Cité in Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, et « Tel », 2011, p. 14.
522. Pour le dire plus précisément, un amour romantique intense qui idéalise un partenaire particulier est lié à la sérotonine, à la dopamine et à la noradrénaline.
523. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity. Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, New York, Atheneum, 1970, p. 90. Je souligne.
524. Candace Bushnell, *Sex and the City*, *op. cit.*, p. 16.
525. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 1996.
526. Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, tome I, *Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992, p. 153.
527. *Ibid*.
528. Daniel Kahneman, Barbara L. Fredrickson *et al.*, « When More Pain is Preferred to Less. Adding a Better End », *Psychological Science*, n° 4 (6), 1993, p. 401-405.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

529. Daniel Kahneman et Donald A. Redelmeier, « Patients' Memories of Painful Medical Treatments. Real-Time and Retrospective Evaluations of Two Minimally Invasive Procedures », *Pain*, n° 66 (1), 1996, p. 3-8.
530. James W. Jones, *Terror and Transformation. The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*, Londres et New York, Routledge, 2002, p. 14.
531. Stephen A. Mitchell, *Can Love Last ? The Fate of Romance over Time*, New York, Norton, 2003.
532. Jean-Claude Kaufmann, *Agacements. Les petites guerres du couple*, Paris, Armand Colin, 2007, et Le Livre de poche, 2008.
533. Laura Stafford et Andy J. Merolla, « Idealization, Reunions, and Stability in Long-Distance Dating Relationships », *Journal of Social and Personal Relationships*, n° 24 (1), 2007, p. 37-54.
534. Lettre de Harriet Beecher Stowe à son mari [1847], citée in Cathy N. Davidson, *The Book of Love. Writers and Their Love Letters*, New York, Plume, 1996, p. 73.
535. Steve W. Duck, *Meaningful Relationships. Talking, Sense, and Relating*, Londres, Sage Publications, 1994, p. 11. Cité in Laura Stafford et Andy J. Merolla, « Idealization, Reunions, and Stability in Long-Distance Dating Relationships », *op. cit.*, p. 38.
536. Laura Berning, « I Call Your/His Name », *New York Times*, 27 janvier 2011 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 28 octobre 2011).
537. Diane Johnson, « The Marrying Kind », *New York Review of Books*, 19 août 2010, p. 24 (je souligne).
538. Pagan Kennedy, « Breathe In, Breathe Out, Fall in Love », *New York Times*, 4 novembre 2010 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011).
539. Catherine Townsend, *Breaking the Rules*, *op. cit.*, p. 183.
540. Rosemary Black, « Online Dating Grows in Popularity, Attracting 30 Percent of Web Users. Poll », *New York Times*, 16 février 2010 (<articles.nydailynews.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011).
541. Daniel Jones, « Modern Love. College Essay Contest », *New York Times*, 28 avril 2011 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011).
542. *Id.*, « You're Not Sick, You're Just in Love », *New York Times*, 12 février 2006 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011). Je souligne.
543. Eva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, *op. cit.*
544. Au sens mathématique du terme, c'est-à-dire finis et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dénombrables. (*N.d.T.*)
545. Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters. The Power of Romantic Passion*, *op. cit.*, p. 43.
546. *Ibid.*, p. 115.
547. *Ibid.*, p. 92.
548. Annette Bolte et Thomas Goschke, « Intuition in the Context of Object Perception. Intuitive Gestalt Judgments Rest on the Unconscious Activation of Semantic Representations », *Cognitions*, n° 108 (3), 2008, p. 608-616.
549. Stephen A. Mitchell, *Can Love Last ? The Fate of Romance over Time*, *op. cit.*, p. 95 et p. 104.
550. Updike fait ici référence à un acte d'imagination, fondé sur l'expérience : c'est-à-dire un baiser avec quelqu'un que l'on a rencontré en réalité. Cité in John Updike, « Libido Lite », *New York Review of Books*, 18 novembre 2004, p. 30-31 (p. 31).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Épilogue

Si je peux empêcher un seul
Cœur de se briser
Je ne vivrai pas en vain
Si je peux adoucir la Douleur
d'une Vie
Ou atténuer une Souffrance
Ou aider une Grive affaiblie
À retrouver son Nid
Je ne vivrai pas en vain.

Emily Dickinson, « nº 982 »[551]

Si ce livre a une ambition qui n'est pas universitaire, c'est celle de soulager la peine amoureuse par une meilleure compréhension de ses soubassements sociaux – une tâche qui ne peut être menée de nos jours qu'à la condition de cesser de délivrer des prescriptions à des individus déjà accablés par l'impératif de vivre des vies et des amours saines et indolores. J'espère avoir montré que la « peur de l'amour » ou l'« excès d'amour », les angoisses et les désillusions inhérentes à de si nombreuses expériences trouvent leurs causes dans la réorganisation sociale de la sexualité, du choix amoureux et des modes de reconnaissance à l'intérieur du lien amoureux et du désir lui-même.

Avant de revenir sur la nature de ces changements, je tiens à dissiper quelques malentendus possibles que cet ouvrage aurait pu involontairement soulever.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En aucune façon ce livre n'affirme que l'amour moderne est toujours malheureux, ou que l'amour victorien représente une option préférable au nôtre. Les correspondances et romans évoqués m'ont servi pour l'essentiel non de référents, mais d'outils analytiques permettant de mettre en exergue les caractéristiques sociologiques de notre époque. Souvenons-nous que les femmes, quelle qu'ait pu être l'adoration dont elles étaient l'objet dans le passé, vivaient une situation de dépendance et de tutelle légale qui ne saurait être regrettée. Par ailleurs, les amours actuelles sont non moins modernes dans leur bonheur que dans les difficultés qu'elles font traverser. L'égalité, la liberté, la quête de la satisfaction sexuelle, d'un soin attentionné et d'une autonomie sans considération de genre sont autant de promesses tenues par l'amour et par la vie intime modernes. Lorsque les hommes et les femmes, dans les relations hétérosexuelles ou homosexuelles, se montrent à la hauteur de telles promesses, je crois que leurs relations sont heureuses, non seulement parce qu'elles sont adaptées aux conditions de la modernité, mais également parce qu'elles mettent en pratique des idéaux politiques et humains à bien des égards supérieurs à ceux des époques antérieures (l'égalité des hommes et des femmes, la déculpabilisation de la sexualité, la liberté des styles de vie sont autant de choses sur lesquelles on ne saurait revenir).

Par ailleurs, bien que ce livre ait adopté tout au long un point de vue féministe, il ne sous-entend en aucun cas que les hommes ne rencontrent pas de difficultés en amour. J'ai focalisé mon attention sur les femmes parce qu'elles représentent un terrain plus familier pour moi, qu'elles sont la cible d'une industrie imposant des modèles psychologiques au moi, et qu'il me paraissait important qu'elles cessent de scruter en permanence leur psyché prétendument défaillante. Comme beaucoup d'autres, je crois aussi que la souffrance affective est liée –

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quoique de façon complexe – à l'organisation du pouvoir économique et politique. Ce livre tente d'expliquer une source de malaise fondamentale : la révolution féministe – qui était nécessaire, salutaire, et encore inachevée – n'a pas répondu au désir profond d'amour et de passion des hommes et des femmes. La liberté comme l'égalité doivent rester au cœur de nos idéaux, mais la question de savoir si ces idéaux politiques peuvent organiser la passion et l'engagement reste une énigme que ce livre tente de déchiffrer. Les femmes hétérosexuelles de la classe moyenne n'ont jamais été aussi souveraines pour ce qui est de leur corps et de leurs émotions ; elles subissent pourtant une domination affective sans précédent de la part des hommes.

Cet épilogue souhaiterait dissiper un troisième malentendu potentiel : je n'affirme bien évidemment pas que l'amour malheureux est un nouveau phénomène associé à la modernité, ou que nous souffrons plus aujourd'hui qu'hier de nos histoires d'amour. Les affres de la souffrance amoureuse sont des motifs récurrents de la littérature universelle, aussi anciens que la représentation de l'amour lui-même. Pourtant, de même que la douleur qu'une adolescente moderne peut infliger à son corps diffère des rituels d'autoflagellation médiévaux, la douleur amoureuse moderne témoigne d'expériences sociales et culturelles nouvelles. Cet ouvrage s'est délibérément focalisé sur ce qui est inédit dans la souffrance amoureuse en mettant au jour une situation paradoxale. Les moi modernes sont beaucoup plus à même que par le passé de négocier les expériences réitérées d'abandon, de rupture ou de trahison grâce au détachement, à l'autonomie, à l'hédonisme, au cynisme ou à l'ironie. Dès le plus jeune âge, la plupart des gens s'attendent à ce que le chemin menant à l'amour romantique soit extrêmement cahoteux. Pourtant, nous avons montré que, *en même temps que* nous avons développé des stratégies permettant de composer avec la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fragilité et l'interchangeabilité des relations, de nombreux aspects de la culture contemporaine privent les individus à la fois de la capacité à atteindre et à vivre la pleine expérience de la passion, et de la capacité à résister aux doutes et aux incertitudes qui accompagnent le sentiment amoureux. L'amour a changé de forme au sens où il ne touche pas aux mêmes éléments du moi ou à la façon dont ils sont agencés. En définitive, même si ce livre tente de fournir une explication aux dérobades des hommes et à la difficulté qu'ils ont à nouer des liens affectifs forts, il n'ajoute pas sa voix au concert des lamentations du type « Où sont passés les "mecs bien" ? » et ne met pas davantage en question la liberté sexuelle en tant que telle. Il constitue plutôt une tentative pour comprendre les forces sociales à l'origine de la réticence émotionnelle des hommes et les conséquences de la liberté sexuelle, sans présupposer que les hommes sont intrinsèquement insuffisants ou déficients, ou que la liberté devrait être la valeur ultime de nos pratiques sexuelles. Si, comme beaucoup s'accordent à le dire, le culte de la liberté économique peut avoir et a parfois des conséquences dévastatrices – en favorisant l'incertitude et les inégalités par exemple –, alors il nous faut enquêter sur les conséquences de ce culte de la liberté dans les domaines personnel, affectif et sexuel. De la même façon que la liberté dans le domaine économique crée des inégalités et les rend invisibles, la liberté sexuelle a plongé dans l'obscurité ce qui rend socialement possible la domination affective des hommes sur les femmes. L'une des principales thèses de ce livre est d'une grande simplicité : les hommes disposent aujourd'hui d'un choix sexuel et émotionnel bien plus grand que les femmes, et c'est ce déséquilibre qui crée une domination affective. Le propos de cet ouvrage a été d'amener la sociologie là où règne traditionnellement la psychologie, et de tenter d'y faire ce que les sociologues de la culture excellent à faire : montrer que les recoins

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cachés de notre subjectivité sont modelés par des « grandes » structures, telles que la transformation de l'écologie et de l'architecture du choix sexuel. Les expériences ordinaires de la souffrance émotionnelle – se sentir mal aimé(e), abandonné(e), supporter le détachement d'autrui – sont modelées par les institutions et les valeurs de la modernité. L'ambition de ce livre a ainsi été de traiter les émotions – du moins l'amour romantique – comme Marx les marchandises, et de montrer qu'elles sont façonnées par les rapports sociaux, qu'elles ne circulent pas librement et sans contraintes, que leur magie est une magie sociale, et qu'elles contiennent et condensent les institutions de la modernité.

Il ne faut bien évidemment pas pour autant surestimer l'écart entre le moderne et le prémoderne. Les hommes et les femmes se mariaient jadis en bénéficiant d'une certaine liberté, s'aimaient et se quittaient en ayant l'impression d'être relativement maîtres de leurs choix. Pourtant, la sociologie permet de montrer que, au-delà de la subjectivité des individus, quelque chose de fondamental dans cette liberté – c'est-à-dire dans ses modalités d'institutionnalisation sous la forme culturelle moderne du choix – a changé et que cette institutionnalisation a à son tour modifié les termes des relations affectives entre hommes et femmes. Les déboires amoureux contiennent et mettent en scène les énigmes de la liberté et de la capacité modernes à exercer le choix. Ces énigmes sont structurées de façon complexe autour des processus clés suivants :

La transformation de l'écologie et de l'architecture du choix. Pour des raisons normatives (la révolution sexuelle), sociales (l'affaiblissement de l'endogamie de classe, de l'endogamie raciale et ethnique) et technologiques (l'apparition d'Internet et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des sites de rencontres), les termes de la recherche et du choix d'un partenaire se sont profondément modifiés. Dans la modernité, le choix – comme notion conscientisée, réflexive – est devenu bien plus saillant dans le processus consistant à rechercher et à trouver un objet d'amour. Cette nouvelle place prépondérante est le résultat de la transformation de l'écologie du choix, que caractérisent un certain nombre d'éléments : l'élargissement considérable du choix des partenaires laisse penser que le champ des possibles est indéfiniment ouvert ; le processus même du choix est plus long et plus complexe ; les goûts prennent une place prépondérante dans de nombreux domaines – sexuel, physique, culturel – et ils se sont raffinés ; le processus d'évaluation d'autrui est l'objet d'un travail cognitif bien plus conséquent et individualisé ; enfin, le calcul des chances dont on dispose de faire un meilleur choix s'est insinué dans les relations. L'ensemble de ces éléments a transformé le processus de recherche en travail cognitif, en le rendant à la fois plus rationnel et plus émotionnel, et plus rigoureusement dépendant des goûts. Au cœur de l'amour moderne réside un nouveau processus d'évaluation : le moi s'appuie désormais sur des émotions ontologisées, figées, qui, à leur tour, sont censées guider l'action. L'évaluation des personnes s'avère en conséquence complexe et élaborée. Ces changements posent les conditions d'une transformation de la nature du désir et de la volonté, de la façon d'anticiper l'avenir, de recourir aux expériences passées pour prendre des décisions, de considérer le risque et de l'évaluer. Plus fondamentalement, ils impliquent des modifications dans la façon qu'ont les personnes de penser ce qu'elles ressentent, ce qu'elles veulent et ce qu'elles désirent lorsqu'elles aiment une autre personne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'apparition de champs sexuels. Les champs sexuels sont des arènes sociales où la sexualité fait l'objet d'une marchandisation intense et devient un critère à part entière de l'évaluation. Ils impliquent que les acteurs y participant réalisent un travail incessant d'évaluation des autres tout en étant conscients d'être en compétition avec eux. Dans un champ sexuel, les acteurs rivalisent entre eux pour obtenir les partenaires les plus désirables, ils les accumulent tout en affichant leur propre sex-appeal et leurs prouesses sexuelles. Les marchés matrimoniaux incluent cette dimension parmi d'autres, comme le statut socio-économique, la personnalité et le bagage culturel. Que le mariage soit un marché est un fait historique, non un fait de nature. Jamais auparavant dans l'histoire les hommes et les femmes de classes sociales, de religions et d'appartenances ethniques différentes ne s'étaient rencontrés dans le cadre d'un marché libre, dérégulé, d'un marché où les attributs sont rationnellement évalués et échangés. Les marchés matrimoniaux ont toujours coexisté avec des champs sexuels ; mais aujourd'hui les champs sexuels leur sont souvent préexistants et interfèrent avec eux – hommes et femmes peuvent s'y attarder ou les préférer aux marchés matrimoniaux. Un champ sexuel en tant que tel est dominé par les hommes car ils peuvent y rester plus longtemps et y disposer d'un choix plus vaste. Cette particularité fait que les hommes – notamment les hommes de la classe moyenne supérieure – dominent le champ sexuel. Leur réticence plus grande à nouer des liens sur le long terme en est une conséquence.

Cette dynamique des champs sexuels ainsi que l'écologie et l'architecture nouvelles du choix ont donné aux hommes un avantage qui tient à trois raisons principales. Premièrement, le statut social des hommes dépend aujourd'hui bien plus de leur réussite économique que du fait d'avoir une famille et des enfants. Deuxièmement, les hommes ne sont pas biologiquement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et culturellement définis par la reproduction ; leur recherche peut ainsi s'étendre dans un cadre temporel bien plus long que cela n'est le cas pour les femmes. Enfin, parce que pour les hommes la sexualité est un statut, que les normes du sex-appeal accordent une importance cruciale à la jeunesse et que la discrimination du fait de l'âge donne un avantage aux hommes, les partenaires potentielles des hommes sont bien plus nombreuses. Les hommes et les femmes hétérosexuel(le)s appartenant à la classe moyenne abordent ainsi le champ sexuel de manière différente. Parce que les hommes sont plus directement dépendants du marché que du mariage pour leur survie économique, parce qu'ils ne sont pas – ou sont moins – contraints par l'impératif de la reconnaissance amoureuse et revendiquent leur autonomie, ils ont tendance à avoir une sexualité cumulative et détachée de l'affectif. Les femmes, en comparaison, sont prises dans des stratégies plus contradictoires faites d'attachement et de détachement. Le détachement affectif et la phobie de l'engagement des hommes sont donc une expression de leur position dans les champs sexuels, créée par une nouvelle écologie du choix.

De nouveaux modes de reconnaissance. Les inégalités résultant de cette nouvelle écologie ont précisément trait aux nouveaux modes de reconnaissance. Comme dans tous les champs sociaux, le succès consolide le statut social et renforce l'estime de soi. L'attrait physique et le capital sexuel sont désormais utilisés pour signaler et construire la valeur sociale, et occupent une place centrale dans les processus de reconnaissance. Inversement, une incapacité à réussir dans ces champs peut menacer l'estime de soi et l'identité du sujet. L'amour devient ainsi un aspect de la dynamique des inégalités morales, c'est-à-dire des inégalités dans la perception de sa propre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

valeur. Cette inégalité existe à la fois entre les sexes et à l'intérieur de chaque groupe sexuel, en fonction du degré de réussite dans ce champ. Qui plus est, parce que la modernité a été marquée par la constitution d'une sphère privée qui façonne l'identité des femmes tout en la déconnectant de l'espace public, l'amour occupe une place centrale dans la construction de l'estime de soi. Dans les conditions du libre marché, les femmes ont en conséquence besoin de plus d'amour pour s'« autovalider », et tendent à s'engager plus intensément et plus vite. La transformation de l'écologie et de l'architecture du choix, et la connexion de l'amour et de la valeur sociale laissent penser que l'inégalité de genre s'articule désormais autour des inégalités affectives plus que des inégalités sociales. La littérature très prolifique consacrée à Mars et Vénus n'est rien d'autre qu'une tentative pour comprendre en termes psychologiques un processus sociologique, en l'occurrence la réorganisation des différences de genre autour de l'amour comme source de sentiment de sa valeur (sociale et personnelle) pour les femmes ou de capital sexuel pour les hommes.

L'affaiblissement du désir et le manque de volonté. L'ironie, la phobie de l'engagement, l'ambivalence, la désillusion, qui sont les thématiques centrales du présent ouvrage, constituent les composantes principales de ce que j'ai appelé la destructuration de la volonté et du désir, conduisant de la formation de liens intenses à une froide individualité. Ces quatre composantes expriment la difficulté de s'engager totalement dans le désir de l'autre, l'affirmation d'une identité à soi autonome jusque dans les recoins les plus enfouis de la subjectivité, et, plus généralement, un refroidissement de la passion. En effet, c'est le désir lui-même qui a changé d'intensité : premièrement, face à un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

choix plus grand, le désir s'appuie sur des formes hautement conscientisées d'introspection et d'examen de soi. Deuxièmement, les comparaisons entre les différents choix possibles affaiblissent les émotions. Troisièmement, le désir intervient maintenant dans un environnement culturel dominé par des règles abstraites et formelles permettant de mener à bien son rapport aux autres et sa propre vie affective. Quatrièmement, alors que le désir prémoderne était gouverné par une économie de la rareté, il l'est maintenant par une économie de l'abondance causée à la fois par une liberté sexuelle normée et par la marchandisation du sexe. Enfin, parce que le désir a migré vers le domaine de l'imagination, la possibilité de le soutenir dans de véritables relations se voit menacée. En ce sens, le désir s'affaiblit et se renforce à la fois : il s'affaiblit parce qu'il n'est pas étayé par la volonté – le choix tend à amollir la volonté –, et il se renforce lorsqu'il migre vers le domaine des rapports virtuels, indirects, « par procuration ».

Ce livre peut ainsi passer pour un acte d'accusation contre l'amour tel qu'il est vécu dans la modernité. Mais il serait bien plus utile de le considérer comme une tentative de contrer l'idée selon laquelle les hommes sont naturellement inaptes, tant sur le plan psychologique que sur le plan biologique, à s'impliquer dans une relation, condamnant les femmes à exiger d'elles-mêmes qu'elles changent leur psychisme pour trouver et conserver l'amour. La biologie et la psychologie – comme modes d'explication et de légitimation des difficultés propres aux rapports amoureux – sont des aspects du problème, et non leur réponse. Si l'inégalité affective entre les hommes et les femmes est inscrite dans la biologie, dans l'évolution ou dans un développement psychique inadéquat, ces différences ont été

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grandement amplifiées et, dans une certaine mesure, justifiées par la culture et les institutions de la modernité.

Nous n'écartons pas pour autant la notion de responsabilité, que ce soit à titre personnel ou dans les rapports entre personnes. Bien au contraire, une bonne compréhension de l'ensemble plus vaste des forces opérant sur les hommes et sur les femmes pourrait alléger le fardeau de la sur-responsabilisation et aider à déterminer le lieu d'une responsabilité personnelle et éthique. En effet, le lecteur critique, comme de nombreux lecteurs/lectrices de cet ouvrage, voudra savoir ce que sont mes recommandations politiques. Un constat essentiel sous-tend ce travail : le fait que la disparition de la passion et de l'intensité émotionnelle est une perte culturelle importante, et que l'atténuation des émotions, en nous rendant moins vulnérables aux autres, nous rend aussi moins aptes à entrer dans une relation passionnée. Je rejoins ici Cristina Nehring et Jonathan Franzen, pour qui amour passionné et souffrance sont liés, ce qui rend vaine notre volonté d'éviter la souffrance : « La douleur fait mal, mais elle ne tue pas. Lorsque vous considérez son alternative – un rêve aseptisé fait d'autosuffisance, technologiquement assisté –, la douleur apparaît comme le produit et l'indicateur naturels d'un fait : du fait que nous sommes vivants, vivants dans un monde résistant. Traverser une vie sans souffrance, c'est ne pas avoir vécu[552]. »

L'objectif de l'égalité de genre n'est pas un détachement des deux parties, mais une capacité égale à faire l'expérience d'émotions fortes et passionnées. Pourquoi cela serait-il le cas ? Après tout, les modèles philosophiques ou éthiques prônant la modération en toutes choses, notamment en matière amoureuse, ne manquent pas. Bien que ce travail rejette l'idée que l'institutionnalisation des relations constitue le seul cadre viable permettant de les organiser, il envisage la capacité à aimer d'une manière qui mobilise tout le moi comme une capacité à entrer en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relation avec les autres et à s'épanouir, et de cette façon comme une ressource humaine et culturelle importante. La capacité à tirer une signification des relations et des émotions se retrouve mieux à mon sens dans ces liens qui engagent totalement le moi, lui permettant de se focaliser sur une autre personne sur le mode de l'oubli de soi (comme c'est le cas par exemple dans les modèles de la parenté ou de l'amitié idéales). En outre, un amour passionné dissipe l'incertitude et l'insécurité inhérentes à la plupart des relations, et, en ce sens, il permet de mieux comprendre ce qui nous porte et nous anime[553]. Ce type d'amour irradie du cœur du moi, mobilise la volonté et synthétise une grande variété de désirs. Comme l'affirme Harry Frankfurt, aimer nous libère des contraintes et des difficultés inhérentes au fait de ne pas savoir quoi penser et, ajouterais-je, quoi ressentir. Un amour passionné met un terme à cet état d'indécision, nous libère du « blocage de l'irrésolution[554] ». Ce type d'amour forge le caractère et est en définitive le seul à fournir une boussole aidant à faire son chemin dans la vie. L'indécision, qui porte sur la nature même de notre amour – causée par l'abondance du choix, par la difficulté de connaître ses propres émotions et par l'idéal d'autonomie –, entrave l'engagement passionné et finit par nous rendre obscur à ce que nous sommes, tant à nos yeux qu'à ceux d'autrui. Ce que nous sommes, en effet, se révèle dans des actions – émotionnelles ou non –, et ce sont ces actions qui font de plus en plus défaut. Pour l'ensemble de ces raisons, il est impossible de prendre pour argent comptant le culte de l'expérience sexuelle qui a envahi le paysage culturel des pays occidentaux, parce que ce type de liberté marchandisée interfère avec la capacité des hommes et des femmes à nouer des liens intenses, chargés de signification, rejaillissant sur tous les autres domaines de la vie.

Le féminisme critique et libéral doit répondre à la situation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

actuelle de façon à la fois analytique et normative : étant donné que les femmes ne sont pas encore disposées à envisager sous un jour nouveau l'idée d'amour romantique et qu'elles rencontrent les hommes dans un champ sexuel ouvert, l'accumulation de capital sexuel doit être analysée et questionnée de manière à concevoir de nouvelles stratégies permettant de venir à bout des inégalités émotionnelles et d'atteindre les objectifs sociaux et éthiques plus importants qui doivent être ceux des femmes. En nous réclamant d'une éthique féministe, comme d'une éthique kantienne, il nous faudrait mettre en question le modèle culturel de l'accumulation de capital sexuel. Si la deuxième vague féministe a mis un terme à la restriction et à la répression sexuelles, le temps est désormais venu de réexaminer l'état de séparation et d'aliénation créé par le jeu des émotions, de la liberté sexuelle et de l'économie. Tant que l'économie et la reproduction biologique institutionnaliseront l'inégalité de genre dans les couples hétérosexuels, la liberté sexuelle sera un fardeau pour les femmes. Nous devrions donc faire porter notre analyse sur la question suivante : comment faire de la sexualité un domaine de conduite régulé à la fois par la liberté et par l'éthique ? La révolution sexuelle, pressée d'écarter les tabous et de parvenir à l'égalité, a dans l'ensemble laissé l'éthique à l'extérieur de la sexualité. En définitive, ce livre affirme que le projet de libre expression de soi à travers la sexualité ne peut être séparé de la question de nos devoirs à l'égard des autres et de leurs émotions. Nous devrions de cette façon non seulement cesser d'envisager la psyché masculine comme une psyché intrinsèquement faible ou incapable d'amour, mais également ouvrir à l'analyse le modèle d'accumulation sexuelle promu par la masculinité moderne et imité par les femmes avec beaucoup trop d'enthousiasme. Il faudrait également réarticuler des modèles amoureux alternatifs, des modèles où masculinité et engagement passionné ne sont pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

incompatibles, et sont même synonymes. Au lieu de reprocher avec insistance aux hommes leur incapacité affective, nous ferions mieux d'en appeler à des modèles de masculinité autres que ceux fondés sur le capital sexuel. Ce qui pourrait en réalité nous rapprocher des objectifs du féminisme, qui s'étaient proposé de construire des modèles éthiques et affectifs résonnant avec l'expérience sociale des femmes. Car lorsqu'elle est détachée d'une conduite éthique, la sexualité, telle que nous l'avons connue ces trente dernières années, se change en une arène où règne une lutte féroce qui a laissé amers et épuisés nombre d'hommes et, plus encore, de femmes.

Nous avons ainsi affaire à un paradoxe, que ce livre a tenté d'expliquer : il s'est produit un refroidissement de l'affectivité, de l'amour et de la liaison amoureuse. La passion semble un peu ridicule à la plupart des hommes et des femmes, qui auraient sans doute un mouvement de recul, fait de raillerie ou de vague dégoût, à la lecture des lettres d'amour des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Pourtant, comme j'ai essayé de le montrer, l'amour, en bien des façons, joue un rôle plus crucial que jamais dans la détermination de l'estime de soi. Étant donné que nos psychés sont responsabilisées par une grande partie de notre culture, nous nous voyons taxé(e)s d'incompétence lorsqu'une histoire d'amour échoue. Les échecs amoureux menacent en conséquence l'assise du moi – raison pour laquelle l'amour moderne exige des psychothérapies, des discussions interminables entre amis, des consultations et des consolations. L'amour est bien plus qu'un idéal culturel ; il est un fondement social du moi. Pourtant, les ressources culturelles qui en font un élément constitutif du moi ont diminué. Il est pour cette raison urgent que l'éthique fasse son retour dans les relations sexuelles et affectives, car ces relations sont désormais essentielles à la formation de la valeur personnelle et du respect de soi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cet ouvrage constitue ainsi une approbation – sans illusion – de la modernité amoureuse. Il reconnaît la nécessité des valeurs de liberté, de raison, d'égalité et d'autonomie, tout en faisant l'inventaire des immenses difficultés créées par cette matrice culturelle de la modernité. Comme tout réveil au lendemain d'une soirée arrosée, cette approbation sobre de la modernité n'a pas la ferveur des utopies ou des dénonciations. Mais elle offre l'espoir que nous puissions, en faisant preuve de lucidité, mieux vivre ces temps difficiles, et peut-être même réinventer de nouvelles formes de passion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notes

551. Emily Dickinson, *Poésies complètes*, *op. cit.*, p. 867-869.
552. Jonathan Franzen, « Liking is for Cowards. Go for What Hurts », *New York Times*, 28 mai 2011 (<nytimes.com>, dernier accès en date du 20 octobre 2011).
553. Harry G. Frankfurt, *Les Raisons de l'amour*, *op. cit.*
554. *Ibid.*, p. 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Remerciements

De plus d'une façon, j'ai commencé à écrire ce livre dans mes pensées voilà de nombreuses années, alors que j'étais encore une adolescente. Il est le produit de centaines et peut-être de milliers de conversations avec des amis proches et des personnes l'étant beaucoup moins, qui me laissèrent perplexe devant le chaos des relations amoureuses et sexuelles modernes. Comment se fait-il qu'en dépit de leur force et de leur autonomie les femmes, dans les quatre pays où je vécus ma vie d'adulte (la France, les États-Unis, Israël et l'Allemagne), soient si déroutées par l'attitude élusive des hommes ? Pourquoi les hommes semblent-ils être devenus une source perpétuelle de perplexité pour les femmes ? Les hommes et les femmes du passé souffraient-ils de l'amour de la même manière que les hommes et les femmes modernes ? Pour répondre à ces questions, notre environnement culturel nous renvoie souvent à l'histoire enfouie de notre enfance et explique la confusion de nos vies sentimentales par nos psychés défaillantes. Ce livre entend remettre en question ce postulat pour l'essentiel indiscuté. Il a le souci d'expliquer pourquoi l'amour fait mal en insistant sur le contexte social, plutôt que sur le contexte psychologique, des rencontres entre hommes et femmes.

Mes premiers remerciements vont au Wissenschaftskolleg de Berlin qui m'offrit, au cours de l'année 2007-2008, la quiétude d'un monastère, ainsi que l'intensité des conversations d'un salon du XVIII^{e} siècle. Je remercie Dale Bauer, Ute Frevert, Sven Hillerkamp, Axel Honneth, Tom Laqueur, Reinhart Merkel, Reinhart Meyer-Kalkus, Susan Neiman, John Thompson et Eitan

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wilf pour m'avoir si chaleureusement invitée à participer à leurs réflexions, et pour m'avoir fait part de leurs questions et de leurs suggestions souvent brillantes. L'écriture de ce livre n'aurait pu se faire sans Mattan Shachak ; j'ai pu connaître grâce à lui, au quotidien, la joie d'avoir à mes côtés un étudiant et un assistant de recherche exceptionnel. Ori Schwarz, Dana Kaplan et Zsuza Berend ont lu de nombreux chapitres de ce livre ; leurs commentaires ont été essentiels et m'ont aidée à l'améliorer significativement. Je les remercie pour leur remarquable générosité intellectuelle. Nathalie-Myriam Illouz, ma sœur, brillante psychanalyste, et Beatrice Smedley, mon amie et partenaire d'écriture, ont analysé sans fin avec moi les splendeurs et les misères de l'amour. Je ne peux qu'espérer être à la hauteur de la subtilité de leurs analyses.

Un livre est un objet d'un type très particulier : il doit non seulement être le résultat d'un travail en collaboration étroite avec de bons professionnels, mais il faut également que ces derniers aient cru en lui. Je voudrais remercier tout particulièrement Hugues Jallon, éditeur incomparable, qui m'a donné ce qu'il y a de plus précieux, sa confiance intellectuelle. Je voudrais remercier aussi Marianne Lagueunière qui a travaillé le texte de façon exemplaire en profondeur et en surface, avec patience, souci du détail et des grandes questions. Enfin, je voudrais remercier Olivier Bétourné, directeur des éditions du Seuil, pour la générosité et la confiance que seuls les grands éditeurs savent prodiguer à leurs auteurs. Je remercie tous les proches, comme tous ceux et toutes celles que je ne connaissais pas, qui se sont confiés à moi et qui m'ont raconté leurs histoires, parfois dans le plus grand désarroi, souvent en conservant espoir et confiance. Ce livre est dédié aux hommes et aux femmes que je continuerai d'aimer longtemps, avec ou sans souffrance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans la même collection

(derniers titres parus)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bernard Lahire
Monde pluriel
Penser l'unité des sciences sociales

Pierre Cassou-Noguès
Lire le cerveau
Neuro-science-fiction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Oliver Sacks

L'Œil de l'esprit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Didier Fassin

La Force de l'ordre

Une anthropologie de la police des quartiers

André Orléan

L'Empire de la valeur

Refonder l'économie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Vincent Kaufmann
La Faute à Mallarmé
L'aventure de la théorie littéraire

Mireille Delmas-Marty
Les Forces imaginantes du droit (IV)
Vers une communauté de valeurs ?
Libertés et sûreté dans un monde dangereux

Jean Baubérot
Laïcités sans frontières

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cornelius Castoriadis

Ce qui fait la Grèce (III)

Thucydide, la force et le droit

Paul Ricœur

Être, essence et substance chez Platon et Aristote

Cours à l'université de Strasbourg 1953-1954

Écrits et conférences (II)

Herméneutique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Guillaume le Blanc
Dedans, dehors
La condition d'étranger

Philippe d'Iribarne
Les Immigrés de la République
Impasses du multiculturalisme

L'Épreuve des différences
L'expérience d'une entreprise mondiale

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Alain Touraine
Après la crise

Antonio A. Casilli
Les Liaisons numériques
Vers une nouvelle sociabilité ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mark Lilla
Le Dieu mort-né
La religion, la politique et l'Occident moderne

Jean-Pierre Barou
Tibet
Une histoire de la conscience

Françoise Choay
Le Patrimoine en questions
Anthologie pour un combat

Myriam Revault d'Allonnes
La Crise sans fin

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert