

**Eva Illouz**

**EXPLOSIVE  
MODERNITÉ**

**Malaise dans la vie intérieure**

**CONNAISSANCES**

---

**GALLIMARD**

**Eva Illouz**

**EXPLOSIVE  
MODERNITÉ**

**Malaise dans la vie intérieure**

**CONNAISSANCES**

---

**GALLIMARD**



EVA ILLOUZ

EXPLOSIVE  
MODERNITÉ

MALAISE DANS LA VIE INTÉRIEURE

*Traduit de l'anglais  
par Frédéric Joly*

*nrf*

GALLIMARD

*À ma famille, explosive, aimante, aimée*

TRISTAN — Que me souciais-je de l'honneur de Tristan ?

ISOLDE — Que me souciais-je de la honte d'Isolde ?

RICHARD WAGNER,

*Tristan et Isolde*, acte I, scène 5<sup>1</sup>

1. Richard Wagner, *Tristan et Isolde*, trad. de l'allemand par Jean d'Arièges, Paris, Aubier-Flammarion, 1974, p. 105.

## PRÉFACE

En 1929, cherchant à comprendre ce qu'il nommait le malaise ou l'angoisse de son époque, Sigmund Freud proposait l'idée qu'une tragédie se trouvait au fondement de l'existence humaine. La civilisation, censée protéger les êtres humains de maux tels que le viol, la guerre et le crime, exigeait d'eux qu'ils renoncent à une part essentielle de leurs instincts, les condamnant ainsi à la névrose et à un sentiment lancinant de culpabilité. Lorsque l'agressivité n'était pas contenue, la guerre et la destruction s'ensuivaient. Mais lorsqu'elle était réprimée, elle engendrait un contrôle de soi-même qui finissait par étouffer la vitalité humaine. *Malaise dans la civilisation* fut peut-être la première tentative de comprendre une expérience collective, diffuse et insaisissable au-delà des termes familiers du « déclin ». Freud proposait une lecture psychique de son temps, détachée de l'histoire, ou plutôt inscrivant l'histoire dans la psyché. Cette thèse lui permit ainsi de préserver son amour de la culture en général, et allemande en particulier, sans pour autant détourner les yeux des fissures et failles déjà visibles sous le monde brillant que représentait Vienne du début du siècle.

Avec le recul, alors que nous faisons face à notre propre malaise, on ne peut qu'être frappé par le silence de Freud quant à certaines explications plus immédiates et tangibles du mal qui frappait son monde : l'effondrement économique d'une Allemagne de plus en plus incapable d'honorer ses dettes envers les États-Unis en 1929, l'instabilité politique de la République de Weimar et la violence exercée dans les rues par les milices nazies (les SA). Il n'était nul besoin d'un grand récit opposant civilisation et pulsions de mort pour comprendre que les fondations morales et politiques de l'Allemagne s'étiolaient.

Ce livre analyse notre malaise contemporain en écartant une explication psychologique trop vaste, et en prenant au sérieux ce qui n'intéressait pas Freud : la politique, l'économie et l'idéologie. Les inégalités croissantes, la perte de confiance dans les institutions démocratiques, l'emprise grandissante de la technologie sur la vie quotidienne, la précarité du travail et des relations affectives ne peuvent être étrangères à notre situation actuelle. Pourtant, à l'instar de Freud, ce livre accorde aussi une attention soutenue à la dimension psychique du malaise contemporain. Car, aussi impalpable et diffus soit-il, un « malaise » est une expérience à la fois vécue, subjective et collective. En ce sens, on ne peut ignorer l'intuition freudienne selon laquelle les angoisses collectives prennent nécessairement racine dans la psyché et l'habitent.

Mais si l'on renonce à la notion de pulsion, comment appréhender le contenu de la psyché ? Ma réponse est simple : par les émotions. La sociologie des émotions a ouvert de nouvelles perspectives à la psychologie sociale et clinique. Ce champ désormais bien établi nous a appris que la vie émotionnelle, qui constitue le cœur de la psyché, est façonnée par des matériaux fondamentalement sociaux. Dans nos émotions vivent les institutions, le langage, les récits collectifs et les

idéaux d'une culture. L'espoir, la déception, la colère ou l'envie sont activés par la répartition des richesses, par les attentes que nos régimes politiques suscitent, par la capacité des institutions économiques et politiques à répondre ou non aux besoins des individus, et par les histoires que nous nous racontons pour expliquer le succès ou l'échec de ces institutions. Ces émotions sont intimes et pourtant elles s'inscrivent dans de vastes systèmes idéologiques, des discours et des récits collectifs. Nous percevons le monde à travers des idées, des symboles, et à travers les émotions que ceux-ci éveillent et activent en nous. Être une femme d'une caste inférieure en Inde ne suscite pas les mêmes expériences sociales et émotionnelles selon qu'elle se perçoit à travers l'idéologie des castes ou à travers un discours démocratique et égalitaire : résignation, espoir ou colère deviennent alors l'expression de visions du monde et d'organisations politiques distinctes. La tâche de la sociologue est de démêler avec précision les multiples institutions et représentations du monde qui s'entrelacent au sein d'une seule et même émotion.

Un malaise apparaît lorsque trop d'émotions indésirables nous taraudent, que les explications habituelles de nos émotions ne sont plus plausibles, que nous perdons le sens de notre valeur, que ces émotions sont provoquées par des facteurs que nous ne pouvons ni maîtriser ni même identifier, et que nous n'avons plus de refuge où réparer les blessures infligées par le monde. Ce malaise est renforcé par l'idée que la pensée positive pourrait suffire à faire disparaître les problèmes, alors que, quels que soient nos efforts pour afficher un sourire et une attitude optimiste, beaucoup d'entre nous continuent de « se sentir mal » ou en colère. Pire encore : l'impression de ne pas avoir été assez souriant ou positif aggrave le malaise au lieu de l'apaiser.

Cette situation est-elle une fatalité de la modernité ? Voilà, me semble-t-il, la question toujours pertinente que posait Freud. Il ne fait aucun doute que pour lui, le progrès civilisationnel impliquait un accroissement de la répression et, par conséquent, un mécontentement inévitable. Mais après les années 1970, une telle thèse, du moins dans sa formulation freudienne, n'est plus tenable. Désir, authenticité, libération, transgression : autant d'aspirations devenues non seulement légitimes, mais presque obligatoires dans la construction de l'identité. Nous avons vu s'effacer peu à peu de nombreuses formes de contrôle et de répression psychique, celles qui pour Freud étaient responsables de notre incapacité à être heureux.

Si la notion de répression n'explique pas notre malaise, qu'est-ce qui le peut ? Ici encore, ma réponse est plus simple et plus directe que celle de Freud : la modernité (période allant pour faire simple des Lumières à la Seconde Guerre mondiale) reposait fondamentalement sur une culture de l'espérance, tandis que la modernité tardive — qui émerge après la révolution culturelle des années 1970 et la mise en place à l'échelle mondiale des politiques néolibérales — a instauré des mécanismes émotionnels et institutionnels qui ont écrasé cette espérance, mais de façon détournée, oblique, ressentie à travers un certain nombre d'émotions peu explicitées ou thématiques en tant que telles. Dès lors, la déception s'est muée en envie, en colère, en peur, en honte ou en nostalgie.

L'enchevêtrement d'émotions que je décris dans ce livre permet d'expliquer le sentiment lancinant d'échec et de désespoir qui habite tant d'entre nous. Je m'attache à montrer comment les démocraties attisent la colère et se nourrissent d'elle, pourquoi la compétition sociale génère une envie destructrice, comment la peur permanente est produite et entretenue par l'État, et en quoi la sphère privée ne constitue plus un refuge. Loin d'être ce miracle transcendant promis

par tant de films et de romans, l'amour est lui aussi le théâtre d'une jalousie exacerbée et d'une complexité croissante des relations affectives. J'ai qualifié cette forme d'intimité d'« implosive », car elle confronte les individus à leur propre psyché sans plus de repères clairs ni de rôles prédéfinis.

En conjuguant l'analyse des mécanismes institutionnels et celle des émotions, on mesure toute la pertinence de la sociologie : parce qu'elle révèle les racines institutionnelles de nos souffrances privées, elle montre que les conversations que nous avons avec des psychologues sont profondément sociales, mais aussi que nos psychés souffrent d'un excès d'introspection émotionnelle, comme si notre horizon collectif s'était réduit à « se sentir bien ». Si ce livre a une ambition (paradoxale), c'est bien de nous aider à détourner notre regard de nous-mêmes et de nos émotions.

## INTRODUCTION

### *La civilisation émotionnelle*

« C'est parce que le corps est (à des degrés inégaux) exposé, mis en jeu, en danger dans le monde, affronté au risque de l'émotion, de la blessure, de la souffrance, parfois de la mort, donc obligé de prendre au sérieux le monde (et rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques), qu'il est en mesure d'acquérir des dispositions qui sont elles-mêmes ouverture au monde, c'est-à-dire aux structures mêmes du monde social dont elles sont la forme incorporée. »

PIERRE BOURDIEU,  
*Méditations pascaliennes*<sup>1</sup>

Qui n'a pas été emporté par la colère, le chagrin, ou l'amour ? Lorsque les émotions nous submergent, le corps semble devancer l'esprit : les mains sont moites, le cœur s'emballe, le sang reflue, on suffoque, le ventre se noue. Nous voilà exposés, mis en jeu, en danger dans le monde, pour reprendre la formule de Pierre Bourdieu citée en exergue. « Sous le coup d'une émotion », comme on dit, il peut même nous arriver de faire ou dire des choses que nous regretterons et sur lesquelles nous porterons, plus tard, un regard consterné. « Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon

plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre ! » s'exclame Swann en se remémorant sa passion pour Odette<sup>2</sup>. Mais qu'est-ce qui m'a pris ? Cette question, nous nous la posons avec perplexité et embarras en songeant à un ancien amour que nous jugeons aujourd'hui indigne de notre personne, ou en repensant à une colère dont l'ardeur s'est éteinte. Nos émotions témoignent de notre engagement dans le présent, lui donnent une expression et, de ce fait même, trahissent une certaine indifférence à l'endroit de l'avenir. Si les émotions manquent notoirement de sagesse, c'est qu'elles sont imprévoyantes, incapables d'anticiper le regret ou de calculer le bien-être. Les émotions sont ainsi des réactions à vif au monde ; on dit souvent qu'elles excèdent les limites de la raison et nous induisent en erreur<sup>3</sup> : elles court-circuitent notre réflexion, contrecarrent notre volonté et desservent potentiellement nos intérêts. Dans le roman de Philip Roth *Indignation*, une mère admoneste son fils en des termes que nous avons sans doute tous entendus maintes fois :

Sache surmonter tes sentiments. Ce n'est pas moi qui exige ça de toi, c'est *la vie*. Sinon, les sentiments te balaieront. Ils t'entraîneront vers le large et on ne te reverra jamais. Les sentiments peuvent être le plus grand problème de la vie. Ils peuvent jouer des tours épouvantables<sup>4</sup>.

De telles mises en garde nous sont familières, mais nous pourrions également avancer, de façon tout aussi convaincante, que les émotions sont la vérité même de notre expérience. Si les *blade runners* [chasseurs de prime] de Philip K. Dick ont recours à un « test d'empathie » pour détecter les androïdes, c'est bien parce que le sentiment est le propre de l'être humain<sup>5</sup>. Thomas Mann va plus loin

encore en affirmant que les émotions, constitutives de notre humanité, nous rapprochent du divin : « L'homme est un dieu dans la mesure où il est sensible<sup>6</sup>. » Les émotions ne font pas d'erreurs : pour être authentique, il faut seulement les écouter. L'authenticité émotionnelle est même devenue l'indicateur de la santé mentale et du bonheur — un message ressassé *ad nauseam*, de façon plus ou moins articulée, par la gigantesque industrie du coaching psychologique<sup>7</sup>.

J'entends contourner ces deux idées reçues — les émotions comme erreur et les émotions comme vérité — et partirai plutôt du principe que nos émotions sont des *moments stylisés* de l'existence, des moments où un individu s'engage dans une situation spécifique selon un style qui lui est propre. Les cris, la compassion, la froideur ou les larmes sont autant de manières de styliser notre expérience, de lui donner une forme et un contour, de délimiter le terrain de nos interactions avec les autres, parfois de manière réfléchie, consciente, et parfois de façon involontaire. Nos émotions nous définissent en tant qu'individus — des individus dont les trajectoires personnelles et les configurations psychiques sont uniques — mais aussi et parfois même surtout en tant que membres de groupes et de cultures qui exercent un ensemble de contraintes invisibles sur la vie intérieure. Les psychologues s'intéressent de façon typique à ce premier aspect, les sociologues au second. Les émotions expriment et « rejouent » des dimensions décisives de la société, souvent à notre insu. Les normes, règles, structures sociales et orientations culturelles forment un magma invisible et pourtant incandescent, qui constitue le noyau même de l'énergie émotionnelle<sup>8</sup>. Voilà les prémises qui forment la toile de fond intellectuelle de cet ouvrage.

Les émotions sont un objet de prédilection de l'enquête philosophique depuis l'école antique dite du Portique (*stoa*), cette école de la pensée éthique fondée près de l'agora d'Athènes par Zénon de Kition aux alentours de l'an 300 avant notre ère. Au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les stoïciens considéraient les émotions comme des perturbations de l'âme et cherchaient à cultiver un art de l'indifférence<sup>9</sup>. En nous enjoignant d'extirper de notre âme tout ce qui pouvait troubler sa tranquillité, ils ne se donnaient plus les moyens de se demander ce qu'était exactement une émotion. Le christianisme a promu une doctrine non moins rigoriste en s'efforçant de réprimer ou d'oblitérer des émotions associées au péché, telles que la colère, la paresse ou la concupiscence, au profit du seul amour de Dieu. Il fallut attendre le XVII<sup>e</sup> siècle pour que Baruch Spinoza, salué comme le fondateur de la modernité philosophique, lève enfin ce couvercle posé sur les émotions. À contre-courant d'une culture religieuse qui légiférait sur la vie affective à grand renfort d'interdits et d'injonctions, de récompenses et de punitions, Spinoza eut l'audace d'envisager les émotions comme des phénomènes naturels, dignes d'être étudiés d'une façon rationnelle :

Et donc les Affects de Haine, de Colère, d'Envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de la nature que les autres singuliers ; et partant, ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles ils se comprennent, et ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose dont la seule contemplation nous délecte. Je traiterai donc de la nature des affects et de leurs forces, et de la puissance de l'Esprit sur eux, suivant la même méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je

considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps<sup>10</sup>.

Lignes, plans et corps : en quelques mots, Spinoza opérait une séparation entre les affects d'un côté et le péché et la vertu de l'autre ; il amorçait ainsi un programme intellectuel qui consistera trois siècles plus tard à faire des émotions un objet de recherche majeur des sciences sociales et naturelles. Psychanalyse, égopsychologie et psychologie positive, psychologie cognitive, anthropologie et sociologie, biologie évolutive, neuropsychologie : toutes ces disciplines appréhendent les émotions comme des lignes, des plans et des corps, des objets connaissables, prédictibles et mesurables. Mais les émotions n'ont pas seulement donné lieu à pléthore de théories scientifiques : elles sont aussi devenues l'objet premier de la culture du développement personnel et de la culture populaire, à travers la télévision, la radio, le cinéma, l'Internet, les podcasts, les divans de thérapeutes et une science vulgarisée qui nous instruit du pourquoi et du comment de notre vie émotionnelle, de ce qu'il s'agit de faire et de ne pas faire en la matière.

En tant que sociologue, je ne cherche pas tant à guérir les blessures psychiques qu'à déterminer dans quelle mesure la société est responsable de les avoir infligées. En voici un exemple. Revenant sur la guerre civile espagnole, George Orwell rapporte une scène dont il fut témoin à l'époque où il avait rejoint les troupes républicaines :

L'une des recrues qui nous avaient rejoints quand j'étais à la caserne était un garçon des rues de Barcelone à l'air sauvage. Il était en loques. Extrêmement basané (du sang arabe, je suppose), il avait des gestes que l'on ne voit pas en général chez un Européen ; un en particulier — le bras tendu, la paume

verticale — était un geste caractéristique des Indiens. Un jour une boîte de cigares, que l'on pouvait encore acheter pour rien à l'époque, fut dérobée dans ma couchette. Assez stupidement, j'en fis part à l'officier, et l'une des fripouilles que j'ai déjà mentionnées s'avança promptement en prétendant qu'on lui avait volé 25 pesetas. Pour une raison quelconque, l'officier décida aussitôt que le garçon au visage sombre devait être le voleur. Le vol était sévèrement puni dans la milice, et en théorie on pouvait être fusillé pour ce délit. Le malheureux garçon se laissa traîner dans la salle de garde pour y être fouillé. Ce qui me frappa le plus, c'est qu'il chercha à peine à protester de son innocence. Le fatalisme de cette attitude donnait à voir dans quelle pauvreté désespérée il avait été élevé. L'officier lui ordonna de se déshabiller. Avec une humilité qui me parut horrible, il se mit nu et on fouilla ses vêtements. Bien sûr, ni les cigares ni l'argent ne s'y trouvaient ; en fait, il n'avait rien volé. Le plus douloureux, c'est qu'il ne parut pas moins honteux quand son innocence eut été établie<sup>11</sup>.

Cet épisode se déroule comme une chaîne d'événements et d'émotions étroitement imbriqués, l'un et l'autre surgissant dans les interstices entre les individus et les structures sociales. C'est la colère — on le devine sans peine — qui pousse l'officier à accuser le garçon d'origine arabe, cette colère étant, comme le laisse clairement entendre le récit d'Orwell, motivée par le racisme et le préjugé de classe de l'officier. La réaction du jeune homme est tout aussi éloquente : il se résigne à son sort parce qu'il a l'habitude d'être humilié de la sorte. Même innocenté, il reste honteux : la honte lui colle à la peau, elle est consubstantielle à sa condition et sa position sociales, elle s'est inscrite dans son corps à force de brimades. Ces expériences émotionnelles ont

généralisé l'image qu'il a de lui-même, une image qu'il a intériorisée à travers ses interactions avec les autres, eux-mêmes intégrés à un puissant système de domination. Ce système lui a appris qu'il n'avait pas grand-chose à espérer, qu'il valait mieux se résigner. La colère de l'officier, la honte et la résignation du garçon sont des structures sociales en actes. Mais une autre émotion est également à l'œuvre ici : la compassion du narrateur envers ce garçon accusé à tort. Cette compassion est sous-tendue par un code moral que nous n'avons pas de mal à identifier. C'est ce code qui nous permet de nous projeter dans le récit.

Les émotions nous submergent souvent, en raison de leur évidence impérieuse et de leur urgence, car elles contiennent de façon condensée une structure sociale, des identités collectives et des codes moraux. Les émotions ont certes un soubassement biologique, mais elles intègrent aussi des processus sociaux fondamentaux tels que la domination, la compétition, la dépendance, la soumission, l'inégalité, l'attachement, les normes de justice. Dans les émotions, les dimensions biologique, psychologique et sociologique sont étroitement imbriquées. Dire que notre expérience émotionnelle contient des catégories collectives semblera peut-être évident à certains. Et pourtant, nous avons souvent tendance à oublier le rôle que joue la société dans la relation que nous entretenons avec nous-mêmes. Les corps que nous désirons répondent à des critères imposés par l'industrie de la mode, mais nous sommes persuadés que notre désir fait de nous des êtres uniques. Nous sommes matraqués de publicités pour des vacances exotiques, mais nous attribuons le choix de nos destinations à notre esprit de curiosité et notre soif d'aventure. La culture moderne flatte si bien notre illusion de singularité que nous en venons à oublier que nos expériences les plus intimes ne nous appartiennent pas entièrement<sup>12</sup>. À l'instar des ultrasons qu'émettent les chauves-souris pour s'orienter dans les

ténèbres, nos émotions nous permettent d'identifier plus ou moins distinctement les obstacles qui se dressent sur notre chemin, les objectifs que nous nous fixons et le rôle que nous sommes censés jouer dans le monde. Nos réactions émotionnelles sont à la fois le résultat de chaînes invisibles de causalités et des stratégies visant à conférer un sens à cette expérience et à la maîtriser. Les émotions poursuivent le travail de la société en nous.

Elles reposent sur une grammaire socioculturelle commune qui nous permet de déchiffrer les sentiments des autres, d'émettre des hypothèses sur les émotions ressenties par des personnages réels ou fictifs et d'anticiper leurs réactions. Si nous pouvons faire tout cela et plus encore, c'est parce que nous partageons avec les autres la connaissance des règles et des normes qui sous-tendent nos propres émotions et celles des autres. Le langage joue ici un rôle déterminant. Le lexique émotionnel — tout particulièrement celui des émotions les plus saillantes dans une culture — fonctionne comme un puissant aimant, attirant à lui les particules éparses de notre intériorité.

En voici un exemple. Quelqu'un vous offense. Ce que vous allez éprouver, le nom que vous donnerez au sentiment qui vous étreint et ce que vous en ferez, tout cela variera selon votre sexe, selon que vous adhérez à un code aristocratique de l'honneur, à une éthique chrétienne du pardon ou à une éthique du contrôle de soi rationnel. Vous pourrez éprouver diverses émotions contradictoires mais vous en privilégieriez une en fonction de votre identité, de votre position sociale et de quelque conviction morale décisive : vous ricanerez, hausserez les épaules, vous offrirez un silence méprisant ou provoquerez en duel celui qui vous a offensé...

Nous identifions ce que nous ressentons (ou avons l'intuition des sentiments que nous inspirons à autrui) en nous référant inconsciemment aux règles qui régissent les situations dans lesquelles

nous sommes impliqués : en nous référant à « ce qui se fait » et « ce qui ne se fait pas ». Nous vivons des expériences en nous fiant aux « balises » émotionnelles qui leur sont attachées, et c'est la culture qui nous fournit ces balises en nous aidant à nommer, qualifier, catégoriser et interpréter le tohu-bohu de notre vie intérieure. Nos actions et nos réactions se conforment souvent — mais pas systématiquement — à ces interprétations.

L'influence du contexte culturel sur les émotions est telle qu'il nous faut faire un saut d'imagination et d'érudition pour comprendre ce que la terreur de l'enfer pouvait signifier pour les populations du Moyen Âge, ou ce qu'Homère entendait lorsqu'il écrivait que les larmes d'Ulysse étaient comparables à celles d'une femme « qui étreint le corps de son mari tombé au combat pour défendre sa ville<sup>13</sup> ». Sans une connaissance des contextes culturels, nous aurions du mal à comprendre pourquoi une femme du XIX<sup>e</sup> siècle s'évertuait à être un « ange du foyer<sup>14</sup> » plein d'entrain, pourquoi un Bédouin se sentira outragé par quelque allusion sexuelle visant sa sœur<sup>15</sup>, ou pourquoi les Ifalukiens de Micronésie éprouvent un sentiment de peur du nom de *metagu* à l'idée d'attenter au rang et à la hiérarchie sociale<sup>16</sup>.

Les émotions, de même que le langage, ne sont pas cantonnées à notre for intérieur. Elles sont liminales (du latin *limen*, seuil). Ma jalousie pour mon voisin, ma peur de l'étranger, mon amour de la patrie sont autant de manières de créer, négocier et maintenir le seuil entre moi et le monde. Pour le dire autrement : les émotions constituent (pour la plupart) le dialogue que nous menons *sotto voce* avec le monde<sup>17</sup>. À travers elles, nous intériorisons le monde extérieur et nous extériorisons notre monde intérieur, de façon continue et invisible. Telles les formes découpées d'un théâtre d'ombres, les émotions sont intelligibles parce qu'il existe derrière elles une source de lumière — des causes socioculturelles — ainsi qu'un écran

translucide sur lequel elles peuvent être projetées : une situation sociale concrète faisant intervenir des individus bien précis.

Ces propositions sont à rebours d'un vaste corpus de théories et techniques thérapeutiques ainsi que d'une industrie pour le moins lucrative du développement personnel. Celles-ci empêchent de prendre la mesure exacte du rôle considérable que jouent les forces sociales dans notre constitution émotionnelle. Le mariage de l'épistémologie psychologique et du marché s'est révélé être réussi et particulièrement fructueux : cantonnées dans la citadelle fortifiée du moi, les émotions sont devenues des objets qu'un vaste arsenal de techniques permet désormais de connaître, de « gérer », de discipliner et de transformer ; en présentant les individus comme des entités pourvues de psychés circonscrites, on a fait des individus des gestionnaires zélés de leurs propres affects, soucieux d'améliorer leur moi et de consommer les techniques censées les aider à atteindre cet objectif.

Les héros des *success stories* d'aujourd'hui sont ceux qui, nés dans la misère émotionnelle, parviennent à la fortune psychique : la capacité à surmonter les traumatismes, les abus, l'addiction, le manque de confiance en soi ou la dépression constitue le programme de rédemption qui fait les beaux jours de la très vorace industrie du développement personnel<sup>18</sup>. La psychologie clinique, dans ses variantes aussi bien scientifiques que mercantiles, a marchandisé la constitution émotionnelle de l'individu dans des proportions qui n'avaient pas même été imaginées par ses fondateurs. La modernité occulte ainsi les répercussions considérables, véritablement explosives, de la vie moderne dans cette chambre d'écho qu'est l'intériorité de l'individu. Elle nous enjoint de trouver en nous-mêmes les moyens de guérir des blessures qui sont pourtant souvent infligées par les puissantes forces sociales de la modernité.

Mais pourquoi la sociologie serait-elle plus crédible que la psychologie ? Pour plusieurs raisons, dont la principale est qu'elle dépend moins que la psychologie des intérêts économiques. La psychologie dispose à l'échelle du globe de larges bataillons d'experts qui ont pour mission d'aider à la gestion de la main-d'œuvre, de maximiser la productivité et d'escamoter ces facteurs de détresse émotionnelle que sont les inégalités, la compétition à outrance et l'échec de la méritocratie. Les psychologues font le choix méthodologique d'ignorer les méfaits du capitalisme, du libéralisme, de la mondialisation et des inégalités, pour mieux nous renvoyer l'entière responsabilité de nos angoisses, de notre dépression ou de notre colère.

De quelles manières la modernité — concept vague et complexe — s'est-elle donc inscrite dans notre vie émotionnelle ? Telle est la question principale à laquelle se confronte ce livre. Pour le dire plus précisément, je me propose d'analyser le malaise spécifique à ce début de XXI<sup>e</sup> siècle au prisme de douze émotions qui me semblent en témoigner et l'illustrer. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Freud avait adopté une approche semblable en s'efforçant de comprendre le malaise de son temps au prisme du sentiment de culpabilité<sup>19</sup>. Mais, alors qu'il expliquait le climat toujours plus violent qui régnait en Europe par des mécanismes psychiques (la répression, en l'occurrence<sup>20</sup>), je suivrai un cheminement inverse afin de révéler les mécanismes sociaux qui sont à l'œuvre dans les émotions. J'en ai choisi douze dont la plupart existent de longue date en Occident, mais qui, dans les institutions centrales de la modernité, ont vu leur signification évoluer. La culture consumériste, en effet, a redéfini l'espoir, la déception, l'envie et le ressentiment. La démocratie, avec ses idéaux d'égalité, d'équité et de sécurité, a remodelé des émotions telles que l'envie, la colère et la peur. Le nationalisme a fait de même avec le sentiment d'être étranger ou

celui de nostalgie. Et, d'une manière peut-être plus frappante encore, la critique du patriarcat et de l'hétérosexisme a refaçonné les sentiments de honte, de fierté, de jalousie et d'amour.

Revenons un instant sur la notion de modernité, notion tellement vaste qu'elle risquerait de rendre ce projet trop vague. La « modernité » sera envisagée ici comme la dynamique conjugquée d'un ensemble de forces et non comme une période historique. Cette dynamique s'est enclenchée à partir de la Renaissance, elle a atteint sa maturité intellectuelle au siècle des Lumières et elle continue de poursuivre sa trajectoire. Elle se situe donc à l'intersection de divers processus : une rupture consciente avec la tradition et avec la religion alliée à une sécularisation des valeurs ; un effondrement des barrières formelles qui séparaient jusqu'alors des groupes organisés sur le mode hiérarchique et une diffusion des conceptions égalitaires de la personne, le moi ayant eu dès lors pour tâche de naviguer au milieu de multiples relations sociales sur un mode réflexif ; des marchés concurrentiels qui guident et organisent les trajectoires de vie et les aspirations professionnelles et personnelles ; la montée en puissance d'une culture médiatisée par la technologie produisant un flux continu de représentations de la vie idéale ; l'intensification des mouvements migratoires ; la transformation des individus en singularités, des entités qui cultivent le sentiment d'être uniques ; enfin, l'accroissement simultané des aspirations à la mobilité ascendante et des inégalités sociales.

Selon l'émotion abordée, je me référerai à différentes « tranches » temporelles et analytiques de la modernité. Le sentiment d'envie, par exemple, sera l'occasion de traiter de l'émergence de la société de consommation au XIX<sup>e</sup> siècle alors que la colère m'amènera à évoquer les premières décennies du XXI<sup>e</sup> siècle. Mais une partie non négligeable de ce livre sera consacrée à la période qui s'est ouverte avec les années

1980, au fil de laquelle la tension entre les forces démocratiques et les forces économiques — rivalité et tension qui avaient caractérisé la phase de formation de la modernité économique et politique — a laissé place à une hégémonie des forces économiques.

Tout au long d'un siècle marqué par les progrès constants des droits individuels, les forces économiques avaient été jusque-là quelque peu tenues sous contrôle par des contre-pouvoirs politiques. Avec la déréglementation des marchés, la financiarisation de l'économie et l'essor du capitalisme monopolistique, les processus de marchandisation ont pénétré la plupart des relations sociales. Les services publics se sont vu imposer une logique de rentabilité, indifférente au bien commun. Les syndicats en ont été affaiblis et l'emploi s'est précarisé, tandis que les inégalités se sont accentuées dans des proportions sans précédent. Le savoir et l'information étant toujours plus valorisés dans cette nouvelle économie, les non-diplômés ont été d'autant plus laissés sur le bas-côté, plus encore qu'ils ne l'avaient été au cours de la phase de formation et de consolidation du capitalisme industriel. La technologie fait partie du tissu même de notre quotidien et de notre conscience.

Sous la pression de ces diverses forces sociales et politiques, un certain nombre d'émotions sont devenues plus saillantes à la fois dans l'espace public et dans la conscience individuelle. Un signe de ce malaise est manifeste dans le déclin d'une démocratie sociale pour laquelle beaucoup avaient pourtant âprement combattu tout au long des deux derniers siècles. Celle-ci est aujourd'hui menacée par des dirigeants autoritaires et populistes qui exploitent le mécontentement électoral à leur avantage et viennent ébranler les piliers des démocraties délibératives : l'obligation pour les gouvernants de rendre compte aux citoyens, l'État de droit et l'idée de vérité, conditions de possibilité d'un monde commun.

Un autre signe de malaise est l'augmentation significative des problèmes de santé mentale chez les jeunes adultes au cours de la dernière décennie. Selon l'American Psychological Association, « le nombre de personnes ayant présenté des symptômes témoignant d'une grave dépression au cours des douze derniers mois a augmenté de 52 % chez les adolescents entre 2005 et 2017 (passant de 8,7 % à 13,2 %) et de 63 % chez les jeunes de dix-huit à vingt-cinq ans entre 2009 et 2017 (de 8,1 % à 13,2 %) ». Dans le même temps, la proportion de jeunes adultes déclarant avoir ressenti une « profonde détresse psychologique au cours des trente derniers jours » a augmenté, chose stupéfiante, de 71 % (passant de 7,7 % à 13,1 %) <sup>21</sup>. Les lycéens sont de plus en plus nombreux à faire état de « sentiments persistants de tristesse ou de désespoir » : leur nombre est passé de 26 % en 2009 à 44 % en 2021 <sup>22</sup>. Autre statistique accablante, publiée par le Center for Disease Control : de 2000 à 2021, les taux de suicide ont augmenté de 36 % <sup>23</sup>. Je ne prétends pas établir un lien de causalité direct entre ces deux phénomènes, le politique et le psychologique. Je suggère simplement qu'ils sont tous deux symptomatiques d'un malaise (je préfère employer ce terme ici plutôt que ceux de « crise », de « déclin » ou d'« effondrement civilisationnel », comme on l'entend souvent dans le discours public). La crise de la démocratie et la détérioration de la santé mentale témoignent de l'existence d'un problème majeur dans la vie émotionnelle et sociale de la modernité tardive. Il s'agit de comprendre quelques-uns de ses mécanismes.

Cette modernité, je la qualifie d'« explosive » plutôt que simplement d'« inconfortable » ou de « répressive », et cela parce que nombre de ses traits institutionnels décisifs entrent en conflit les uns avec les autres et génèrent de profondes tensions et contradictions à l'intérieur même du sujet. Même si, comme je l'ai déjà précisé, aucune des émotions dont je vais traiter dans ces pages n'est en elle-même

moderne, jamais auparavant les émotions n'avaient été aussi fortement, aussi systématiquement sollicitées par des institutions telles que le marché de la consommation, la citoyenneté démocratique, la vie privée, les inégalités et la domination économiques. Le sentiment d'envie, par exemple, si ancien soit-il, n'avait jamais à ce point fait partie de la culture consumériste. Il en est de même de la colère, qui est exacerbée par une communication politique partisane très sophistiquée, par une exposition toujours plus grande, à travers les médias, aux discours idéologiques et par ces bulles communicationnelles que sont les réseaux sociaux. Certaines émotions se sont en fait « cristallisées » dans les institutions clés de la modernité.

L'espoir et l'espérance constituent le socle émotionnel des aspirations individuelles ainsi que des institutions publiques visant à améliorer les conditions de vie. En ce sens, comme le montrera le premier chapitre, l'espoir est le sentiment constitutif de l'individu moderne. Mêlé de déception, d'envie, de colère, de ressentiment, de peur ou de nostalgie, il constitue la texture du malaise émotionnel propre à la modernité tardive. La démocratisation et l'idéal égalitaire rendent intolérables les inégalités sociales générées par la production capitaliste. La culture de l'ambition et de la réussite est compromise par les restrictions d'accès aux professions les plus rémunératrices ou les plus prestigieuses. La doctrine politique du libéralisme, qui vise à garantir la sécurité des citoyens, ne fait en vérité que multiplier les menaces auxquelles ils sont exposés. Le discours moral affirmant l'égalité de dignité de tous fait que les sentiments de honte et d'humiliation gagnent en fréquence (précisément parce que le souci de dignité a gagné en importance). Une pratique de l'intimité censée favoriser la proximité émotionnelle rend au contraire nos relations intimes toujours plus imprévisibles et difficiles. Toutes ces tensions, ces

contradictions et ces paradoxes sont le fil conducteur du présent ouvrage.

Explosive, la modernité l'est encore pour une autre raison : sous l'influence conjointe et considérable de la fiction commerciale et de la culture psychologique, les émotions jouent désormais un rôle essentiel dans le rapport de l'individu à lui-même et dans les interactions sociales, fondées sur l'examen et le contrôle conscients des émotions. Cette connaissance de ses émotions n'est plus synonyme de formation du caractère moral, d'orientation vers des valeurs et des vertus, de quête du bien. Les individus sont principalement absorbés par leurs objectifs personnels, plaisirs et sensations. Lorsque les relations et les identités se forgent et se brisent à loisir, lorsque l'activité professionnelle et les études sont le résultat des choix et des aspirations, lorsque le mariage et la vie intime sont la conséquence de choix personnels, alors le succès ou l'échec de l'individu dans tous ces domaines est attribué à sa constitution psychique, c'est-à-dire à ses « pathologies » émotionnelles, à sa « santé » ou à son « intelligence émotionnelle ».

Pour toutes ces raisons, les individus se recentrent sur leurs émotions, interrogent ces dernières en tentant de les façonner à l'aune de leurs objectifs et de leurs projets de vie respectifs. Les émotions deviennent alors une réalité à travers laquelle les individus s'appréhendent eux-mêmes et appréhendent aussi une grande partie de leur monde, faisant d'elles le socle et l'objet des relations sociales, devenant ainsi une réalité objective. Et c'est ainsi que la réalité devient elle-même intensément émotionnelle : une succession de transactions émotionnelles qui peut être explosive, pour la raison précise que la teneur de la vie émotionnelle est prise à ce point au sérieux qu'elle devient le terreau même de la réalité. Les émotions sont devenues la réalité ontologique des individus, ce qui les définit, ce sont elles qui

décident de leur façon d'évaluer les autres et d'être évalués par eux : les individus s'évertuent à les façonner et à les contrôler, dans leurs rapports avec eux-mêmes et les autres.

On l'aura compris, ma démarche n'est pas historique. Il ne s'agit pas ici de comparer le présent au passé, du moins pas de façon systématique. Il ne s'agit pas non plus de dépeindre la modernité comme une période plus délétère que celles qui l'ont précédée. Le contraire est vrai. La modernité a certes été marquée par une intensification de l'exploitation des êtres humains et de l'environnement, mais elle a également été porteuse d'un authentique progrès moral. Et elle doit donc être pensée dans cette tension même.

Si la plupart des émotions étudiées dans ce livre nous sont familières depuis au moins les temps bibliques, leur nouveauté réside dans leur objet (par exemple l'envie porte souvent sur les groupes sociaux qui bénéficient de la discrimination positive), leur intensité et leur contagiosité (la colère attisée par les réseaux sociaux), leur combinaison inédite (espoir persistant mêlé de déceptions répétées), leur prépondérance dans les consciences modernes (lorsque, par exemple, celles-ci entretiennent un sentiment permanent de victimisation), leur institutionnalisation (dans la culture consumériste, le nationalisme, la vie privée ou la démocratie, qui représentent autant de manières de canaliser et construire les émotions). Ce qui est particulièrement nouveau, c'est l'idée même selon laquelle nous avons droit à une vie sans douleur psychique, rendant ainsi les émotions dites négatives moins tolérables. Tous ces éléments constituent la « modernité » des émotions dont il sera ici question.

Cette « modernité explosive » se décline dans ces pages à travers une série de tableaux entretenant parfois entre eux des rapports assez distendus, chacun donnant, me semble-t-il, un aperçu des mutations du moi émotionnel induites par les grands bouleversements

institutionnels de la modernité. Ces tableaux, qui estompent les frontières entre disciplines, sont autant d'incursions dans notre monde contemporain, à travers les verres de la sociologie des émotions. On aura donc affaire à une succession d'essais relativement autonomes plutôt qu'à un grand récit étayé par des analyses empiriques détaillées. C'est pourquoi j'ai choisi d'articuler ma démonstration autour d'œuvres littéraires envisagées comme autant de moyens de soulever et d'explorer des questions.

#### LA LITTÉRATURE COMME LIEU D'APPRENTISSAGE DES ÉMOTIONS

Si les émotions sont des expériences stylisées à la lisière de l'individuel et du collectif, certaines productions culturelles — romans, poésie, théâtre, séries télévisées — permettent mieux que d'autres d'exprimer et de façonner ce qui se passe à l'intersection du social et de l'individuel. Le grand sociologue américain Howard Becker rappelait ainsi à ses confrères qu'ils n'avaient pas le monopole de la compréhension de la société et il les invitait à se référer dans leurs analyses à des œuvres de fiction<sup>24</sup>. Le roman, cette forme littéraire moderne, rend compte de la fluidité nouvelle des individus et des relations sociales, de la tension entre leurs projets émotionnels et les contraintes socio-économiques, de l'enchevêtrement entre la psychologie individuelle et les structures sociales. Parce que le roman réfléchit la société et réfléchit *sur* elle, il nous donne à penser *et* à ressentir. Dans la préface de son premier roman, *Delphine*, paru en 1802, Mme de Staël affirmait que la littérature n'a pas son pareil pour donner accès aux sentiments les plus intimes : « Les romans [...] ont pour but de révéler ou de retracer une foule de sentiments, dont se compose au fond de l'âme le bonheur ou le malheur de l'existence<sup>25</sup>. »

Les romans sont particulièrement propices à l'étude des émotions parce que leurs personnages et leurs intrigues deviennent intelligibles à travers une grammaire émotionnelle. Ils dévoilent et imitent l'intériorité individuelle (sauf lorsque leurs auteurs tentent très consciemment d'échapper au langage psychologique, comme Camus avec *L'Étranger*). Il est présupposé que le lecteur peut connaître et comprendre les personnages à travers leur psychologie<sup>26</sup>, c'est-à-dire à travers leurs motivations, leurs objectifs, leurs émotions. L'historien des idées Isaiah Berlin en a donné un témoignage éloquent :

Étant jeune, j'ai lu *Guerre et Paix* de Tolstoï — beaucoup trop tôt. Ce n'est que plus tard que j'ai ressenti l'impact de cet immense roman, en même temps que celui d'autres écrivains russes, tant des romanciers que des penseurs de la société, du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces auteurs eurent une profonde influence sur mes idées. Il me semblait, et il me semble toujours, que leur dessein n'était pas de procurer des descriptions réalistes des vies et des relations entre individus, groupes ou classes sociales, ni des analyses psychologiques ou sociologiques pour leur intérêt propre — même si, bien sûr, les meilleurs d'entre eux y parviennent avec une exactitude incomparable. Leur démarche me paraissait essentiellement morale : au plus profond, ils se préoccupaient de ce qui était source d'injustice, d'oppression, de fausseté dans les relations humaines, d'emprisonnement, que ce fût dans des murailles de pierre ou dans un conformisme — la soumission muette à un joug artificiel —, d'aveuglement moral, d'égoïsme, de cruauté, d'humiliation, de servilité, de pauvreté, de désarroi, de sourde révolte, de désespoir, chez tant d'hommes. Bref, ils étaient préoccupés de la nature de ces sentiments et de leurs racines dans la condition humaine, la

condition russe en première instance, mais, implicitement, celle de l'humanité tout entière<sup>27</sup>.

Comme bien d'autres Européens de son époque, occidentaux ou non, Isaiah Berlin avait appris à connaître le monde à travers des intrigues et personnages de romans. C'est que le roman, en tant que genre littéraire, ancre la psychologie de ses personnages dans un contexte social qui influence leurs actions et qui est lui-même transformé par celles-ci. Des œuvres fictionnelles de ce genre font office de fenêtres sur les émotions des personnages qui, à leur tour, reflètent et « rejouent » les codes moraux et les structures sociales. La psychologie des personnages n'est plausible qu'en référence à ces codes. Le psychologue cognitif Keith Oatley le dit justement : « Il est communément admis que les rêves de la fiction nous parlent des émotions. On pourrait même dire qu'ils ne parlent que de cela<sup>28</sup>. »

De façon surprenante, le grand théoricien de la littérature Roland Barthes abondait en ce sens. Dans un cours donné au Collège de France en 1978, il en appelait même à une « histoire pathétique de la littérature », axée sur ses effets émotionnels, mettant l'accent sur les « moments de vérité » auxquels la lectrice s'identifie intensément : « Le roman, tel que je le lis ou le désire, est précisément cette Forme qui, en déléguant à des personnages le discours de l'affect, permet de dire ouvertement cet affect. [...] Son instance est la vérité des affects, non des idées<sup>29</sup>. » Cette vision est partagée par le philosophe analytique Jon Elster, pourtant très éloigné de Barthes : « Je crois aussi, écrit-il plus sobrement, qu'en matière d'émotions les moralistes, les romanciers et les dramaturges nous en apprennent davantage que toutes les théories de la psychologie scientifique<sup>30</sup>. »

D'innombrables chercheurs et lecteurs sont d'accord : la littérature est une mine inépuisable pour comprendre nos émotions et celles des

autres. La prédominance des médias visuels — du cinéma et de la télévision —, où tout est affaire de personnages et d'intrigues, d'intentions et de motivations, ne fait que confirmer cette vue. Nous apprenons à connaître nos émotions au travers d'histoires, et un certain nombre d'entre elles sont vécues comme des histoires<sup>31</sup>. Les romans (et d'autres formes narratives comme les séries Netflix) nous aident pour ainsi dire à lire dans les pensées d'autrui, chose qui exige un talent cognitif certain auquel doivent s'adjoindre des aptitudes émotionnelles<sup>32</sup>. Ils nous aident à concevoir ce que les autres ressentent, et à mieux comprendre leurs motivations. On peut aller plus loin et dire que les romans permettent aux lecteurs et lectrices de comprendre les émotions en tant que telles, de comprendre pourquoi elles sont éprouvées par tel personnage à tel moment<sup>33</sup>. Le roman, ce flux continu d'histoires, quel que soit le genre dont il relève, est un puissant vecteur d'apprentissage des autres, de leur manière de penser et de ressentir, des codes visuels, linguistiques et gestuels qui constituent les émotions.

Dans les pages qui suivent, je traite des émotions en ayant recours à un corpus de textes littéraires choisis de façon quelque peu arbitraire. Je ne suis certes pas la première à faire de la littérature un moyen de traiter des émotions : Martha Nussbaum a été une pionnière en la matière<sup>34</sup>. Mais, à la différence de cette dernière, je ne m'occuperai pas ici de la dimension normative et morale des émotions. Mon propos n'est pas de déterminer si certaines émotions sont authentiquement démocratiques ou non, par exemple. La littérature me permet plutôt, sinon de définir, du moins de circonscrire les dilemmes et ambiguïtés sociologiques contenus dans une émotion telle qu'elle se manifeste dans la culture contemporaine.

Les œuvres auxquelles je me réfère sont principalement des classiques qui font partie intégrante de notre patrimoine culturel. À ce

titre, elles témoignent de la perception qu'une société se fait d'elle-même et constituent donc un bon point de départ lorsqu'il s'agit de s'engager dans une réflexion sociologique sur une émotion donnée. Les romans, en particulier les romans réalistes, présentent une « réalité éthique » en ceci qu'ils dépeignent des mœurs individuelles et collectives, des comportements, des attitudes et des passions<sup>35</sup>. Les émotions des personnages littéraires sont suscitées par un ensemble de situations et de problématiques qui reflètent ou remettent en cause les mœurs d'une société<sup>36</sup>. Dans la mesure où les émotions et les conceptions morales sont toujours liées les unes aux autres, le concept de *mimesis* morale s'applique également à la vie émotionnelle.

La colère qui explose au premier chant de *l'Iliade*<sup>37</sup> et qui détermine toute la suite de l'intrigue reflète les codes moraux de l'honneur viril. Une *mimesis* morale de ce type est à l'œuvre chaque fois qu'un écrivain décrit une attitude éthique, que ce soit la juste colère de Michael Kohlhaas, la tristesse silencieuse de Tess d'Urberville ou le snobisme d'un Swann. On la retrouve dans la tragédie, dans le poème épique et surtout dans le roman, genre de prédilection des moralistes<sup>38</sup>. Si le roman se prête tout particulièrement à une sociologie des émotions, c'est pour la raison précise qu'évoque Proust : « Et plus qu'au peintre, à l'écrivain, pour obtenir du volume et de la consistance, de la généralité, de la réalité littéraire, comme il lui faut beaucoup d'églises vues pour en peindre une seule, il lui faut aussi beaucoup d'êtres pour un seul sentiment<sup>39</sup>. » À l'instar des écrivains de fiction, les sociologues prêtent attention à la dimension universelle de l'expérience individuelle.

Pour autant, la littérature fictionnelle n'est pas une fenêtre ouverte sur la réalité. Elle peut contenir le monde social et en traiter, certes, mais elle est aussi une institution du langage et de l'imagination. À travers elle, nous nous relions aux principaux mythes et à la

dimension imaginaire d'une culture : à ses rêves, ses inquiétudes, ce qu'elle anticipe<sup>40</sup>. Loin d'être antithétiques, les dimensions réaliste et imaginaire des textes fictionnels sont complémentaires, car la société elle-même repose sur une fiction radicale<sup>41</sup>, pour le dire plus précisément : sur des institutions sociales dont le noyau même est imaginaire. Une croisade, le lancement d'une fusée ou une famille ont pour socle un noyau imaginaire, la manière dont leurs protagonistes les conçoivent. La littérature contribue à imaginer le monde social, et les émotions participent de cet acte d'imagination. En explorant les émotions à travers la littérature, nous sommes ramenés au cœur de cette fiction sous-jacente aux institutions et, plus largement, à la réalité sociale dans son ensemble.

Mon approche n'a pas de prétention normative ou éthique et, en cela, elle diffère d'une lecture philosophique de la littérature. C'est bien parce que les émotions exprimées dans la littérature se révèlent profondément ambivalentes qu'elles se prêtent à une lecture sociologique. Leurs motivations morales sont souvent multiples et leurs conséquences pour la société souvent contradictoires. Les émotions peuvent être à la fois socialement bénéfiques et préjudiciables, positives et négatives, morales et immorales. La littérature nous permet justement de sonder cet écart entre la vie sociale et la vie morale des émotions.

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, Points, 2015, p. 168.

2. Marcel Proust, *Un amour de Swann*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, Quarto, 1999, p. 305.

3. Robert C. Solomon, "The Philosophy of Emotions", in *The Handbook of Emotions*, éd. Michael Lewis et Jeannette M. Haviland, New York, The Guilford Press, 1993, p. 3-16.

4. Philip Roth, *Indignation*, trad. de l'anglais par Marie-Claire Pasquier, Paris, Gallimard, Folio, 2012, p 180.

5. Philip K. Dick, *Blade Runner*, trad. de l'anglais par Sébastien Guillot, Paris, J'ai Lu, 2022.
6. Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. de l'anglais par Maurice Betz, Paris, Le Livre de poche, 1995, p. 864.
7. Voir notamment Sonja Lyubomirsky, *Comment être heureux et le rester*, trad. de l'anglais par Camille Fort, Paris, Flammarion, 2008, et Brené Brown, *Le Pouvoir de la vulnérabilité*, trad. de l'anglais par Catherine Vaudrey, Paris, Guy Trédaniel, 2014.
8. Jack M. Barbalet, *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Jan E. Stets et Jonathan H. Turner, *Handbook of the Sociology of Emotions*, vol. 2, Dordrecht, Springer, 2014.
9. Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
10. Spinoza, *Éthique*, livre III, trad. du latin par Bernard Pautrat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2022, p. 719.
11. George Orwell, « Retour sur la guerre d'Espagne », in *Sur le nationalisme et autres textes*, trad. de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2021, p. 82-83.
12. Colin Wayne Leach et Larissa Z. Tiedens, "Introduction: A World of Emotion", in *The Social Life of Emotions*, vol. II, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 1-18.
13. Daniel Mendelsohn, *Une Odyssée. Un père, un fils, une épopée*, trad. de l'anglais par Clotilde Meyer et Isabelle D. Taudière, Paris, Flammarion, 2017, p. 218.
14. Sarah Köhl, "The Angel in the House and Fallen Women: Assigning Women Their Places in Victorian Society", in *Open Educational Resources*, vol. 4, Oxford, University of Oxford, 2016, p. 171-178.
15. Sarab Abu-Rabia-Queder, "The Activism of Bedouin Women: Social and Political Resistance", *HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities*, vol. 7, n° 2, 2007, p. 67-84.
16. Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 ; Catherine Lutz, "The Domain of Emotion Words on Ifaluk", *American Ethnologist*, vol. 9, n° 1, 1982, p. 113-128.
17. Philippe Corcuff, *Les Nouvelles Sociologies. Entre collectif et l'individuel*, Malakoff, Armand Colin, 2017, p. 11-18.
18. Edgar Cabanas et Eva Illouz, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, trad. de l'anglais par Frédéric Joly, Paris, Premier Parallèle, 2018.
19. Sigmund Freud, *Le Moi et le Ça*, trad. de l'allemand par Jean Laplanche, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque Payot, 2010.

20. Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), in *Essais de Psychanalyse*, trad. de l'allemand par André Bourguignon, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
21. Jean Twenge *et al.*, “Age, Period, and Cohort Trends in Mood Disorder and Suicide-Related Outcomes in a Nationally Representative Dataset, 2005-2017” *Journal of Abnormal Psychology*, 2019.
22. Sherry Everett Jones *et al.*, “Mental Health, Suicidality, and Connectedness among High School Students during the COVID-19 Pandemic, Adolescent Behaviors and Experiences Survey, United States, January-June 2021”, *MMWR Supplements*, vol. 71, n° 3, 2022, p. 16.
23. Center for Disease Control and Prevention, “Facts About Suicide”, <https://www.cdc.gov/suicide/facts/index.html>, consulté le 10 septembre 2023.
24. Howard S. Becker, *Comment parler de la société. Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales*, trad. de l'anglais par Christine Merllié-Young, Paris, La Découverte, 2009.
25. Mme de Staël, *Delphine*, éd. Aurélie Foglia, Paris, Gallimard, Folio, 2017, p. 39.
26. Voir Ineke Bockting, *Character and Personality in the Novels of William Faulkner: A Study in Psychostylistics*, New York, University Press of America, 1995 ; Bernard J. Paris, *Character and Conflict in Jane Austen's Novels: A Psychological Approach*, Londres, Routledge, 2017.
27. Isaiah Berlin, *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. de l'anglais par Marcel Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992, p. 16-17.
28. Keith Oatley, *Such Stuff as Dreams: The Psychology of Fiction*, Londres, John Wiley & Sons, 2011, p. 111.
29. Roland Barthes, « Longtemps je me suis couché de bonne heure », in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1995, t. III, p. 835.
30. Jon Elster, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 48.
31. Comme l'avance Mariano Longo, « les émotions sont basées sur des scripts courts, prototypiques, comme des esquisses de récits qui montrent ce que veut dire ressentir, manifester, observer des émotions ou être impliqué dans des interactions émotionnelles ». Mariano Longo, *Emotions Through Literature: Fictional Narratives, Society and the Emotional Self*, Londres, Routledge, 2019, p. 12.
32. Lisa Zunshine, *Why We Read Fiction: Theory of Mind and the Novel*, Columbus, Ohio State University Press, 2006, p. 6.
33. *Ibid.*, p. 5-6.
34. Voir Martha Nussbaum, *La Fragilité du Bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, trad. de l'anglais par Gérard Colonna d'Istria et Roland

Frapet, Paris, Éditions de l'Éclat, 2016. Du même auteur, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

35. Barbara Carnevali, « Mimésis littéraire et connaissance morale : la tradition de l'éthopée », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 65, n° 2, 2010, p. 291-322.

36. Martha Nussbaum a publié plusieurs études soulignant la pertinence de la littérature dans une réflexion sur les émotions.

37. Homère, *L'Iliade*, trad. du grec par Eugene Lasserre, Paris, Flammarion, 2024.

38. Barbara Carnevali, « Mimésis littéraire et connaissance morale », art. cité, p. 316 : « Il faudrait entendre ce terme [moral] dans un sens plus proche de ses origines étymologiques — est moral le savoir qui porte sur les *mores* — et concevoir le rôle du *moraliste* comme l'a fait Nietzsche, par exemple : non pas comme un prédicateur qui dénonce la décadence des mœurs au nom de valeurs plus élevées, mais comme un écrivain-savant, un expert versé dans la connaissance analytique et axiologiquement neutre des différentes modalisations éthiques par lesquelles se décline la vie humaine. »

39. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, Quarto, 1999, p. 2294.

40. Paul Filmer, “Structures of Feeling and Socio-cultural Formations: The Significance of Literature and Experience to Raymond Williams’s Sociology of Culture”, *The British Journal of Sociology*, 54, n° 2, 2003, p. 199-219.

41. Cornelius Castoriadis, *The Castoriadis Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

PREMIÈRE PARTIE

RÊVE OU CAUCHEMAR AMÉRICAIN ?

## CHAPITRE PREMIER

### *Sublime et cruelle espérance*

« Le péché originel du christianisme, à mes yeux,  
c'est l'espérance. »

MICHEL HOUELLEBECQ,  
*Anéantir*<sup>1</sup>

« Tu étais la preuve de ce que mon entourage familial  
avait tort : j'avais le droit d'avoir un rêve. »

VIRGINIE DESPENTES,  
*Cher connard*<sup>2</sup>

Dans la mythologie grecque, l'espérance est présente de la façon la plus flagrante dans le mythe de Pandore, dont le poète Hésiode présente une version dans *Les Travaux et les Jours*<sup>3</sup>. Pour se venger de Prométhée qui avait volé le feu sacré de l'Olympe, Zeus crée la première femme, Pandore, et la donne en mariage à son frère Épiméthée. Il lui confie une mystérieuse boîte en lui enjoignant de ne jamais l'ouvrir. Cédant à la curiosité, Pandore soulève le couvercle et laisse s'en échapper tous les maux de l'humanité : maladie, guerre, famine, misère, folie, vice, orgueil... Seule l'espérance (*elpis*) reste au fond de la boîte. Faut-il voir en l'espérance elle-même l'un de ces

fléaux, ou bien au contraire leur ultime antidote ? Ce chapitre discute cette indécision.

L'espérance est un sentiment capital dans les religions du salut, comme le christianisme, parce qu'elle est liée à l'au-delà, aux promesses encore inaccomplies de Dieu, promesses du paradis et d'une rédemption à venir après une existence douloureuse<sup>4</sup>. L'apôtre Paul l'a bien dit : « Nous avons été sauvés, mais c'est en espérance ; voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment peut-on l'espérer encore ? Mais nous, qui espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec persévérance<sup>5</sup>. » L'espérance, ici, est presque synonyme de foi (celle-ci mêle cognition et émotion), puisqu'elle consiste à continuer de croire en un salut divin, en dépit de toute preuve. Dans la théologie chrétienne, l'espérance est affirmation de la foi à rebours des sens ou du sens commun. Elle s'illustre tout particulièrement lors de la Pâque chrétienne, qui nie la mort et célèbre la résurrection du Christ. Charles Péguy, le grand écrivain socialiste et catholique, faisait de l'espérance une composante centrale de ses conceptions théologiques et politiques. Dans *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1911), l'un de ses célèbres poèmes, il la présentait comme la plus mystérieuse des trois vertus théologiques :

La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'Espérance.

La Foi ça ne m'étonne pas. Ce n'est pas étonnant. J'éclate tellement dans ma création. [...]

La Charité, dit Dieu, ça ne m'étonne pas, ça n'est pas étonnant.

Ces pauvres créatures sont si malheureuses qu'à moins d'avoir un cœur de pierre, comment n'auraient-elles point charité les unes des autres. [...]

Mais l'Espérance, dit Dieu, voilà ce qui m'étonne moi-même, ça c'est étonnant.

Que ces pauvres enfants voient comme tout ça se passe et qu'ils croient que ça ira mieux demain matin, ça c'est étonnant et c'est bien la plus grande merveille de notre grâce.

Et j'en suis étonné moi-même<sup>6</sup>.

Dans ce magnifique poème, Dieu admire le caractère miraculeux de l'espérance (un terme qui revêt une dimension légèrement plus théologique que le mot « espoir »). L'espérance est la vertu préférée de Dieu. Alors que la charité est une réaction non préméditée, une sorte d'évidence face à la misère du monde, l'espérance, qui ne voit jamais ce qu'elle espère, est bien plus mystérieuse et miraculeuse. C'est donc elle qui porte la véritable vertu chrétienne en ceci qu'elle fait le lien entre le visible et l'invisible, entre l'humain et le divin. Elle transcende le présent et accomplit la foi en la bonté ultime de Dieu.

L'espérance coïncide avec la croyance religieuse, comme l'explique le théologien évangélique Jim Wallis dans le magazine de justice sociale *Sojourners* : « Espérer, c'est croire malgré l'évidence, puis voir l'évidence changer<sup>7</sup>. » Les évangélistes et peut-être les chrétiens en général, montre pour sa part l'anthropologue Victor Crapanzano, opèrent une distinction entre une espérance salvatrice, tournée vers la rédemption et la résurrection, et les attentes plus prosaïques de la vie de tous les jours, privilégiant la première<sup>8</sup>. Même si Hobbes a défini l'espérance comme « l'attente d'un bien à venir<sup>9</sup> », elle n'est pas équivalente à l'optimisme, qui se contente de faire des prédictions. Elle instille de l'énergie dans l'action. Un poème d'Emily Dickinson éclaire l'agentivité de l'espérance :

L'« Espoir » est la chose emplumée

Qui perche dans l'âme  
Et chante la mélodie sans les paroles  
Et ne s'arrête jamais.  
C'est dans la tempête que son chant est le plus suave  
Et bien mauvais serait l'orage  
Qui pourrait intimider le petit Oiseau  
Qui a réchauffé tant de gens.  
Je l'ai entendu dans les contrées les plus glaciales  
Et sur les mers les plus insolites.  
Pourtant jamais même dans la pire extrémité,  
Il ne m'a demandé une miette<sup>10</sup>.

Même dans les temps les plus sombres, l'espérance nous donne un sens du possible. Elle ouvre une brèche dans la fatalité, nous propulse vers l'avant. Mélodie de l'âme sans raison ni justification, elle se passe de mots. Elle ne demande pas de miettes parce qu'elle ne réclame pas de preuves. L'espérance affirme la croyance irrationnelle en un avenir meilleur, et c'est ce qui rend son chant particulièrement « suave » dans la tempête. Pour le philosophe allemand Ernst Bloch, l'espérance « réclame des hommes qu'ils se jettent activement dans le devenir<sup>11</sup> ». À ses yeux, l'espérance était aussi au fondement même de l'acte de pensée. L'action humaine étant intrinsèquement prospective, orientée vers la prévision et l'anticipation, l'espérance nous permet en tout premier lieu de nous projeter dans l'avenir, au même titre que la confiance. En cela, elle appartient à la catégorie des « émotions projectives<sup>12</sup> ».

LES INSTITUTIONS DE L'ESPOIR

Dans son étude sur les rituels des cultes du cargo, Vincent Crapanzano suggère que l'espoir nous aide à façonner et transformer le contexte et les conditions mêmes de l'action. Les cultes du cargo sont des systèmes de croyances dans le cadre desquels les membres de la tribu pratiquent des rites propitiatoires, chantent et dansent pour que des marchandises occidentales leur soient apportées. Une bonne partie de ces rituels se révélant vains, on parlera facilement à leur sujet d'irrationalité. Comme le montre encore Crapanzano, on peut toutefois considérer qu'ils sont une stratégie rationnelle pour agir efficacement sur l'environnement, permettant d'éviter la résignation et l'attente passive de la venue du cargo : « On peut voir là une simple folie, comme l'ont fait les colons, les administrateurs et les missionnaires. Mais on peut aussi y voir un moyen de transformer le contexte, de la même manière que les idéologies politiques ont tenté de transformer les conditions historiques<sup>13</sup>. » Cette volonté de transformation se manifeste dans ce qu'il est permis d'appeler les institutions de l'espoir. Ainsi que l'écrit pour sa part Valérie Braithwaite,

Les institutions sont des régulateurs culturels du parcours de vie. Elles se définissent au sens large comme des ensembles de règles, de normes et de pratiques qui organisent les interactions sociales et indiquent des objectifs souhaitables. Les institutions de l'espoir désignent des ensembles de règles, de normes et de pratiques qui ouvrent non seulement la possibilité de rêver d'une vie meilleure, mais nous donnent (au moins en apparence) les moyens de la réaliser. Les institutions de l'espoir nous permettent de nous éloigner collectivement d'un scénario social rendant dérisoire toute prise en main de notre avenir ; elles nous orientent au contraire vers un scénario qui nous

investit d'un véritable rôle : celui de participants actifs et responsables contribuant à une société civile dynamique. Les institutions de l'espoir font partie des institutions habilitantes, qui compensent, relâchent ou remettent en question les contraintes imposées par les institutions sociales régulatrices<sup>14</sup>.

L'espoir a pour caractéristique principale de façonner et transformer le sens du possible et donc le sentiment de pouvoir influencer sur notre destin. Cette aptitude cognitive et émotionnelle ne joue pas un rôle prédominant dans toutes les cultures et toutes les sociétés. Pour que l'espoir s'accompagne d'une véritable agentivité et puisse transformer la société, il doit être systématisé, c'est-à-dire inscrit dans des institutions et des idéologies.

Ce sont probablement les Lumières qui ont le mieux systématisé ce sentiment, en sécularisant l'*espérance* chrétienne. Si l'espoir a été le sentiment clé des Lumières, c'est parce que le progrès et la perfectibilité occupaient une place centrale dans leur conception de l'histoire humaine. Les Lumières ont institutionnalisé l'espoir à grande échelle en en faisant leur logique sous-jacente tout en se débarrassant des notions chrétiennes que sont le péché originel et la méchanceté de l'être humain. Dès lors, l'homme a été considéré sinon comme bon, du moins comme assez malléable pour le devenir, rendant ainsi l'idée de progrès moral possible. Il était désormais envisageable et même souhaitable d'espérer mener une vie meilleure en ce monde, et non dans l'au-delà, au motif que les êtres humains étaient moralement aptes à faire du monde un endroit meilleur.

Tel est sans aucun doute le message fondamental des Lumières. Un espoir sécularisé devenait partie intégrante de l'agir ordinaire. Le grand philosophe des Lumières Emmanuel Kant a fait de l'espoir l'attitude morale clé non pas de la foi mais de la raison, ou plus

exactement de la foi en la raison. « Que m'est-il permis d'espérer ? » Cette question, qu'il soulève dans la *Critique de la raison pure* en la présentant comme l'une des plus fondamentales de la philosophie, signifiait ceci : que puis-je rationnellement espérer ? En projetant l'espérance dans les limites de la simple raison, la philosophie réinvestit un discours dont la religion avait jusqu'alors le monopole. Il est permis d'espérer que le « royaume des fins » advienne, d'espérer connaître la paix, par exemple. Mais, le monde étant ce qu'il est, les bonnes actions n'y sont pas toujours récompensées, les idéaux y demeurent nuls et non avenus. Toute la morale kantienne repose donc sur cette espérance rationnelle qui consiste à se mesurer à ce décalage entre le monde et mon espérance. Ce postulat ne relève pas de la raison pure (il n'est pas démontrable scientifiquement), mais de la raison pratique. Pour Kant, l'espérance n'est pas une émotion parmi d'autres, c'est un élan qui justifie la foi dans la raison.

Ernst Bloch, nous l'avons vu, considérait que dans l'espoir, on se jetait dans le devenir. Pour ce faire, il était nécessaire de nourrir une nouvelle vision du monde, de l'envisager comme fondamentalement bon (régé par le progrès). On ne peut envisager cette projection du moi dans l'avenir sans élan émotionnel et sans présupposer implicitement le pouvoir de l'agentivité. L'espoir nous ouvre au monde, nous invite à nous adapter à la bonté d'un monde rationnel, c'est-à-dire d'un monde qui réagit au besoin humain de l'améliorer. Lorsque ces conditions sont remplies, le bonheur humain devient un projet plausible.

En sécularisant l'espérance, les Lumières et la modernité ont radicalement transformé l'imaginaire social et politique. Elles ont fait du « possible », du « désirable » et de l'« idéal » non seulement des buts atteignables mais des propriétés intrinsèques de l'agentivité et de l'action. La « vie possible » est devenue une nouvelle catégorie culturelle et mentale, exprimant la vision d'un monde susceptible

d'être façonné selon la volonté de l'individu. Le « possible » ne résidait pas dans un au-delà intangible et ne relevait pas plus de la probabilité statistique. Il était une nouvelle ressource qu'offrait le monde social, et tout autant une capacité cognitive de se projeter dans l'avenir, de conférer un sens à sa vie, de la façonner à l'aune de ses ambitions et intentions propres.

« Aspirations », « ambitions », « rêves », « désirs », « efforts »... Ces termes, toujours plus usités, témoignaient de l'apparition d'une nouvelle grammaire sociale s'appuyant sur un nouveau lexique de l'espoir. Le rapport de l'individu au temps et aux contraintes sociales a été transformé par les dimensions cognitives et émotionnelles de l'ambition sociale. Imaginer l'avenir est devenu une composante fondamentale de l'individualisme contemporain. Plans, attentes, objectifs, visées, vocations, projets de vie, programmes, résolutions... Autant de vocables qui désignent les qualités émotionnelles comme les qualités cognitives d'un individu tourné vers l'avenir et le progrès.

L'espoir est un arc qui propulse la personne sur des trajectoires sociales en principe ouvertes et susceptibles de s'adapter à nos aspirations individuelles. Les littératures européenne et américaine du XIX<sup>e</sup> siècle sont peuplées de personnages ordinaires qui entrent dans le monde par et pour leur ambition — cette nouvelle catégorie cognitive et émotionnelle qu'autorise une société où la mobilité sociale relève désormais du possible et que vient animer l'espoir de la réussite. Eugène de Rastignac, Lucien de Rubempré, Julien Sorel, suivis par Clyde Griffiths et Martin Dressler, ces personnages de Theodore Dreiser et Steven Millhauser, mais aussi l'Undine Spragg d'Edith Wharton, tous dévorés d'ambition, partent à la conquête d'un nouvel ordre social. Les conservateurs d'alors allaient jusqu'à soupçonner le roman d'être un vecteur de trouble et de désordre, au motif qu'il attisait les ambitions des individus de condition modeste<sup>15</sup>.

Pour prendre la pleine mesure de ce changement profond dans l'organisation de la volition et de l'action, il peut être utile de comparer cette période aux sociétés fortement hiérarchisées qui n'encourageaient pas l'espoir faute d'offrir la moindre perspective d'ascension sociale. Plutôt que de nourrir des attentes, ces sociétés enseignaient la résignation, elles apprenaient à l'individu à accepter la place qu'il occupait dans la hiérarchie sociale. Le système indien des castes, fondé sur les notions de *varna* et de *jati*, divisait la société en groupes hiérarchisés, héréditaires et endogames. Ce mode de structuration de la société avait une incidence directe sur l'activité professionnelle de l'individu ainsi que sur sa vie intime puisqu'il dictait le choix du conjoint ou de la conjointe<sup>16</sup>. Même s'il n'était pas forcément aussi rigide que l'ont prétendu des observateurs extérieurs, ce système assignait d'emblée l'individu à une place sociale bien précise qui limitait les aspirations des gens ordinaires.

Il en allait de même avec la société européenne médiévale des ordres. Chaque individu y était assigné selon sa naissance à un « ordre » auquel il n'avait guère d'espoir d'échapper<sup>17</sup>. L'historien néerlandais Johan Huizinga a montré que la division de la société médiévale n'était pas seulement tripartite ; chaque individu, chaque groupement, chaque fonction correspondait à un « ordre » ou « estat » bien défini : « Les états du royaume, mais aussi les métiers, l'état de mariage et celui de virginité, l'état de péché, les quatre “estats de corps et de bouche” à la cour : panetiers, échantons, officiers tranchants et maîtres queux, les ordres cléricaux : prêtres, diacres, sous-diacres, etc., les ordres monastiques, les ordres chevaleresques<sup>18</sup>. »

Bien que les paysans aient pu se révolter et s'opposer au pouvoir de leurs seigneurs locaux, ces émeutes n'étaient pas, pour la plupart, accompagnées d'une vision d'un ordre politique alternatif alimentée

par l'espoir. De plus, comme la plupart des positions dans la société étaient héritées, l'obtention d'une position sociale ne mobilisait pas la totalité de la structure psychique. Les roturiers, disposant d'une certaine marge de manœuvre, ne pouvaient que rarement dépasser les limites de leur condition. Quelles qu'aient été les aspirations des individus — et ils en avaient certainement —, elles concernaient selon toute vraisemblance des efforts et des améliorations modestes, par exemple agrandir son champ, augmenter les récoltes, épouser la fille du voisin. On est loin de la mobilité sociale radicale ascendante envisagée par les sociétés contemporaines. La mesure dans laquelle on peut réellement améliorer son sort dans le système de castes encore puissant des sociétés démocratiques reste sujette à débat, mais la plupart des contemporains peuvent commencer leur vie avec un sentiment d'espoir.

#### ENTRE THÉOLOGIE ET POLITIQUE

En nous enjoignant de transformer notre rapport au présent, l'espoir est une incitation à agir. Comme nous l'avons vu, il oriente la pensée vers l'avenir, génère confiance et confiance en soi, donnant ainsi aux individus un nouveau pouvoir, celui de croire en leur cause. En ce sens, il fonctionne à la manière d'une prophétie autoréalisatrice. Cette dimension performative est à l'œuvre au niveau collectif aussi bien qu'individuel. C'est pourquoi l'espoir est un puissant facteur de mobilisation politique. Il encourage des attentes qui, à leur tour, suscitent un désir de changement et d'action. En découle ce qu'on appelle le paradoxe de l'insatisfaction croissante, ou paradoxe de Tocqueville : plus la situation s'améliore, plus l'écart avec la situation idéale est ressenti comme intolérable, et plus les attentes grandissent.

« Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil, mais quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande », écrivait-il dans *De la démocratie en Amérique*<sup>19</sup>.

L'espoir tel que les Lumières l'ont repensé exerce des effets directs sur l'action politique, la Déclaration d'indépendance américaine (1776) en étant un exemple probant : « Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but [la garantie des droits inaliénables de l'homme], le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement, en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur. » Existe-t-il une manière plus radicale d'affirmer l'espoir dans les affaires humaines que ce geste consistant à investir le peuple du droit inaliénable de renverser un gouvernement incapable de lui procurer la sûreté et le bonheur ? Une raison et une volonté s'autodéterminant avaient désormais le pouvoir de contester l'ordre politique en voulant améliorer le monde. L'espoir repensé par les Lumières a été intégré à une idéologie « tournée vers le futur », pour reprendre l'expression du politologue britannique Michael Freedon<sup>20</sup>.

Il s'agissait là d'une rupture radicale avec la notion de péché originel, avec la croyance en un paradis invisible et en une rédemption. On rompait aussi avec la résignation qu'impliquait le système féodal héréditaire dans lequel les destinées sociales étaient figées. La modernité éclairée a fait sienne l'espérance eschatologique de la religion (présente dans le messianisme, dans l'idée de salut, dans celle de rédemption à la fin des temps) et l'a réinterprétée à sa manière, la retraduisant dans de nouvelles pratiques politiques séculières qui investissent les acteurs sociaux d'une agentivité accrue. Dès lors, inséré

dans le savoir et dans la raison, l'espoir était en mesure de surmonter la pauvreté, la misère, la guerre et la maladie. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, des idées et des idéologies ont fermenté avant de déployer ce nouvel imaginaire collectif. L'espoir moderne a considérablement accru les attentes de chacun en matière de vie bonne et a fait de l'imagination politique — selon laquelle une vie meilleure était possible et à la portée de l'action humaine et des institutions — une caractéristique ordinaire de la conscience. Les doctrines démocratiques et socialistes, les visions marchandes du progrès économique et le nationalisme ont généré de vastes communautés d'espoir, orientées vers les idéaux humains d'égalité, d'abondance et de fraternité, pas encore atteints mais à portée de main.

Le Printemps des peuples a incarné, et de façon frappante, de tels espoirs capables de nourrir l'iminaire et l'action politiques. Cette vague révolutionnaire qui, en 1848, avait balayé le continent européen était portée par des idéaux démocratiques, socialistes et nationalistes. Les peuples en question exigeaient le suffrage universel (masculin), la liberté de la presse, la limitation des pouvoirs monarchiques et une unité nationale fondée sur la langue et la culture. L'historien Eric Anceau parle de toute une génération « ivre d'espérances et assoiffée de liberté, d'égalité et de fraternité<sup>21</sup> ». Les peuples n'auraient pu être « ivres d'espérances » si leurs imaginaires n'avaient pas été nourris par de nouveaux idéaux proclamant tous que les êtres humains (du moins les hommes) pouvaient fondamentalement espérer un meilleur destin. John White le dit très bien : « Le renouveau de la démocratie en tant qu'idéal au XVIII<sup>e</sup> siècle a coïncidé avec l'évolution des conceptions du temps historique. Il s'est accompagné d'une attente naissante selon laquelle l'avenir serait différent du présent et était susceptible d'être l'objet de notre influence<sup>22</sup>. » Si l'espoir, qui a été mobilisé au nom de fort nombreuses luttes politiques tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, a fait

preuve d'une telle force, c'est parce qu'il combinait espérance — cette espérance de nature eschatologique et théologique qui l'avait précédé et dont il était issu — et raison appliquée aux affaires humaines. Le nationalisme, qui fut l'une des idéologies de l'espoir les plus puissantes du XIX<sup>e</sup> siècle, avait pour ambition d'unifier un peuple sur le fondement d'un nouveau lien fraternel qui empruntait souvent à des images religieuses du salut. Cette manière d'articuler espoir et imaginaire qui permit au nationalisme de se propager très rapidement et de redessiner les frontières géopolitiques de l'Europe.

\*

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Juifs, victimes de persécutions séculaires, ont tenté de se constituer en une communauté d'espoir, et cela à travers un nationalisme qui combinait de nouveaux idéaux d'émancipation et une théologie. Ce n'est pas un hasard si l'hymne du peuple d'Israël s'intitule *Hatikva* (« Espérance »). Le nationalisme juif a été une manifestation à grande échelle de cet espoir-là. Ces vers (ceux d'un poème intitulé *Tikvateinou*, « Notre espoir », écrit en 1878 par le poète Naftali Herz Imber, originaire de la petite ville de Złoczów, qui relevait alors de l'Empire austro-hongrois, aujourd'hui Zolotchiv en Ukraine) formulent les espoirs d'un peuple avili et persécuté qui aspire à retrouver sa dignité dans sa souveraineté — désir encouragé par les luttes nationalistes dont l'Europe était alors le théâtre :

Tant qu'au fond du cœur  
כל עוד בלבב פְּנִימָה  
l'âme juive vibre,  
נֶפֶשׁ יְהוּדֵי הוֹמָיָה,  
et dirigé vers les confins de l'Orient  
וּלְפָאַתֵי מִזְרַח קְדִימָה,

Un œil sur Sion observe,  
עַיִן לְצִיּוֹן צוֹפִיָּה;  
Notre espérance n'est pas encore perdue,  
עוֹד לֹא אָבְדָה תְּקוּמָתֵנוּ  
Cette espérance millénaire,  
הַתְּקוּהָ בֵּת שְׁנוֹת אֲלָפִים,  
d'être un peuple libre sur notre terre,  
לְהִיּוֹת עַם חֲפְזֵי בְּאֶרֶצֵנוּ  
Terre de Sion et de Jérusalem.

Ce poème faisait de l'espoir l'antidote au deuil et à la peur. Ce sentiment d'espoir habilita les Juifs à partir à la conquête de leur souveraineté politique en transformant la promesse biblique de Sion en politique réaliste. La visée messianiste se transmuta en visée politique. C'est pourquoi l'espoir a été une ressource politique cruciale pour la formation du nationalisme juif, dont l'objet consistait à rejeter et à repenser le déterminisme de l'oppression. La perspective d'être souverain sur une terre ancestrale enflamma l'imaginaire des Juifs. À travers l'idéologie moderne qu'est le nationalisme — idéologie qu'ils purent s'approprier —, ils réalisaient l'injonction biblique. L'espoir, émotion à la fois séculière et religieuse, les aida à transcender la malédiction de l'Histoire.

Le 16 septembre 1949, alors que l'Europe se relevait à peine des destructions de la Seconde Guerre mondiale, Robert Schuman, un chrétien décidé à faire advenir une Europe unie, et qui, de fait, allait être l'un des principaux architectes de l'Union européenne, proclamait à Strasbourg l'acte de naissance d'une nouvelle communauté politique :

Nous tentons une grande expérience, la réalisation d'un rêve qui a hanté les peuples d'Europe depuis dix siècles : créer entre eux une organisation mettant un terme à la guerre et

garantissant une paix éternelle. [...] Notre siècle, témoin des catastrophes auxquelles aboutit l'incessant heurt des nationalités et des nationalismes, doit tenter et réussir la réconciliation des nations dans une association supranationale<sup>23</sup>.

Schuman, qui avait traversé deux guerres mondiales particulièrement destructrices, avait pris conscience de la nécessité de forger une union européenne *au cours de* la guerre. Il refusait de considérer les Allemands comme des adversaires et rêvait de réconcilier ces deux nations ennemies qu'étaient la France et l'Allemagne. Les aspirations de Schuman illustrent à merveille un trait caractéristique de l'espoir : il transcende la réalité ordinaire, même dans « la terre la plus froide », « la mer la plus étrange » et « la dernière extrémité ».

Cette vision étrangement utopiste et pleine d'espoir était sans aucun doute redevable de ses valeurs chrétiennes, de sa forte implication dans la vie politique de son temps et de l'héritage des Lumières tel qu'il l'avait assimilé. Pour des hommes comme Schuman, la réconciliation des nations ennemies exigeait un acte de foi rationnelle en l'Histoire. Un espoir de ce type opère comme une ressource cognitive et affective mêlant foi et action, une ressource qui devient particulièrement puissante en un temps de menaces et de crises<sup>24</sup>.

Cette forme d'espoir a imprimé sa marque sur une pratique militante moderne faisant appel à une transcendance à la fois spirituelle et politique. Le célèbre discours de Martin Luther King du mois d'août 1963, « *I have a dream* », en est un exemple des plus éloquents. Pour mieux s'élever contre l'oppression, King s'appuyait sur une culture de l'espérance jadis forgée par les Africains réduits en

esclavage, qui avaient été convertis au christianisme et attendaient leur libération. Invoquant dans le même temps l'un des Pères fondateurs blancs de l'Amérique, Abraham Lincoln, et la tradition spirituelle de l'Église afro-américaine, King déclarait ceci :

Il y a un siècle de cela, un grand Américain qui nous couvre aujourd'hui de son ombre symbolique signait notre Proclamation d'émancipation. Ce décret capital se dresse comme un grand phare illuminant d'espérance les millions d'esclaves marqués au feu d'une brûlante injustice. Ce décret est venu comme une aube joyeuse terminer la longue nuit de leur captivité<sup>25</sup>.

Le « rêve » de King, comme celui de Schuman, était une stratégie rhétorique. Il lui permit d'ouvrir l'avenir en s'inscrivant dans la tradition morale des droits de l'homme comme dans celle du christianisme (de l'Église baptiste). Il lui permit également d'insuffler de l'espoir à ses auditeurs en les persuadant qu'ils étaient capables de prendre en main leur destin politique. Le chant gospel *We Shall Overcome*, entonné par les militants du mouvement des droits civiques et qui en devint l'hymne, faisait de l'espérance le moteur même d'une politique d'émancipation :

La vérité nous rendra libres ; la vérité nous rendra  
libres,  
La vérité nous rendra libres un jour ou l'autre.  
Oh, au fond de mon cœur, je le crois,  
Nous vaincrons un jour.

Sur le continent européen, l'historien polonais Leszek Kołakowski, dont on parlait comme d'un « éveilleur des espoirs humains<sup>26</sup> », a été

une source d'inspiration pour le mouvement Solidarność qui a mis un terme au pouvoir communiste polonais. Durant ses années d'exil au Royaume-Uni, où il enseigna au All Souls College d'Oxford entre 1976 et 1978, Kołakowski proposa de puissantes analyses du communisme tout en soulignant le rôle de la théologie dans le monde occidental. Il parvint à éveiller une sensibilité catholique politique en puisant dans les mêmes ressources d'une espérance à la fois théologique et politique.

Un autre intellectuel et homme politique d'Europe de l'Est considérait l'espérance comme une véritable force de l'esprit humain, capable de déclencher un changement politique. Je pense à Václav Havel, l'un des leaders de la « révolution de velours » qui renversa le régime communiste en Tchécoslovaquie, et qui écrit ceci dans ses Mémoires :

L'espérance au sens le plus profond du terme ne vient pas du dehors, [...] on ne saurait la chercher autour de soi dans les signes qui annoncent le succès de telle ou telle entreprise, pas plus qu'on ne saurait la perdre en bloc lorsque tout paraît courir à la catastrophe. [...] L'espérance est avant tout un état d'esprit que l'on partage ou non, indépendamment de la situation où l'on est plongé. Bref, l'espérance est un phénomène existentiel qui n'a rien à voir avec la manière d'appréhender l'avenir. Tout peut apparaître sous le jour le plus noir et, pour des raisons mystérieuses, nous ne perdons pas espoir. Inversement, tout peut se dérouler selon nos vœux et, pour des raisons non moins mystérieuses, l'espérance nous quitte soudain. Vue sous ce jour, l'espérance est manifestement liée au sens que nous donnons à la vie : tant que nous la gardons, nous gardons aussi une raison de vivre. [...] L'espérance représente

quelque chose de plus profond qu'une tendance ou une disposition de l'esprit humain à l'optimisme [...] <sup>27</sup>.

Les paroles de Havel se situent à l'intersection du spirituel et du politique : l'espérance est présentée ici comme une ressource que même les régimes totalitaires ne peuvent réprimer, comme un mélange de foi et de pragmatisme redevable pour beaucoup à la philosophie politique des Lumières.

En résonance avec la rhétorique de Martin Luther King et la tradition morale de l'Église baptiste, un jeune sénateur américain du nom de Barack Obama, alors encore tout à fait inconnu, allait prononcer en juillet 2004 un discours mémorable devant la Convention nationale du Parti démocrate. Il interpelle ainsi son public fasciné : « Voulons-nous contribuer à une politique du cynisme ou à une politique de l'espoir ? » Il poursuit de la manière suivante : « Je ne parle pas ici d'un optimisme aveugle. [...] Je parle de l'espérance des esclaves se réunissant pour chanter la liberté. [...] De l'espérance d'un gamin de couleur au nom bizarre qui pense que l'Amérique a une place pour lui aussi. L'espérance en face des difficultés. L'espérance face à l'incertitude. L'audace d'espérer <sup>28</sup> ! » Le fameux « discours de l'espérance » de Obama, publié en 2006 et aussitôt propulsé en tête des ventes <sup>29</sup>, reformulait le « rêve » de Martin Luther King, faisant de l'« espoir » la ressource des faibles, en articulant et combinant la foi chrétienne et l'imagination politique. Le jour où Ketanji Brown Jackson, première femme noire nommée à la Cour suprême, prêta serment, un lecteur du *New York Times* écrivit ceci : « L'arc de l'histoire se tend dans la bonne direction. Enfin un événement sublime qui mérite d'être célébré : une femme noire à la Cour suprême. Voilà qui fait battre mon cœur et me donne des raisons d'*espérer* en l'avenir.

Merci, président Biden, de nous avoir permis de vivre cela<sup>30</sup>. » L'espérance peut nimer l'arène politique du halo du sublime.

Ce que montrent ces divers exemples d'espérance dans le christianisme, le nationalisme juif et les politiques émancipatrices, c'est ceci : dans leur appel à un bien encore invisible, la politique et la théologie se rencontrent et font de l'espoir une émotion performative, qui produit un changement dans le fait même d'être insufflée à un groupe. En faisant signe vers un bien à venir, encore non advenu mais à portée de l'action humaine, elle élève la politique au niveau de la spiritualité et ouvre la voie à une politique du possible, très différente d'une politique de la colère, du ressentiment ou de la résignation. Ernst Bloch définissait l'espérance comme la matière première des utopies<sup>31</sup>. Elle est en effet indéniablement présente dans ces utopies modernes que sont le libéralisme démocratique et le socialisme. L'espoir est une caractéristique essentielle de la démocratie, car « les idées sur l'avenir façonnent notre volonté de nous engager ».

## LE RÊVE AMÉRICAIN

En abolissant les systèmes héréditaires et en proclamant l'égalité formelle, les démocraties ont ouvert l'horizon politique et économique. En d'autres termes : la mobilité sociale devenait en principe accessible à quiconque aspirait à améliorer sa condition. C'est ce que Tocqueville avait à l'esprit quand il écrivait dans *De la démocratie en Amérique* n'y avoir pas rencontré « de si pauvre citoyen qui ne jetât un regard d'espérance et d'envie sur les jouissances des riches<sup>32</sup> ». Il ne pouvait pas alors savoir à quel point son analyse serait prophétique.

Henry Thoreau, essayiste américain du XIX<sup>e</sup> siècle auteur de *Walden* et de *La Désobéissance civile*, a bien formulé ce qui fait la spécificité de l'individu moderne : « J'ai appris ceci, au moins de par mon expérience : si quelqu'un avance avec confiance dans la direction de ses rêves et essaie de vivre la vie qu'il avait imaginée, il trouvera des succès inattendus dans les moments ordinaires<sup>33</sup>. »

Ces idées sont aux antipodes des sociétés qui inculquent à leurs membres la résignation. Thoreau situe les rêves et l'imagination au cœur de la notion d'individu, lequel peut désormais concevoir d'« aller de l'avant » et de ce fait réussira psychiquement et économiquement. Cet état d'esprit est au fondement même de la culture américaine et de la modernité en général. Chaque individu se définit par l'ensemble des projets, des possibilités et des attentes qu'il choisit de se donner.

N'est-ce pas là l'un des principes du capitalisme ? Il serait en effet dénué de sens d'acquiescer à des obligations, des actions ou un patrimoine immobilier si l'on n'espérait pas un retour sur investissement. De même, il serait absurde de poursuivre des études universitaires si l'on n'entretenait pas l'espoir qu'un diplôme améliore les perspectives de trouver un « bon » travail. Dans les grandes entreprises, le système de promotion est censé permettre aux employés d'espérer progresser dans leur carrière. Dès leur plus jeune âge, les enfants sont encouragés à imaginer « ce qu'ils veulent faire plus tard ». Les différentes filières proposées aux lycéens — scientifiques, littéraires, sportives, techniques — témoignent de cette orientation précoce vers un futur professionnel.

Même sans diplôme universitaire, on peut se projeter dans plusieurs futurs : coiffeuse, vendeuse, employée de banque, caissière ou aide-soignante. Il est concevable pour des jeunes issus de l'immigration d'imaginer devenir des footballeurs riches et célèbres. Les élèves issus des classes moyennes et supérieures sont passés maîtres

dans les stratégies prospectives. Ils anticipent leur admission dans telle ou telle université prestigieuse et bénéficient de nombreuses ressources pour s'y préparer dès le plus jeune âge. Une fois admis dans l'université convoitée, ils sont encouragés à envisager dans le moindre détail leur future carrière. Ils s'impliquent totalement dans la réalisation de leurs objectifs — de leur « rêve », comme ils le disent — et s'échinent à surmonter les éventuels obstacles posés sur ce chemin, dans un monde en apparence toujours plus malléable et adapté à leurs désirs et à leur volonté.

Cette vision que nous pourrions qualifier de « mélioriste » découle d'une philosophie sociale fondée par William James et développée par John Dewey<sup>34</sup>. L'espoir qu'elle promet se distingue de l'espérance chrétienne qui, nous l'avons vu, ne requiert pas de confrontation avec la réalité mais attend la Seconde Venue, située dans un avenir vague et lointain. Le méliorisme, au contraire, mise sur une amélioration effective des choses, mobilisant à la fois la personnalité individuelle et les institutions. Dans les sociétés modernes, cette forme d'espoir de basse intensité structure l'action de manière imperceptible, de l'intérieur.

Cette nouvelle conception n'est nulle part plus évidente que dans un ouvrage paru en 1931 sous le titre *The Epic of America*. Son auteur, James Truslow Adams, est le premier à avoir forgé une expression qui était aussi un récit : celle de « rêve américain » (*American Dream*)<sup>35</sup>, qui allait connaître un destin extraordinaire. Cette notion de « rêve américain » célébrait le déploiement illimité des aspirations individuelles, fusionnant l'optimisme nationaliste et démocratique avec l'esprit d'entreprise capitaliste. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait rencontré un tel succès. Comme l'écrit l'historien de la culture Jim Cullen : « Pour Adams, rien n'était plus important que ce qu'il appelait le rêve américain. Ce rêve d'une vie meilleure,

plus prospère et plus heureuse, accessible à tous les citoyens de toutes classes, représente la principale contribution que nous ayons apportée à la pensée et au bien-être du monde. Ce *rêve* ou cet *espoir* a été présent dès le début. Depuis que les États-Unis ont accédé à l'Indépendance, chaque génération s'est engagée à protéger ce rêve contre les forces menaçant de l'anéantir<sup>36</sup>. »

Le mot « rêve » n'était pas utilisé ici dans un contexte où il s'agissait de mettre un terme définitif à la guerre et à l'esclavage (comme c'était le cas dans le discours de King, Schuman ou Obama). Il s'agissait d'un rêve d'amélioration du statut social et de prospérité matérielle. L'idée centrale de ce mythe impliquait la capacité d'« avancer avec confiance dans la direction de sa vie imaginée<sup>37</sup> », pour reprendre la formule de Thoreau. L'espoir était ici imbriqué dans un récit sur la base duquel l'individu moderne organisait son existence. Chacun non seulement pouvait mais devait lancer la flèche de ses désirs, de ses ambitions au moyen de l'arc de son imagination. L'idée de rêve, en tant qu'un moyen inédit d'appartenir pleinement à une société et d'y tracer son propre chemin, se révéla à ce point puissante que même le grand intellectuel afro-américain W. E. B. Du Bois s'y référa. Recevant le prix Lénine à une époque où les lois Jim Crow imposant la ségrégation raciale étaient encore en vigueur, il déclara avec émotion : « Je m'accroche toujours au rêve de l'Amérique dans laquelle je suis né<sup>38</sup>. »

Le rêve américain structurait à la fois le moi privé et collectif, la vie intime et l'économie en faisant appel aux idéaux de la démocratie, des droits, de la liberté, de l'égalité des chances et de l'égalité tout court, avec pour toile de fond consciemment choisie la liberté. Il est à ce point indissociable de l'identité nationale américaine qu'il est devenu « l'éthos national des États-Unis<sup>39</sup> ». L'espoir y a été intégré à un récit collectif lui-même ancré dans la Déclaration d'indépendance et dans la

conviction que tous les êtres humains naissent égaux en droits, qu'ils peuvent se prévaloir d'un droit inaliénable à la poursuite du bonheur et vivre ce bonheur comme la juste récompense de leurs efforts.

L'espoir est le tissu même de l'action politique et économique moderne, inaugurant une culture dans laquelle la nation et l'individu partent à la conquête d'un avenir en principe bienveillant et prospère. Dans son discours sur l'état de l'Union tenu en 1999, le président Bill Clinton pouvait ainsi déclarer avec optimisme : « La promesse de notre avenir est sans limites<sup>40</sup>. » Moins d'une décennie plus tard, l'économie mondiale allait connaître un effondrement spectaculaire. Même en période de crise, même lorsque l'espoir se teinte de mécontentement, l'espoir d'une sécurité économique, voire de la prospérité, reste un levier politique majeur. Citant à l'appui de son propos les banderoles qui, en France, furent brandies en 2018 par les Gilets jaunes, le sociologue Serge Paugam avance que ce mouvement (initialement déclenché pour protester contre la hausse des prix du carburant) puisait sa force dans le fait que nombre de manifestants invoquaient l'avenir. Leurs banderoles portaient un message d'espoir : « Pour mes enfants », « Pour leur avenir », « Pour l'égalité », « Pour un salaire décent », « Vivre, pas survivre »<sup>41</sup>.

À partir du moment où le capitalisme et le marché se sont imposés comme les forces culturelles et sociales dominantes — des forces capables de façonner les rapports de classes —, le rêve américain s'est transformé en un fantasme social de mobilité ascendante. Ce fantasme reposait sur l'idée que le succès et le bonheur dépendaient d'un ensemble d'aptitudes et de vertus. Dans ce nouvel ordre social, l'aptitude psychologique décisive n'était plus la résignation, mais la volonté d'aller de l'avant, de grimper les échelons de la société. L'idée de mérite, sous-jacente au rêve américain, garantissait la moralité et la rationalité des trajectoires individuelles, désormais quelque peu

imprévisibles dans la mesure où le statut social et la richesse n'étaient plus prédéterminés.

L'espoir, principale émotion associée au processus de mobilité sociale, a donc aussi fortement contribué à la redéfinition des priorités des politiques publiques : ce fut l'amélioration des perspectives de mobilité sociale qui devint dès lors leur principal objectif, et non l'égalité. En fait, tant que nous pouvons espérer améliorer notre condition et celle de nos enfants, nous avons toutes les chances d'acquiescer à l'inégalité. En effet, la méritocratie est à la fois une vision morale et une promesse de récompense. Comme le souligne l'économiste Robert Shiller, « il ne s'agit pas seulement de rêver de grosses voitures et de gros salaires, il s'agit de rêver d'un ordre social donnant à chacun la possibilité de réaliser pleinement son potentiel et d'être reconnu pour ce qu'il est<sup>42</sup> ». En prônant l'idée d'une destinée sociale désormais déterminée par un principe moral de récompense du talent et de l'effort, la méritocratie a supplanté l'égalitarisme. Elle a pu le faire en alimentant un narratif de l'espoir, en portant une promesse que l'ordre social faisait à l'individu mais que l'individu se faisait aussi à lui-même.

Un bel exemple de la convergence entre l'espoir et l'idéologie de la méritocratie nous est donné par Michelle Yeoh lorsqu'elle reçut l'Oscar de la meilleure actrice en 2023. Brandissant la statuette tant convoitée, elle déclara alors : « Pour tous les petits garçons et les petites filles qui me ressemblent et qui nous regardent ce soir, c'est une lueur d'espoir et de possible. C'est la preuve que... les rêves... il faut rêver en grand... les rêves deviennent des réalités<sup>43</sup>. » Le rapport de l'individu à son environnement socio-économique est désormais médié par l'espoir et par la croyance dans les vertus de la méritocratie. Pour Michelle Yeoh et bien d'autres, fort nombreux, il suffit de rêver, de rêver grand, pour que ces rêves deviennent réalité. En ce sens, le rêve

américain fonctionne comme une promesse et une alliance conclues entre la société et les individus.

De façon ironique, ce mythe a été largement amplifié par une industrie qui décerne précisément la récompense évoquée dans le paragraphe qui précède : l'industrie cinématographique. Depuis les débuts de Hollywood, les producteurs et réalisateurs les plus renommés, souvent issus eux-mêmes de l'immigration, ont toujours plus habilement scénarisé le rêve américain et l'ont projeté sur les écrans du monde entier. À travers ces films, des générations entières ont été captivées par l'idée qu'elles pouvaient transcender l'ordinaire de leur vie pour atteindre la richesse et le glamour. Le rêve américain, ainsi magnifié par la « lumière incandescente des médias de masse<sup>44</sup> » — répétée inlassablement dans des récits visuels —, a renforcé la conviction que chacun avait le pouvoir et la responsabilité de forger son propre destin et de conquérir un monde dans lequel ses efforts seraient forcément récompensés. Pourtant, s'il est une chose que nous savons avec certitude, c'est que la grande majorité des espoirs et des rêves ne se réalisent *jamais*, et la plupart du temps sans que cela soit la faute de ceux qui espèrent et qui rêvent.

#### LE MOUVEMENT PERPÉTUEL COMME ART DE LA RÉSIGNATION

Ajax, le héros éponyme de la tragédie de Sophocle — écrite quatre cent cinquante ans environ avant notre ère —, rejette l'espérance : elle est à ses yeux une vertu qui n'a rien de viril et qui déshonore l'homme. Gravement induit en erreur par la déesse Athéna, il égorge un troupeau de moutons alors qu'il croyait immoler ses ennemis grecs, Agamemnon et Ulysse entre autres. Prenant conscience du subterfuge, il en éprouve un profond sentiment de disgrâce :

En quoi un jour après un autre pourrait-il nous être un plaisir, quand ce jour ne fait qu'avancer ou bien retarder notre mort ? Je ne donnerais pas cher d'un homme qui ne sait que se réchauffer à de vaines espérances. Ou vivre noblement, ou noblement périr, voilà la règle pour qui est d'un bon sang. C'est tout. J'ai dit ce que j'avais à dire<sup>45</sup>.

Ajax considère l'espérance comme un sentiment dégradant parce qu'elle amène à s'accommoder d'un présent humiliant, à l'accepter. Dans son cas, l'espérance l'empêcherait de mettre fin à ses jours, option dont il estime pourtant qu'elle est la seule honorable au regard de l'humiliation qui lui a été infligée — suicide qu'il finit d'ailleurs par commettre. En l'aidant à oublier ou surmonter sa disgrâce, l'espérance pourrait aussi amener Ajax à se réconcilier avec lui-même et à accepter ce déshonneur. Pour Nietzsche, l'espérance est même « en vérité le pire des maux, puisqu'elle prolonge les tortures des hommes<sup>46</sup> ».

1. Michel Houellebecq, *Anéantir*, Paris, Flammarion, 2022, p. 454.

2. Virginie Despentes, *Cher connard*, Paris, Grasset, 2022, p. 12.

3. Hésiode, *Théogonie. Les Travaux et les Jours*, édition et traduction de Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, Folio, 2001.

4. L'espérance est une attitude ou un état émotionnel, plutôt qu'une émotion bien circonscrite telle que la jalousie ou la haine.

5. Romains 8:24-25, cité in Vincent Crapanzano, "Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis", *Cultural Anthropology*, 18, n° 1, 2003, p. 8.

6. Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1911), in *Œuvres poétiques et dramatiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2014, p. 629-632.

7. Cité in Paul Rogat Loeb, *The Impossible Will Take a Little While: A Citizen's Guide to Hope in a Time of Fear*, New York, Basic Books, 2014, p. 6.

8. Vincent Crapanzano, "Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis", art. cité, p. 3-32.

9. Claudia Blöser, “Enlightenment Views of Hope”, in Steven C. van den Heuvel (éd.), *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*, Berlin, Springer International Publishing, 2020, p. 65.
10. Emily Dickinson, *Poésies complètes*, trad. de l’anglais par Françoise Delphy, Paris, Flammarion, 2009, p. 279.
11. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. I, trad. de l’allemand par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 9.
12. Ann Mische, “Projects and Possibilities: Researching Futures in Action”, *Sociological Forum*, 24, 2009, p. 694-704.
13. Vincent Crapanzano, “Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis”, art. cité, p. 22.
14. Valerie Braithwaite, “Collective Hope”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592, n° 1, 2004, p. 7.
15. Gisèle Sapiro, *Les Écrivains et la politique en France*, Paris, Seuil, 2018, p. 231.
16. Sarbeswar Sahoo, “Caste”, *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, 2017, p. 1-7.
17. Jeffrey Howard Denton, *Orders and Hierarchies in Late Medieval and Renaissance Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
18. Johan Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge*, trad. du hollandais par Julia Bastin, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque Payot, 2015, p. 94-95.
19. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, Paris, Flammarion, 1993, p. 522.
20. Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 84.
21. Éric Anceau, « 1848, le Printemps des peuples européens », *Encyclopédie d’histoire numérique de l’Europe*, <https://ehne.fr/fr/node/12439>.
22. John White, *In the Long Run: The Future as a Political Idea*, Londres, Profile Books, 2024, p. 6.
23. Robert Schuman, “The Coming Century of Supranational Communities”, schuman.info, 16 mai 1949, <http://www.schuman.info/Strasbourg549.htm>.
24. Sara Staats et Christie Partlo, “A Brief Report on Hope in Peace and War, and in Good Times and Bad”, *Social Indicators Research*, 29, 1993, p. 229-243.
25. Martin Luther King Jr., “I have a dream”, discours prononcé le 8 août 1963, consultable sur <https://www.npr.org/2010/01/18/122701268/i-have-a-dream-speech-in-its-entirety>.
26. James H. Billington, “Leszek Kołakowski: Scholar and Activist”, Library of Congress.
27. Vaclav Havel, *Il est permis d’espérer*, trad. du tchèque par Barbora Faure, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 11-13.

28. “Barack Obama’s Keynote Address at the 2004 Democratic National Convention”, PBS News Hour, 27 juillet 2004.
29. Julie Bosman, “Obama’s New Book Is a Surprise Best Seller”, *New York Times*, 9 novembre 2006.
30. “‘It Lifts My Heart’: Praise for Jackson’s Confirmation to the Court”, *New York Times*, 8 avril 2022. Je souligne.
31. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, *op. cit.*
32. Cité in Richard Swedberg, “A Sociological Approach to Hope in the Economy”, in Hirokazu Miyazaki et Richard Swedberg (éd.), *The Economy of Hope*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 38.
33. Henry David Thoreau, cité in Jim Cullen, *The American Dream: A Short History of an Idea That Shaped a Nation*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 3.
34. John M. Capps et Donald Capps, *James and Dewey on Belief and Experience*, Champaign, University of Illinois Press, 2005.
35. James Truslow Adams, *The Epic of America*, Garden City, Blue Ribbon Books, 1931.
36. Jim Cullen, *The American Dream*, *op. cit.*, p. 3-4.
37. *Ibid.*, p. 10.
38. Cité in Omri Boehm, *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Munich, Ullstein Taschenbuch, 2023, p. 2.
39. Voir “American Dream”, article Wikipedia, consulté le 5 février 2023.
40. “President William Jefferson Clinton State of the Union Address”, 1999.
41. Serge Paugam, *L’Attachement social*, Paris, Seuil, 2023, p. 293.
42. Robert Shiller Jr., “The Transformation of the American Dream”, *New York Times*, 4 août 2017.
43. “Michelle Yeoh Wins Best Actress for ‘Everything Everywhere All at Once’, 95th Oscars (2023)”, YouTube, 18 avril 2023.
44. Jim Cullen, *The American Dream*, *op. cit.*, p. 5.
45. Sophocle, *Ajax*, in *Tragédies*, trad. du grec par Paul Mazon, Paris, Gallimard, Folio, 1973, p. 160-161.
46. Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, trad. de l’allemand par Robert Rovini, Paris, Gallimard, Folio, 1988, aphorisme 71, p. 82.

ÉPILOGUE

LES ÉMOTIONS ET LEURS DROITS

« Bien avant l'arrivée de Hitler au pouvoir, pendant une période où il dépendait davantage de leur consentement que de la coercition, les nombreux actes de barbarie étaient largement connus des Allemands [...]. Un jour, ces mêmes Allemands qui acclament aujourd'hui la démarche triomphante de Hitler à Paris diront à leurs amis américains et à leurs courageux amis allemands antinazis : "Nous ne savions pas ce qui se passait, nous ne savions pas." Et lorsque ce jour de prétendue ignorance viendra, il y aura des rires en enfer. »

PETER VIERECK

*Metapolitics*<sup>1</sup>

« Elle savait qu'il était indifférent à Clifford qu'elle fût demi-vierge, ou demi-mondaine, tant qu'il n'en serait pas absolument certain et qu'on ne l'obligerait pas à savoir. Ce que les yeux ne voient pas, ce que l'esprit ne sait pas n'a pas d'existence. »

D.H. LAWRENCE<sup>2</sup>

*L'Amant de Lady Chatterley,*

Notre culture est obsédée par le bonheur, mais elle oublie de poser une question plus modeste, plus troublante : qu'est-ce qu'une vie manquée ?

Cette question est double. D'une part elle suggère que l'on peut rater sa vie comme on raterait un examen, en n'étant pas à la hauteur d'une norme, d'une échelle d'évaluation ou d'un idéal. C'est le sens de l'idéologie du rêve américain, qui a créé la catégorie de réussite et donc d'« échec ». Une autre signification est plus insaisissable : on peut rater sa vie comme on raterait le train en restant sur le quai, incapable de bouger, et en regardant impuissant le train quitter la gare sans être monté à bord. On peut en effet vivre sa vie comme si elle n'était pas la sienne, sans en être véritablement acteur.

Tel est le thème du roman *Les Vestiges du jour* (1989) de Kazuo Ishiguro<sup>3</sup>. Un majordome, Mr Stevens, consacre sa vie à servir et à défendre le système de castes britannique. Son identité et le sens de sa dignité découlent entièrement du service qu'il rend à Lord Darlington. Le soin minutieux qu'il apporte à la préparation, dans les moindres détails, d'un plateau ou à la mise en place d'une table pour des invités le remplit d'un sentiment de plénitude. Et ce même homme manque tranquillement l'événement le plus important de sa vie, l'amour de la fouguese gouvernante de Darlington Hall, Miss Kenton. Il manque l'amour qu'elle lui porte et, plus tragiquement, son propre amour pour elle. Mais il ne s'agit pas d'un roman sur le malheur. La *Madame Bovary* de Gustave Flaubert est bien plus efficace pour exposer une vie faite de désirs inassouvis, d'attentes déçues et de désillusions amères. Le roman d'Ishiguro est captivant car Mr Stevens a le contentement de ceux qui ne se demandent ni ce qu'ils ont raté ni ce qu'ils désirent ardemment. Il a raté sa vie, mais ne réalise pas vraiment ce qu'il a raté dans cette vie. Stevens n'a jamais levé le voile sur sa conscience.

Comme dans tout grand roman, le sens découle de la forme. *Les Vestiges du jour* est écrit à la première personne, le seul narrateur est le majordome lui-même, qui nous raconte sa vie passée au travers de ses souvenirs. Dans l'histoire de la littérature, le point de vue subjectif

est normalement utilisé pour permettre au lecteur de mieux comprendre le personnage, pour nous faire connaître la profondeur et le secret de sa vie intérieure, pour accroître notre empathie. Ishiguro, comme Vladimir Nabokov dans *Lolita*<sup>4</sup> (1955), subvertit cette tradition et nous fait comprendre — à nous lecteurs — ce que le personnage ne peut jamais voir ou comprendre sur lui-même et sur les autres. Il devient le point de vue non pas de l'expansion mais de l'obtus. Telle fenêtre sur le personnage nous fait entrevoir non pas l'impénétrabilité ou l'ambivalence de l'âme humaine, mais plutôt les barreaux de la cellule au centre de son cœur et de son esprit.

La majeure partie du roman se déroule vingt ans plus tôt, sous la forme d'une longue réminiscence. La réminiscence n'est pas seulement la capacité de se souvenir mais elle est également, d'une certaine manière, l'essence même de la conscience de soi, l'essence de la vie intérieure. La façon dont nous nous racontons notre passé nous définit et définit notre vie telle que nous la concevons. Dans le roman, cette appréhension de soi-même que permet la mémoire n'a presque jamais lieu. Seul le lecteur devine ce que Stevens ne comprend pas, car le narrateur-majordome raconte à la fois l'histoire de sa vie et, sans le savoir, ce qu'il ne saisit pas dans l'histoire qu'il raconte.

Nous, lecteurs, avons un point de vue toujours supérieur à celui du narrateur. Nous comprenons que Lord Darlington a fréquenté les nazis alors que Stevens croyait sauver l'Angleterre. Nous comprenons que son nouveau maître, Mr Farraday, lui exprime son mépris alors que Stevens pense qu'il fait une mauvaise blague. Même lorsque son père, aimé et admiré, se meurt lentement, Stevens ne parvient pas à interpréter son propre chagrin, l'attribuant plutôt à la chaleur et à une fatigue inhabituelle. Le lecteur saisit assez vite ce que Stevens met une vie entière à déchiffrer, à savoir que Mme Kenton l'aimait et, plus tragiquement, le bonheur qu'il éprouvait en sa présence. C'est ainsi

qu'il l'a laissée glisser dans une autre vie, auprès d'un autre homme, loin de lui. Stevens a raté l'amour de Mme Kenton comme on rate un train, le train de sa propre conscience.

L'une des plus grandes caractéristiques de ce roman est de nous rendre témoins d'une conscience débordant d'émotions non reconnues, ressenties mais jamais nommées ni comprises, et donc incapable de percer le brouillard de l'autorépression, du déni et du conformisme. Stevens reste prisonnier des règles et des préceptes qui engourdissent sa capacité à mettre un nom sur ses sentiments, bloquant ainsi l'émergence de la conscience elle-même. La virtuosité littéraire d'Ishiguro consiste à décrire une conscience pleine de pensées, d'expériences et de sensations, mais qui ne parvient pas à se saisir elle-même, précisément parce qu'elle ne peut pas porter ses émotions en son centre.

Humbert, le personnage principal de *Lolita*, est lui aussi incapable de se connaître, mais c'est parce qu'il s'appréhende exclusivement à travers ses désirs, jamais à travers un examen de conscience. Stevens est en quelque sorte son opposé parfait. Il n'a pas de désir parce qu'il ne vit qu'au travers de normes, de prescriptions et de règles. Le roman exprime de manière poignante l'idée suivante : une vie manquée est une vie dans laquelle nous ne parvenons pas à ressentir ou à saisir nos propres émotions et celles des autres. Les émotions ne sont pas seulement au centre de notre existence, elles en sont le centre même, car ce n'est qu'à travers les émotions que nous savons à quoi nous tenons vraiment. Ne pas connaître ses émotions, c'est ne pas savoir ce qui compte pour soi. Et ne pas savoir ce qui compte pour soi, c'est laisser les autres s'en charger. C'est ne jamais découvrir la matière même de notre rapport au monde.

Qu'est-ce qui empêche l'appréhension de sa propre conscience ? La grandeur de la littérature est de se soustraire au champ médical qui se

référerait dans ce cas au trouble connu de l'alexithymie, à savoir un manque d'émotivité<sup>5</sup>. La littérature montre comment une conscience peut être aveugle aux grands moments d'émotion, moments qui peuvent à leur tour nous orienter dans notre vie. Stevens est principalement défini par le fait qu'il est un majordome, serviteur d'un système de classe ordonné. On ne peut séparer la forme que prend sa conscience du rôle social qu'il occupe et de la position de classe qui est la sienne. Parce qu'il se trouve au sommet de la hiérarchie des domestiques, Mr Stevens n'a pas la distance ou l'ironie que les domestiques de rang inférieur sont plus susceptibles d'avoir. Et c'est précisément parce qu'il est le serviteur en chef qu'il s'identifie à son maître et à l'ensemble du système idéologique qu'il représente aussi étroitement. Pour reprendre ses propres termes :

Les grands majordomes sont grands parce qu'ils ont la capacité d'habiter leur rôle professionnel, et de l'habiter autant que faire se peut [...]. Ils portent leur professionnalisme comme un homme bien élevé porte son costume<sup>6</sup>.

Ce qui fait de lui un majordome hors pair est l'acceptation aveugle de sa position, des règles de l'ordre social et de la hiérarchie, de son propre rôle, de la légitimité et de la grandeur de son maître et de l'Angleterre elle-même. Sa subjectivité est habitée et définie par une série de systèmes idéologiques qui se traduisent par sa fierté d'y adhérer et d'exécuter le rôle attendu de lui. La conscience de Stevens se définit par son impossibilité à s'appréhender en tant qu'individu séparé, à se définir indépendamment de son maître et du système qu'il représente. C'est pourquoi les phrases qu'il utilise pour rendre compte de ses réactions au monde sont longues, lourdes, occupées à exprimer un sentiment d'adéquation plutôt qu'une pensée ou un sentiment qui

lui serait propre. Lorsque l'aristocrate Lord Darlington, son maître donc, vend son château — et ses serviteurs — au riche Américain Farraday, et que ce dernier le tourne en dérision et l'humilie, Stevens ne peut pas le comprendre, car le sens de la convenance, des normes et du décorum avec lequel il remplit son rôle crée un écran entre lui et le monde :

Par exemple, j'eus un jour l'occasion de lui demander [à Farraday] si un certain monsieur qui devait lui rendre visite serait accompagné par sa femme.

« Dieu nous en garde, répondit Mr Farraday. Peut-être pourriez-vous nous en libérer, Stevens. Peut-être pourriez-vous lui faire faire un tour du côté des écuries, vers la ferme de Mr Morgan. Amusez-la dans le foin. Ça pourrait bien être votre type de femme. »

L'espace d'un instant ou deux, je me demandai ce que mon employeur voulait dire. Puis je compris qu'il s'agissait d'une sorte de plaisanterie et j'esquissai le sourire approprié, mais je crois que des traces de ma perplexité, pour ne pas dire de mon effarement, restèrent perceptibles dans mon expression<sup>7</sup>.

Stevens a été humilié, mais il ne peut pas comprendre les mots prononcés parce qu'il n'a pas conscience de l'humiliation qu'il vient de subir. Il se tient tellement à son rôle de majordome qu'il ne pense qu'à ce qu'il convient de dire dans de telles circonstances. La hiérarchie des classes et le système de castes britannique ont colonisé si profondément sa conscience qu'il n'a pas accès à lui-même. Il parle de son choc non pas comme d'une chose qui l'habite, non pas comme d'un événement qui occupe l'espace de son intériorité, mais comme d'une réaction peinte sur son visage et dont il ne peut véritablement

rendre compte. La philosophe Simone Weil a compris pourquoi l'humiliation exigeait le déni :

Même si on est préparé, le malheur même empêche cette activité de la pensée, et l'humiliation a toujours pour effet de créer des zones interdites où la pensée ne s'aventure pas et qui sont couvertes soit de silence soit de mensonge. Quand les malheureux se plaignent, ils se plaignent presque toujours à faux, sans évoquer leur véritable malheur ; et d'ailleurs, dans le cas du malheur profond et permanent, une très forte pudeur arrête les plaintes<sup>8</sup>.

Dans la longue et fascinante liste des maux qui peuvent frapper l'esprit humain, tels que l'anxiété et la dépression invalidantes, la toxicomanie et le masochisme, le plus déconcertant est aussi celui qui semble le plus inoffensif : le déni. Le déni est la capacité de l'esprit à bloquer, oublier, repousser et minimiser les informations qui sont inconfortables ou douloureuses pour le moi. La psychanalyse a été la première à accorder une attention systématique au déni et à le considérer comme une stratégie fondamentale pour faire face au monde lorsqu'il menace notre propre personne. Sigmund Freud l'a appelé « mécanisme de défense<sup>9</sup> ». Un souvenir qui, par exemple, porte atteinte à l'amour pour un parent sera souvent effacé de notre conscience. En psychanalyse, le déni implique des mécanismes psychiques élaborés, bien plus sophistiqués que celui qui consiste à repousser une vérité gênante. Dans un essai intitulé *Le Clivage du moi dans le processus de défense*<sup>10</sup> (1938), Freud considère le psychisme de l'enfant lorsqu'il est confronté à un dilemme. L'enfant est sous l'emprise d'une puissante demande instinctive qu'il a l'habitude de satisfaire mais, à un moment donné, il ne peut plus s'engager dans

cette expérience et la considère désormais comme contenant la possibilité d'un danger (de castration par exemple). L'enfant doit alors décider s'il reconnaît le danger réel, s'il y cède et renonce à la satisfaction instinctive, ou s'il conserve la satisfaction et renie la réalité. Il y a un conflit entre la demande de l'instinct et l'interdiction que comporte la réalité. L'enfant trouve alors une solution ingénieuse : il rejette la réalité et refuse tout interdit ; mais il reconnaît également le danger de la réalité. Il peut ainsi conserver sa satisfaction et respecter la réalité. Ce processus consiste à s'accommoder de la réalité tout en la refusant, ce que Freud appelle très utilement le clivage. Le psychisme peut ainsi faire deux choses à la fois : conserver la peur du réel et, en même temps, la désavouer en la déplaçant sur d'autres objets. Le déni ou le désaveu de la réalité (*Verleugnung*) consiste en un dédoublement de la conscience.

La psychanalyse considère le déni avec une sorte de bienveillance intellectuelle. S'il est involontaire et inconscient, s'il est une forme d'autoprotection, il n'est pas moralement condamnable. Il est même, d'une certaine manière, indispensable car ce n'est rien d'autre qu'un mécanisme d'adaptation. Pourtant, le déni de la réalité — extérieure et intérieure — peut avoir des effets dévastateurs. Il peut prendre des formes sociales et politiques et bloquer notre réaction émotionnelle au monde. Le déni est une stratégie complexe d'appréhension du monde qui consiste à le connaître et à l'ignorer en même temps. Le déni émotionnel repose sur le clivage. Il peut prendre de multiples formes.

La première est celle que la psychanalyse et la psychologie évoquent à propos des traumatismes : l'effacement des souvenirs. « Cela n'est jamais arrivé » est la proposition que prend ce (non)-savoir. C'est un vide là où il aurait dû y avoir un mot ou une histoire. Ainsi, par exemple, des victimes d'abus sexuels qui bloquent leur mémoire et ne peuvent pas avoir conscience du souvenir de l'acte dont

elles ont été victimes. Cette forme de déni est parfois le fait de gouvernements ou de groupes qui tentent d'effacer les témoignages de génocides, de massacres ou d'expulsions. Le gouvernement israélien a par exemple longtemps affirmé que les Arabes avaient fui d'eux-mêmes leurs maisons en 1948, tentant ainsi de nier et d'effacer l'éventuelle culpabilité d'en avoir expulsé certains à l'occasion de l'indépendance de l'État<sup>11</sup>. De nombreux Israéliens croient aujourd'hui encore à cette affirmation et considèrent le départ des Arabes comme volontaire. Il existe d'autres exemples. En 2014, un article publié sur le site web du *Telegraph* mentionnait une enquête selon laquelle de nombreux Russes — malgré les preuves accablantes et les commémorations publiques — « ont oublié ou sont volontairement ignorants des horreurs de l'ère stalinienne<sup>12</sup> ». En effet, 16 % des Russes, selon l'enquête, pensent qu'il n'y a jamais eu de « répression politique de masse ». Pour mémoire, on estime à 20 millions le nombre de personnes mortes sous le régime soviétique, que ce soit par la famine, les camps de travail, les exécutions, les déportations ou les génocides<sup>13</sup>.

La deuxième forme de déni, en tant que forme spécifique de non-connaissance, consiste à ignorer les conséquences de nos actes, pour nous-mêmes et pour les autres. Il prend la forme suivante : « X est vrai, mais cela ne m'arrivera pas. » L'exemple classique est celui de la personne qui ignore que fumer peut nuire à sa santé et à celle de ses enfants. Ou encore le politicien qui reconnaît que les températures augmentent, mais que cela n'aura aucune conséquence catastrophique pour les êtres humains, qu'il s'agit d'un dérangement temporaire. Ce déni ignore les conséquences de nos actions et l'anxiété que de telles perspectives entraînent.

Une troisième forme de déni implique une conscience du présent bien spécifique. Un regard qui observe quelque chose mais qui ne

parvient pas à en enregistrer ni le sens ni la signification, c'est-à-dire à en enregistrer la nature et le nom. Cette forme de déni, peut-être la plus intéressante, est présente dans l'expérience initiale du deuil, qui nie la mort d'un être cher<sup>14</sup>. Nous pouvons l'appeler « dissociation de la conscience ». Elle est illustrée par Santiago Amigorena dans son roman *Le Ghetto intérieur* (2019). Le héros de l'histoire est Vicente, un Juif qui a quitté la Pologne pour l'Argentine peu après l'arrivée de Hitler au pouvoir, mais un peu avant qu'on sache vraiment qui était Hitler, laissant derrière lui sa mère et son frère. En Argentine, les nouvelles arrivent et, autant qu'il le peut, Vicente essaie de se voiler la face : il est persuadé que tout ira pour le mieux. À chaque nouvelle en provenance d'Europe, il trouve un moyen de se rassurer. C'est parce que sa culpabilité l'accable. Et sa culpabilité intime est renforcée par un mécanisme public, car sa réalité, fausse, est partagée avec d'autres. « Comme tant d'autres lecteurs, les journaux avaient permis à Vicente de savoir — et de ne pas savoir<sup>15</sup>. » Les journaux ont contribué à rendre impossible sa capacité intime de reconnaître ce qui se passait en Europe. La difficulté est d'ordre cognitif : il s'agit de nommer et de comprendre quelque chose d'aussi monstrueux et sans précédent que la Shoah. Elle est aussi émotionnelle : il est incapable de faire face à la culpabilité d'être en vie et de ne pas avoir pu sauver ses proches.

C'est à cela que ressemble la conscience lorsque la responsabilité d'un acte est trop écrasante. Tel est également le cas de la femme qui est le témoin quotidien de l'abus sexuel de sa fille par son mari, et qui pourtant détourne les yeux, se bouche les oreilles, continue à fournir à son mari les services de routine que sont la cuisine, le ménage et le sexe. Cette femme n'est pas témoin d'un abus comme l'est le témoin d'un crime. Elle est témoin d'un crime mais y participe parce qu'elle le repousse hors de sa conscience, se rend inconsciente de la souffrance

de l'enfant, de la criminalité de son mari et de sa propre incapacité à protéger une mineure.

En pensant aux Allemands ordinaires qui ont participé sans le savoir ou en connaissance de cause au régime nazi, l'historien américain Peter Fritzsche suggère que le déni n'est pas réservé aux citoyens de régimes barbares. Selon lui, nous devrions élargir le problème du déni à nous, citoyens ordinaires des démocraties :

Existe-t-il aujourd'hui d'autres questions que nous négligeons mais que nos petits-enfants jugeront problématiques — peut-être le fait que les immigrants illégaux mettent à l'épreuve notre empathie, que la population carcérale n'attire pas notre attention ? Ces questions ne sont en rien comparables à la persécution des Juifs dans l'Europe occupée par les nazis, mais elles peuvent être des exemples de notre aveuglement aujourd'hui<sup>16</sup>.

Les raisons pour lesquelles les gens évitent de se confronter à des informations difficiles et inconfortables sont nombreuses. Mais elles semblent s'articuler autour de la nécessité de maintenir une image de soi-même moralement cohérente et d'éviter les émotions négatives, comme l'impuissance, l'anxiété, la culpabilité, la honte et la peur<sup>17</sup>. Ces émotions seraient trop accablantes pour que l'esprit garde son sens de l'intégrité intact.

*Les Vestiges du jour* offre une autre raison, peut-être plus convaincante, pour comprendre la mise en place d'un tel mécanisme de refus de la réalité. Stevens s'est entraîné à faire partie du système qu'il sert. La socialisation, comme l'ont rappelé de nombreux sociologues, repose essentiellement sur le maintien d'un consensus concernant la définition du monde dans lequel nous agissons. Elle

consiste à partager une réalité avec d'autres, à y apprendre son rôle et l'ensemble des légitimations qui s'attachent au monde social<sup>18</sup>. Faire partie de la société, c'est apprendre l'ensemble complexe des propositions qui forment l'essence même de sa légitimation, c'est-à-dire l'ensemble des propositions qui énoncent : *les choses sont ainsi parce qu'elles sont ainsi*<sup>19</sup>.

Ces formes de socialisation sont parfois incomplètes — lorsque les serviteurs se moquent de leurs maîtres en privé ou les tournent en dérision, lorsque les gens ne croient pas aux admonestations du prêtre ou de l'imam en privé, etc. D'autres fois, elles adhèrent totalement à l'identité de la personne. Les personnes occupant des rôles subalternes — en particulier lorsqu'on leur fait croire qu'elles servent la même cause que leurs maîtres — apprennent à occulter leur jugement afin de continuer à remplir leur rôle de serviteur, s'alignant ainsi sur la définition de la réalité telle qu'elle a été établie par d'autres. Dans cette perspective, le déni peut être une caractéristique nécessaire au maintien d'un monde social partagé. Ainsi, alors que le déni implique souvent de ne pas prendre note de quelque chose, ce « ne pas prendre note » se produit dans ce que le sociologue Eviatar Zerubavel appelle le « bruit » : « La violence est souvent couverte par le bruit. Nous apprenons à ne pas remarquer nos réactions émotionnelles parce que nous avons en fait absorbé des systèmes idéologiques entiers qui bloquent notre sentiment d'indignation ou de colère. Ces systèmes idéologiques agissent comme un bruit. L'absence de mémoire, le fait de ne pas savoir ou de ne pas connaître, le fait de voir sans voir, tout cela se produit parce qu'ils sont couverts par un discours faux ou un bruit<sup>20</sup>. »

Prenons l'expérience relatée par Betty Friedan dans son célèbre mémoire-manifeste *La Femme mystifiée*. « Dans les années 1950 et 1960, toutes les fois que quelque chose n'allait pas, une Américaine

pensait que cela venait de son mariage ou d'elle-même<sup>21</sup>. » Reconnaître que quelque chose n'allait pas pouvait coûter très cher. Cela remettait en question toute l'idéologie de la bonne épouse et de la bonne mère. En d'autres termes, les femmes ont été formées à étiqueter leurs émotions d'une certaine manière et à ignorer d'autres émotions afin de remplir ce que Friedan a appelé la condition féminine. Anna Quindlen, qui a rédigé la préface de l'édition 2010 anglophone du livre de Friedan, a appelé cela le « complot du déni fait dans la cuisine » (*kitchen conspiracy of denial*)<sup>22</sup>. Il est clair que le déni factuel et émotionnel a été induit par la société. Ils sont liés à un rôle — celui de mère, d'épouse — et à une idéologie de la famille, du mariage, de la maternité parfaite et de la féminité appropriée.

C'est un déni similaire qu'a connu toute une classe d'intellectuels français analysés et accusés par Raymond Aron<sup>23</sup>, prêts à tolérer les pires crimes (les massacres de Staline) tant qu'ils étaient commis au nom des mots justes (révolution, prolétariat, la gauche). Ils ont dû attendre les révélations de Khrouchtchev sur les horreurs du régime stalinien pour ne plus pouvoir éluder la vérité qu'ils s'étaient efforcés de nier par le bruit idéologique du communisme soviétique. Ils risquaient de perdre leur identité d'intellectuels de gauche en reconnaissant le régime meurtrier de Staline. On peut se demander si ce n'est pas la même auto-illusion et le même déni qui ont aveuglé tant de membres de la gauche dans le monde entier dans leur soutien inébranlable au Hamas, même après les crimes contre l'humanité du 7 octobre 2023.

Le déni ne consiste donc pas seulement à enfouir un souvenir traumatisant qui nous a été infligé par un monde cruel. C'est un entraînement de l'esprit à ignorer la vérité. Ce déni est confirmé par le fait que « nous ne ressentons rien » lorsque nous sommes confrontés à des faits qui contredisent notre engagement et notre croyance dans un

certain système. Le déni est l'art de « truquer » la réalité, de transformer des faits concrets en images vagues et floues qui perdent leur signification et leur pouvoir émotionnel. Comme dans la mythologie vaudoue, où un zombie est à la fois vivant et mort, le déni est une version zombie de la connaissance, morte et vivante, quelque chose que nous savons et ne savons pas en même temps, quelque chose que nous voyons sans l'enregistrer sous son nom propre. Si cela est vrai pour les faits empiriques, cela l'est d'autant plus pour les émotions fugaces que nous ressentons. Les émotions sont insaisissables, parfois sans valeur a priori, et, sans une formation adéquate, elles peuvent passer encore plus inaperçues que les faits concrets.

L'observation méticuleuse du protocole et de l'étiquette par Mr Stevens et l'inconscience de ses propres émotions sont un exemple frappant d'un tel déni. Cet engourdissement n'est pas une forme d'incompétence sociale. Au contraire, il exprime une compétence extrême, une conscience très élevée des règles, des normes et des protocoles de sa propre place dans l'ordre social. Il est si étroitement identifié à l'aristocratie britannique et à ses maîtres que son apparence et son comportement relèvent du mimétisme, au point que les paysans le prennent pour un Lord. L'universitaire indien et britannique Homi Bhabha<sup>24</sup>, réfléchissant au mimétisme en tant que caractéristique du discours colonial, se réfère à Jacques Lacan, qui considérait le mimétisme non pas comme une harmonie avec l'environnement, mais plutôt comme un camouflage : devenir tacheté au premier plan d'un paysage tacheté. Lorsque l'arrière-plan est aussi tacheté que le système de castes britannique d'antan, il faut apprendre un double camouflage émotionnel. Stevens, le majordome, accomplit cette tâche avec brio.

Il y a des moments où nous avons un aperçu de notre intériorité, où celle-ci s'exprime comme d'elle-même, où, faute d'un meilleur mot,

elle semble se libérer miraculeusement des chaînes de la sur-socialité. Dans ce qui doit être l'un des plus grands moments de la littérature du XX<sup>e</sup> siècle, Ishiguro nous laisse entrevoir brièvement à quoi pourrait ressembler un tel espace intérieur. Mr Stevens, au seuil de la vieillesse, a besoin d'une gouvernante pour Darlington Hall. Il décide donc d'aller chercher Miss Kenton dans le village isolé où elle vit. Il conduit pendant deux jours — au cours desquels se déroulent ses réminiscences — et finit par la revoir. À la fin du roman, lors de sa rencontre avec Miss Kenton, il lui demande pour la première fois si elle a été malheureuse, si son mari, qu'elle a quitté à plusieurs reprises, l'a rendue malheureuse :

« Oui, j'aime mon mari [...]. Quand j'ai quitté Darlington Hall, il y a bien des années, je n'avais pas conscience d'être réellement, vraiment en train de partir. Je crois que je prenais ça pour une de mes ruses, Mr Stevens, destinées à vous contrarier. J'ai eu une mauvaise surprise quand je me suis retrouvée ici, mariée. Pendant longtemps, j'ai été très malheureuse, vraiment très malheureuse [...]. Mais [...] Catherine a grandi, et un jour, je me suis aperçue que j'aimais mon mari. [...]

Mais ça ne veut pas dire, évidemment, qu'il n'y a pas, de temps à autre, des fois — des moments de grande tristesse — où on se dit en soi-même : “Quel terrible gâchis j'ai fait de ma vie.” Et on se met à penser à une vie différente, à la vie meilleure qu'on aurait pu avoir. Par exemple, je me mets à penser à la vie que j'aurais pu avoir avec vous, Mr Stevens. [...] [Mais] Il faut bien voir qu'on a un sort aussi bon, et peut-être meilleur, que celui de la plupart des gens, et en être reconnaissant. »

Je ne crois pas avoir répondu immédiatement, car il me fallut une minute ou deux pour digérer pleinement les paroles de Miss Kenton. De plus, comme vous pouvez vous en douter, leur portée était de nature à susciter en moi une certaine douleur. En vérité — pourquoi ne pas le reconnaître ? —, à cet instant précis, j'ai eu le cœur brisé<sup>25</sup>.

« À cet instant précis, j'ai eu le cœur brisé. » Il lui aura fallu toute une vie pour s'avouer, de manière hésitante et empesée, et pour un temps très court, que ses émotions pouvaient le briser. C'est à travers ses émotions et la conscience de ses émotions qu'il saisit enfin l'essence de sa vie, celle-là même qui lui avait pourtant échappé pendant si longtemps.

Il y a des moments où les émotions s'imposent à notre conscience, la pénètrent par ses fissures. La prise de conscience de Betty Friedan se produit lorsqu'elle prend progressivement conscience de l'écart entre la vie des femmes, remplie de ce qu'elle appelle « une sensation étrange, un sentiment d'insatisfaction<sup>26</sup> » avec un désir inchoatif, d'une part, et l'image des femmes dans les magazines féminins pour lesquels elle écrivait, d'autre part. Nous pouvons mettre un terme au déni grâce à un éclair de compréhension ou à la suite d'un examen de conscience long et méthodique. Betty Friedan décrit comment elle a essayé de donner un sens à l'ensemble des sentiments qui caractérisaient son malaise :

J'avais besoin d'un nom pour décrire ce qui nous empêchait d'exercer nos droits, ce qui nous faisait sentir coupables de tout ce que nous faisons, non pas en tant qu'épouses de nos maris, mères de nos enfants, mais en tant que personnes en soi. J'avais besoin d'un nom pour décrire cette culpabilité. Contrairement

à la culpabilité que les femmes ressentent auparavant pour leurs besoins sexuels, la culpabilité qu'elles ressentent aujourd'hui concerne des besoins qui ne correspondent pas à la définition sexuelle des femmes, à la mystique de l'épanouissement féminin — la femme mystifiée<sup>27</sup>.

L'impact politique de *La Femme mystifiée* a été un acte et un travail de clarification émotionnelle. Il s'agissait d'un vaste appel à lever le voile sur la conscience et à entendre ce que Friedan appelait la « voix intérieure », afin de rendre compte du vaste continent d'émotions inexplorées qui composent réellement la vie des femmes. « Nous ne pouvons plus refuser d'entendre cette voix intérieure qui dans chaque femme répète : “Un mari, des enfants et une maison ne me suffisent pas. J'ai besoin d'autre chose”<sup>28</sup>. »

Le sociologue américain Peter L. Berger suggère que le travail de socialisation peut parfois échouer. Le célèbre enfant du conte d'Andersen voit que l'empereur est nu (la question de savoir si d'autres personnes dans l'histoire voient la nudité de l'empereur et font semblant d'admirer les vêtements ou bien s'ils se persuadent qu'ils les voient réellement est une question spéculative). Parce qu'en tant qu'enfant, il n'a pas encore été complètement socialisé et n'a pas encore appris comment la réalité sociale est construite. Il n'a pas encore appris l'ensemble des hypothèses et des normes implicites qui permettent de partager un monde en commun (« Les habits neufs de l'empereur sont admirables ! »). Berger nous dit que la réalité sociale telle qu'elle a été construite peut parfois être contestée soit par des personnes extérieures, soit par des personnes stupides, soit par des personnes qui ont leurs propres intérêts à défendre<sup>29</sup>. Mais il omet de mentionner que la réalité est parfois contestée parce que les gens ont accès à une réalité intérieure différente, réalité formée par leurs

expériences personnelles et le monde social tel qu'il exige d'être cru. C'est ce que la philosophe hongroise Ágnes Heller appelle la voix de la conscience et la voix intérieure, qui ont toutes deux le pouvoir d'articuler une voix qui n'est pas celle de la norme : « [N]ous argumentons généralement contre l'assentiment à quelque chose d'attendu ou nous argumentons pour l'assentiment à quelque chose d'inattendu, comme le fait le personnage de Juliette dans la tragédie de William Shakespeare ou celui de Nora dans le drame d'Henrik Ibsen<sup>30</sup>. »

Le récit de Betty Friedan en est un bon exemple. Elle a vécu une expérience où les mots disponibles ne pouvaient plus cacher ou expliquer le malaise qu'elle ne pouvait s'empêcher de ressentir. De nouveaux sentiments et de nouveaux mots pour les exprimer sont apparus lorsque la réalité s'est lentement défaite. Une définition de la réalité — celle de la femme au foyer — n'était plus adéquate pour couvrir la gamme des sentiments et des pensées ressentis par toutes les femmes représentées par Friedan. À certains moments de notre existence, les émotions, qui sont elles-mêmes des réponses à des situations, sont trop fortes pour être ignorées et exigent d'être nommées. Elles peuvent parfois créer une nouvelle réalité, objective et subjective. Ces moments sont des changements de paradigmes au sens kuhnien, mais privés<sup>31</sup>. Les expériences accumulées de solitude, d'absence de sens, de culpabilité, de honte, de rage ou simplement de malaise peuvent provoquer un changement de conscience. Découvrir sa « voix intérieure » est le nom du processus qui permet d'avoir une prise sur sa conscience et son expérience.

La boucle est bouclée. La vie intérieure lie et colle le collectif à l'idiosyncratique, le général à l'autobiographique. Les émotions sont fondamentalement sociales, mais elles peuvent être étouffées par un excès de socialité qui brouille la conscience individuelle. Lorsque cela

se produit, nos émotions en tant qu'instrument de navigation dans le monde social sont émoussées et la navigation ne peut plus nous aider à trouver notre propre voie et voix. Mais les émotions peuvent exploser, échapper aux rôles sociaux et les dépasser. Elles inaugurent une nouvelle réalité intérieure et sociale. Elles subvertissent les rôles prescrits et nous permettent d'accéder à de nouvelles expériences. Et pouvoir nommer ces émotions, c'est parfois générer des révolutions, privées ou collectives. Ainsi, si la vie de Stevens est ratée, ce n'est pas parce qu'il l'a vécue misérablement, mais plutôt parce qu'il n'a jamais saisi sa conscience, il n'a jamais lutté pour trouver les mots de ses émotions et ne les a jamais laissées atteindre le cercle intérieur de son être.

La conscience de soi doit à la fois comprendre ses déterminations sociales et leur échapper. Nous y parvenons en saisissant pleinement nos émotions, et en les transformant en une vision politique.

1. Peter Viereck, *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind*, New York, Capricorn Books, 1965, p. 318.

2. D. H. Lawrence, *L'Amant de Lady Chatterley*, trad. de l'anglais par Frédéric Roger-Cornaz, Paris, Gallimard, Folio, 1993, p. 74.

3. Kazuo Ishiguro, *Les Vestiges du jour*, trad. de l'anglais par Sophie Mayoux, Paris, Gallimard, Folio, 2022.

4. Vladimir Nabokov, *Lolita*, trad. de l'anglais par Maurice Couturier, Paris, Gallimard, Folio, 2001.

5. Jeremy Hogeveen et Jordan Grafman, "Alexithymia", in Kenneth M. Heilman et Stephen E. Nadeau (éd.), *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 183, Cambridge, Elsevier, 2021, p. 47-62.

6. Kazuo Ishiguro, *Les Vestiges du jour*, *op. cit.*, p. 65-66.

7. *Ibid.*, p. 28

8. Simone Weil, *La Condition ouvrière*, *op. cit.*, p. 45.

9. Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*, Paris, PUF, 2001.

10. Sigmund Freud, "Le clivage du moi dans le processus de défense", in *Œuvres complètes*, vol. XX, Paris, PUF, 2010, p. 219-224.

11. Seth Anziska, “Special Document File: The Erasure of The Nakba in Israel’s Archives”, *Journal of Palestine Studies*, 49, n° 1, 2019, p. 64-76 ; Efrat Even-Tzur, “The Road to the Village’: Israeli Social Unconscious and the Palestinian Nakba”, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 13, n° 4, 2016, p. 305-322 ; Uri Ram, “Ways of Forgetting: Israel and the Obliterated Memory of the Palestinian Nakba”, *Journal of Historical Sociology*, 22, n° 3, 2009, p. 366-395.
12. Tom Parfitt, “Half of Russians Expect Soviet Repressions to Be Repeated, Suggests Poll”, *The Telegraph*, 29 octobre 2014.
13. Stéphane Courtois *et al.*, *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 4. Ce chiffre est controversé.
14. George A. Bonanno *et al.*, “When Avoiding Unpleasant Emotions Might Not Be Such a Bad Thing: Verbal-Autonomic Response Dissociation and Midlife Conjugal Bereavement”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, n° 5, 1995, p. 975.
15. Santiago Amigorena, *Le Ghetto intérieur*, Paris, Gallimard, 2019, p. 91.
16. Peter Fritzsche, entretien avec Craig Chamberlain, “75 Years Later, Why Did Germans Follow the Nazis into Holocaust?”, *Illinois News Bureau*, 26 août 2014.
17. Kari Marie Norgaard, “‘People Want to Protect Themselves a Little Bit’: Emotions, Denial, and Social Movement Nonparticipation”, *Sociological Inquiry*, 76, n° 3, 2006, p. 372-396.
18. Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres, Penguin Books, 1971.
19. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Open Road Media, 2011.
20. Eviatar Zerubavel, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 52.
21. Betty Friedan, *La Femme mystifiée*, *op. cit.*, p. 25.
22. Anna Quindlen, Préface à Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, *op. cit.*, p. 13.
23. Raymond Aron, *L’Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
24. Homi Bhabha, « Du mimétisme et de l’homme : l’ambivalence du discours colonial », in *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. de l’anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007, p. 147-157.
25. Kazuo Ishiguro, *Les Vestiges du jour*, *op. cit.*, p. 328-329.
26. Betty Friedan, *La Femme mystifiée*, *op. cit.*, p. 57.
27. Betty Friedan, “Up from the Kitchen Floor”, *New York Times*, 4 mars 1973.
28. Betty Friedan, *La Femme mystifiée*, *op. cit.*, p. 46.
29. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, *op. cit.* ; Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, *op. cit.*
30. Agnes Heller, “Five Approaches to the Phenomenon of Shame”, *Social Research. An International Quarterly*, 70, n° 4, 2003, p. 1023.

31. Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. de l'anglais par Laure Meyer, Paris, Flammarion, Champs, 2019.

© *Éditions Gallimard, 2025, pour la langue française.*

Éditions Gallimard  
5 rue Gaston-Gallimard  
75328 Paris  
<http://www.gallimard.fr>

## DU MÊME AUTEUR

### *Aux Éditions Gallimard*

LE 8-OCTOBRE. GÉNÉALOGIE D'UNE HAINE VERTUEUSE, « Tracts », 2024.

### *Aux Éditions du Seuil*

LE CAPITAL SEXUEL, avec Dana Kaplan, « Traverse », 2023, « Points », 2024.

LA FIN DE L'AMOUR. ENQUÊTE SUR UN DÉSARROI CONTEMPORAIN, 2020,  
« Points », 2021.

POURQUOI L'AMOUR FAIT MAL. L'EXPÉRIENCE AMOUREUSE DANS LA  
MODERNITÉ, « La couleur des idées », 2012, « Points », 2014.

HARD ROMANCE. CINQUANTE NUANCES DE GREY ET NOUS, 2014.

LES SENTIMENTS DU CAPITALISME, 2006.

### *Aux Éditions Premier Parallèle*

HAPPYCRATIE. COMMENT L'INDUSTRIE DU BONHEUR A PRIS LE CONTRÔLE DE  
NOS VIES, avec Edgar Cabanas, 2018.

LES ÉMOTIONS CONTRE LA DÉMOCRATIE, 2022.

LES MARCHANDISES ÉMOTIONNELLES. L'AUTHENTICITÉ AU TEMPS DU  
CAPITALISME, 2019.

# TABLE DES MATIÈRES

*Préface*

*Introduction*

## PREMIÈRE PARTIE RÊVE OU CAUCHEMAR AMÉRICAIN ?

### 1. Sublime et cruelle espérance

*Les institutions de l'espoir*

*Entre théologie et politique*

*Le rêve américain*

*Le mouvement perpétuel comme art de la résignation*

*Épilogue*

*Du même auteur*

Eva Illouz

## Explosive modernité

Comment comprendre le malaise indéniable dans lequel notre civilisation est plongée ? Il y a un siècle, Freud se posait la même question. Mais là où, en psychanalyste, il dressait le tableau d'un conflit entre pulsions et répression, ce qui se joue aujourd'hui est à la lisière entre émotions et monde social. Nos affects les plus intimes — espoir, déception, colère, envie, honte, fierté, amour même — sont désormais pris dans les tensions et dynamiques de nos sociétés.

L'espoir, fondement émotionnel de la modernité, a promis le progrès et l'amélioration du sort de chacun. C'était avant que les inégalités, la montée du populisme, démocratie extrême, la domination de la technologie ne le transforment en déception, envie, colère ou nostalgie. La conjonction de toutes ces émotions nous a fait entrer dans une ère explosive.

Ce livre est l'exact opposé d'un manuel de développement personnel : il ne nous invite pas à ausculter sans fin notre « moi », mais à ouvrir notre intériorité à l'analyse sociale pour y découvrir que ce qui nous hante est avant tout l'écho des forces à l'œuvre dans notre vie collective.

Sociologue des émotions, Eva Illouz mobilise ici la littérature et la philosophie autant que les sciences

politiques pour explorer comment et pourquoi ces émotions sont déployées dans la société.

*Directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, Eva Illouz a reçu en 2024 le prix Aby-Warburg pour son œuvre, composée d'une quinzaine d'ouvrages traduits dans dix-huit langues.*

Cette édition électronique du livre  
*Explosive modernité* d'Eva Illouz  
a été réalisée le 23 avril 2025 par les Éditions Gallimard.  
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782073026484 - Numéro d'édition : 598335).  
Code produit : U57540 - ISBN : 9782073026507.  
Numéro d'édition : 598337.

*Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo*