



Citation: Danilo Martuccelli (2021) De l'existence, des émotions: deux regards sociologiques. *Società-MutamentoPolitica* 12(24): 25-33. doi: 10.36253/smp-13220

Copyright: ©2021 Danilo Martuccelli. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

De l'existence, des émotions : deux regards sociologiques

DANILO MARTUCCELLI

Abstract. The article offers a critical reflection on the relationship between the study of emotions and the sociology of existence through three concrete exemplifications (institutions, objects and the subject). It defends the interest of the sociology of existence to renew sociological problematizations.

Keywords. Existence, emotions, institutions, objects, subject.

L'étude de l'existence est-elle soluble, comme certains peuvent le penser, dans les émotions ? Et si la réponse est négative : en quoi leur est-elle irréductible ? Au-delà de ces questions : l'existence permet-elle de formuler de nouvelles problématisations sociologiques ?

Cet article essaiera de répondre à ces interrogations en trois grands mouvements. D'abord, nous présenterons les grandes spécificités analytiques de l'approche de l'existence. Ensuite, nous esquisserons les relations et les différences entre une sociologie des émotions et une sociologie de l'existence. Enfin, nous montrerons surtout leurs différences analytiques à partir de quelques exemples concrets (les injonctions institutionnelles, les rapports aux objets, le travail du sujet) afin de souligner la portée spécifique d'une sociologie critique à teneur existentielle de la modernité.

L'APPROCHE DE L'EXISTENCE : PLAIDOYER POUR UNE EXPERIENCE-INTERROGATION

Avant d'analyser les différences entre la sociologie des émotions et la sociologie de l'existence, il est indispensable de comprendre au préalable les relations entre les émotions et l'existence. La ligne de démarcation est complexe, mais elle est solide. Certes, comme bien des développements de la philosophie de l'existence le montrent, diverses grandes questions existentielles ont été abordées à partir des émotions ou des états subjectifs (l'angoisse, le souci de soi, le conflit entre les regards). Cependant, cette parenté de départ ne tarde pas à bifurquer donnant forme à deux chemins d'analyse très différents.

Peu d'œuvres sont plus parlantes à cet égard que celle de Jean-Paul Sartre. L'analyse des émotions y est récurrente : il les a abordées à travers la phénoménologie dans *L'Être et le Néant* ; en tant que romancier (*La Nau-*

sée) ou dramaturge ; par l'étude de la praxis dans la *Critique de la raison dialectique*. Chaque fois la qualité, l'originalité et la profondeur de ses analyses sont frappantes, au point que bien des descriptions qu'il en donne ont un intérêt au-delà de toute considération existentielle proprement dite (Revel 1957). Cependant, malgré cette valeur et malgré leur mobilisation plurielle tout au long de son œuvre, ce n'est que *par moments* que les émotions deviennent vraiment chez Sartre une voie d'analyse pour aborder des questions existentielles : le rapport à soi, la liberté et ses affres, le conflit irrépressible entre les consciences, l'absurde. Sartre se sert des émotions comme une matière première pour aborder de dimensions existentielles qui leur sont irréductibles.

L'approche existentielle suit un chemin particulier d'analyse qui, s'appuyant sur un ensemble disparate d'*expériences*, ouvre à une famille particulière d'*interrogations*. C'est peut-être la plus simple et la plus économe des caractérisations : l'étude de l'existence est indissociable de véritables *expériences-interrogations*. Si les émotions ressenties sont souvent présentes au départ, ce n'est *jamais* à ce niveau que se situe le questionnement proprement existentiel. Celui-ci passe par une interrogation qui, même déclenchée par une émotion, a une portée bien différente.

C'est là toute la complexité de la frontière. Les expériences-interrogations existentielles s'appuient *souvent* sur des émotions, mais elles ouvrent vers un tout autre horizon de sens qui, lorsqu'il est exploré ou déployé, fait *toujours* basculer l'analyse plus loin. L'œuvre de certains romanciers français contemporains permet de donner une représentation toute simple de cette démarcation (Barrère et Martuccelli 2009). A la différence des romanciers existentialistes et de l'usage qu'ils ont explicitement fait des émotions afin d'aborder des aspects existentiels, ces romanciers s'efforcent de clôturer la narration des situations d'anxiété sur elles-mêmes, souvent avec humour, parfois comme Annie Ernaux dans *Se perdre* en troquant comme remède à un désespoir passionnel des anxiolytiques pour des antispasmodiques. Le déplacement pharmaceutique permet d'enrayer toute ouverture existentielle et montre surtout à quel point l'abord de l'existence est irréductible aux émotions.

Si cette caractérisation permet d'envisager de manière générale l'horizon de l'étude de l'existence, encore faut-il tenir compte de ses deux grandes manifestations historiques : d'une part, différentes modalités fort anciennes et diverses de sagesse et d'autre part, une perspective philosophique particulière, notamment en lien, tout au long du XX^{ème} siècle, avec les développements de la phénoménologie (Camus 1951).

La première, la sagesse, a été sans doute la voie la plus empruntée autant en Occident qu'ailleurs, bien avant la modernité, souvent liée à un ensemble d'exercices spirituels (méditations, yoga, diètes, ataraxie, souci de soi). Les voies de la sagesse, transhistoriques et trans-civilisationnelles, ont été trop diverses pour qu'elles puissent se résumer à une démarche unique, mais force est de constater que dans bien des cas, il a été question d'une prise de distance avec les émotions et les affectivités mondaines (du bouddhisme aux stoïciens).

La deuxième grande voie s'est affirmée en tant que démarche de connaissance proprement philosophique depuis Kierkegaard au milieu du XIX et a été particulièrement active jusqu'aux années 1960. La philosophie de l'existence a été une manière d'aborder à de nouveaux frais de questions traditionnelles de l'ontologie, de la connaissance, de l'éthique, de l'action, de la relation au monde ou aux autres. Ici aussi les développements ont été trop nombreux pour que l'on puisse donner une caractérisation unique, mais dans bien de ces démarches les émotions n'ont souvent été qu'une étape (souvent une simple porte d'entrée) de l'analyse existentielle.

Autrement dit, si l'abord de l'existence est inséparable d'un type d'expérience-interrogation, la sagesse penche davantage du côté de l'expérience et privilégie les exercices ; la philosophie de l'existence s'incline plutôt du côté des interrogations. Il y va d'ailleurs de leurs relations respectives aux émotions et de l'usage qu'elles en font. Une même problématique, par exemple, la certitude existentielle immédiate de soi donne lieu à des problématisations différentes selon qu'elle est abordée à partir des exercices spirituels (Pavie 2012) ou par le truchement d'une interrogation ouverte sur l'expérience de l'*ek-sistere* (le fait d'être dehors, l'irréductible sentiment des individus de ne pas avoir de "maison").

Malgré leurs différences, ces deux grandes modalités se rejoignent pour se différencier des perspectives proprement religieuses. La frontière est parfois ténue (notamment dans le cadre des sagesse orientales), mais elle est fondamentale. L'approche de l'existence en tant qu'expérience-interrogation est *irréductible* et au fond étranger aux réponses de la religion. L'expérience-interrogation sur l'existence se positionne, sinon forcément à l'encontre de la foi en tout cas au-delà de toute volonté d'apaisement ou d'annihilation de l'anxiété humaine (Crespi 1994 ; Ferry 2006).

Certes, la foi et l'espérance ont maintes fois été l'objet d'une approche existentielle, mais les analyses se sont éloignées de considérations religieuses proprement dites. Même chez un penseur comme Kierkegaard, la foi est rongée par les affres du doute : son œuvre est traversée par l'écart entre la certitude des systèmes (de tous les

systèmes) et la réalité de l'homme (les inquiétudes fondamentales de tous les hommes). C'est cette tension qui se trouve à la naissance d'une philosophie qui est une expérience-interrogation sans réponse définitive, une inquiétude sans repos. La différence est radicale avec la religion qui se veut une réponse et souvent une promesse de salut ; une réponse par annulation (autour de Dieu) des inlassables inquiétudes existentielles. Franco Crespi (2019) a donné un très bel exemple de cette tension en différenciant, au cœur d'un commun désir de transcendence, entre l'espérance présente dans la croyance religieuse et les dimensions ambivalentes, tragiques et nécessairement insurmontables de l'espoir actives dans une démarche existentielle. Dans la première, l'espérance finit par se subordonner et se dissoudre dans les certitudes de la foi ; dans la seconde l'espérance, en se détournant de la foi, embrasse à tout jamais l'incertitude humaine.

L'approche de l'existence est une modalité d'expérience-interrogation particulière. Si le point de départ de ces réflexions peut se trouver au niveau des émotions ressenties (la solitude, l'angoisse, l'absurde), elles ne deviennent vraiment l'objet d'une démarche existentielle que lorsqu'elles structurent un certain type d'expérience-interrogation.

LA SOCIOLOGIE DES EMOTIONS, LA SOCIOLOGIE DE L'EXISTENCE

L'étude des émotions comme l'exploration de l'existence précède largement à la sociologie et toutes les deux ont eu un certain mal à se traduire en démarches sociologiques proprement dites. Sans revenir en détail sur les raisons de ces difficultés, mentionner certains écueils permet de mieux tracer leurs différences.

Les émotions, longtemps analysées de façon partielle et partielle et surtout subordonnées à d'autres perspectives sociologiques, ont pris une toute nouvelle importance dans les dernières décennies (Cerulo 2018). Durkheim a montré que la participation à la vie sociale est indissociable des émotions, mais il a eu tendance à cantonner leur fonction aux rituels et à la vie religieuse. Quant à Weber il a donné un statut socialement ambigu à l'agir affectif. Simmel a octroyé aux émotions une portée analytique plus importante, les interprétant cependant à partir des changements de la modernité. Il faudra attendre Arlie Hochschild (1983) pour qu'une sociologie des émotions proprement dite se développe notamment autour des usages stratégiques qu'en font les acteurs et les organisations dans une société capitaliste. Progressivement il a été même question d'un "tournant émotion-

nel" aux visages pluriels, organisé autour des relations entre l'intime, la politique et la sphère publique ; l'énergie et les symbolisations sociales ; les chaînes d'interactions ; les effets des contagions, de la sympathie et des attachements ; le rôle des émotions dans les élections et les conduites mi-conscientes, mi non-raisonnées dans la vie sociale.

La diversité des voies empruntées par la sociologie des émotions empêche tout jugement à l'emporte-pièce – à commencer par les très belles analyses produites à propos de certaines émotions comme l'envie (Schoeck 1980 [1995]) ou la honte (Turnaturi 2012 ; Bruni 2016). Cependant, il n'est pas injustifié de souligner qu'à l'instar des difficultés qu'a rencontrées (et que continue à rencontrer) depuis des décennies la sociologie du corps, la sociologie des émotions a un certain mal à s'affirmer comme une démarche sociologique générale. Elle est plus souvent mobilisée comme un complément analytique, comme une manière d'accentuer ou d'explorer certaines dimensions négligées de la vie sociale, que véritablement comme une démarche proposant une autre manière de comprendre la société. Davantage même : prise entre les corps et les interactions, la sociologie des émotions a, jusqu'à maintenant, un *certain* mal à affirmer sa spécificité théorique. Parfois elle s'efforce d'analyser conjointement la conscience et l'expérience, le corps et la perception, l'événement et l'action, et elle finit par se subordonner à une sociologie du corps et des habitudes incorporées (Bourdieu 1981 ; Kaufmann 2001). D'autres fois, elle est mobilisée pour étudier les échanges et les affects entre acteurs, et elle se subordonne à l'interactionnisme symbolique (comme c'est en partie le cas avec la notion de travail émotionnel). Ce n'est pas un hasard si c'est autour des chaînes d'interaction (Collins 2005) qu'une des plus ambitieuses articulations des émotions au sein d'une perspective sociologique générale a été proposée. Mais dans tous les cas, il n'est guère question de considérations existentielles. Ou plutôt, les rares cas où il est question de dimensions existentielles proprement dites l'analyse emprunte d'autres chemins que ceux d'une sociologie des émotions.

Les difficultés pour consolider une sociologie de l'existence ont été différentes, mais tout aussi importantes. La diversité des regards est la règle et puisqu'aucun d'entre eux ne s'est vraiment imposé, le terrain est resté largement en friche et soumis à de substantiels désaccords entre démarches. Mais il est néanmoins possible de caractériser les grands axes de la sociologie de l'existence autour d'un noyau dur de préoccupations (même si cette proposition ne fait pas consensus – Bolle de Bal 2012 ; Herreros 2017). A côté des deux grandes démarches classiques dont nous avons parlé (la sagesse

et la philosophie), il existe une perspective proprement sociologique (Martuccelli 2011, 2017) qui, sans délaisser la condition humaine, fait de la condition sociale moderne l'axe central de l'analyse et de l'historicisation des expériences-interrogations de l'existence. L'enjeu est de rendre compte de la diversité des défis selon les époques. Le périmètre relativement fermé des fondements existentiels et anthropologiques s'ouvre à un ensemble élargi et varié d'expériences-interrogations existentielles. Sans réduire l'écart entre l'objectif et le subjectif à une pure affaire moderne, il est surtout question de souligner tout à la fois sa spécificité et la généralisation plurielle de cette expérience-interrogation dans les sociétés contemporaines.

Le principal enjeu théorique pour une sociologie de l'existence est le même que pour une sociologie des émotions : produire de *nouvelles* problématisations de la vie sociale et affirmer son identité analytique. Dans ce sens, malgré leur parenté, les questions soulevées par l'étude de l'existence ne sont jamais solubles dans les sociologies de l'individu (Martuccelli 2010) et il est réducteur de vouloir les aborder seulement à partir de considérations interactionnelles ou identitaires. Le défi d'une sociologie de l'existence est heuristique : savoir si cette démarche ouvre – ou non – à des compréhensions et problématisations spécifiques de la vie sociale, irréductibles à d'autres modalités d'analyse des rapports sociaux.

Ce qui nous ramène à la conversation critique entre la sociologie des émotions et la sociologie de l'existence. Si une indéniable dimension transhistorique et trans-civilisationnelle est visible autant au niveau des émotions qu'au niveau des enjeux de l'existence, chaque démarche propose un traitement historique spécifique. Contre la prétention ahistorique de l'abord de l'existence (philosophique ou sagesse), une sociologie de l'existence souligne la *diversité* des émotions (angoisse, foi, hostilité, espérance, refoulement, déni...) qui donne forme à *différentes* expériences-interrogations existentielles. Si le périmètre des grandes questions existentielles semble borné dès le départ (la mort, l'amour, la solitude, le deuil, la liberté), le propre de l'étude sociologique est justement de l'ouvrir. Autant dire qu'une sociologie de l'existence est inséparable d'un diagnostic d'époque.

Il s'agit d'un aspect controversé mais décisif dans cette démarche. Y a-t-il un nouvel humus existentiel spécifique à l'époque actuelle ? Pendant longtemps la question du sens (associée au désenchantement du monde ou à la "fuite des Dieux", mais aussi à l'anomie ou à l'aliénation, voire à l'absurde) a été largement privilégiée. Sans nier la continuité de cette expérience-interrogation (bien attestée par le renouveau du spirituel) il est cependant possible de déceler d'autres questionnements tant

au niveau des supports de l'existence (Martuccelli 2002) qu'à propos de la survie de l'espèce humaine.

Dans l'humus existentiel de notre époque la mort n'est plus seulement l'objet d'une réflexion existentielle individuelle, elle devient l'objet d'une réflexion collective dont l'enjeu dépasse largement les émotions. Dès le milieu du XX^{ème} siècle des analyses à teneur proprement existentielle se sont ainsi affirmées au sujet de l'obsolescence de l'humain (Anders 1956 [2002]) ou à propos de la bombe atomique (Jaspers 1958 [1963]), et lors de la cérémonie d'acceptation de son Prix Nobel en 1957, Albert Camus a caractérisé l'enjeu de sa génération comme une responsabilité afin d'éviter l'autodestruction de l'humanité. Dans ce sillage, les expériences-interrogations existentielles ouvertes par les enjeux écologiques tracent un indéniable inflexion par rapport à ce passé encore tout récent, mais aussi et surtout vis-à-vis des questionnements précédents. La survie de l'humanité n'est plus abordée comme une relation morale entre les péchés humains et les châtiments divins, mais comme un enjeu écologico-existential (Martuccelli 2014).

En résumé : la sociologie de l'existence est un domaine en construction et c'est à une illustration de quelques-uns de ses enjeux que sont consacrés les passages suivants. Bien des thématiques auraient pu être abordés (à commencer par le spirituel) mais faute d'espace nous nous limiterons à trois exemples. Chaque fois nous essaierons de montrer d'une part les différences entre une étude par les émotions ou l'existence et d'autre part, les manières dont la sociologie de l'existence propose de renouveler certaines problématiques.

L'EXISTENCE ET LES INSTITUTIONS

Les expériences-interrogations sur l'existence sont inséparables du travail des institutions. La réflexion existentielle a été indissociable d'un ensemble de figures du sujet – le sage, la pythonisse, le prophète, la sainteté, le renonçant, l'ermite, le/la moine en Occident comme en Orient. Chacune de ces figures a été inséparable d'une production institutionnelle même si elles se sont souvent présentées comme de figures radicales de dépouillement du monde. Les apparentes expériences de solitude propre à la sagesse sont indissociables d'un ensemble de conditions organisationnelles.

En continuité avec cette réalité, la modernité a innové de différentes manières. D'abord, la modernité ne se caractérise pas par une "séquestration" organisationnelle des affaires existentielles (la mort, la folie, la sexualité) hors de la vie sociale courante (Elias 1982 [1987] ; Giddens 1991) ; au contraire les questionnements exis-

tentiels se sont distillés partout dans la vie sociale, prenant des modalités de plus en plus individualisées et ordinaires. Ensuite, et il s'agit presque d'une rupture historique, la modernité a dissocié les expériences-interrogations de l'existence d'un chemin radical, unique et sans retour de dépouillement du monde (la sagesse, la vie monacale) au profit de *diverses* modalités de réflexions et de méditations au jour le jour, pratiques de cadrage temporel d'une culture thérapeutique ou d'auto-développement personnel. Il y va de tout un continent de nouvelles modalités de souci de soi propres à la modernité qui, dans les dernières décennies, tendent même à être réinventées autour du *Quantified Self*. Enfin, le processus d'individualisation propre à la seconde modernité, en tant que variante de l'individualisme institutionnel, déclenche aussi des expériences-interrogations existentielles particulières. Il est important de comprendre la spécificité de cette situation par rapport au passé. Avec l'avènement de la modernité, l'Individu – Kierkegaard l'écrit souvent en majuscule – se dégage de la foule et acquiert l'incontournable responsabilité de lui-même (l'authenticité, le souci de soi). Le défi se révélera d'autant plus éprouvant qu'il se développe dans des sociétés soumises à de forts processus de massification. Or, ce qui fut pour beaucoup encore ressenti comme un choix éthique individuel devient un ensemble contraint de défis et de malaises indissociables des injonctions institutionnelles croissantes vers l'individualisation (Beck 1986 [2001]), le devenir soi-même, la performance (Ehrenberg 1998 ; Otero 2012), des pratiques personnalisées du biopouvoir (Memmi 2003). Le travail des institutions a bouleversé les expériences-interrogations existentielles.

Sous le regard critique d'une sociologie des émotions il est fréquent de dénoncer la marchandisation active dans ces processus : la transformation des questions de sagesse en des affaires purement émotionnelles à la suite de prescriptions envers un refroidissement émotionnel propre au capitalisme (Illouz 2006) ou à des injonctions contraintes envers le bonheur (Cabanas et Illouz 2018). Or, l'analyse par les émotions délaisse bien d'autres enjeux existentiels.

Pour des raisons d'espace limitons-nous à un seul exemple. Abordée à partir d'une sociologie de l'existence, la retraite consiste à placer en situation de sagesse contrainte des millions de gens (surtout bien entendu dans les sociétés disposant d'importants Etats-providence). Dans des sociétés capitalistes fortement soumises aux impératifs implacables du travail (revenus, temps, horizon de vie), l'institutionnalisation d'une période de l'existence autour de la retraite, libérée de cette contrainte et surtout de cet avenir, donne forme à une épreuve particulière.

La retraite suscite sans doute bien d'autres défis qui peuvent être étudiées par une sociologie des émotions ou de l'identité (déprise, transactions identitaires – Caradec, 2008), mais elle suscite aussi, au-delà de la question de la mort, des expériences-interrogations existentielles spécifiques. Elle généralise surtout le défi du temps en dehors de l'horizon du travail à l'intérieur d'une société des travailleurs (une question déjà soulevée par Arendt 1958 [1994]). Si des liens peuvent s'établir avec l'expérience d'autres individus également soumis aux affres de la gestion du temps hors travail – comme les chômeurs (Lazarsfeld, Jahoda et Zeisel 1932 [1981]) ou les femmes au foyer (Friedan 1963 [1964]), la spécificité des retraités est évidente. A la différence des autres acteurs, ils sont institutionnellement dépouillés de tout horizon du travail.

Cette épreuve peut être étudiée par les émotions (ennui, mésestime de soi, sentiment de désynchronisations quotidiennes), mais ces analyses n'abordent pas la dimension proprement existentielle de cette expérience-interrogation. La rudesse de l'épreuve temporelle à laquelle les retraités sont isolément (mais institutionnellement) contraints donne forme à un questionnement particulier. Après avoir vécu toute leur vie avec l'horizon du futur, en faisant sans arrêts des projets, pris par les dynamiques et les contraintes du travail, les retraités sont contraints de vivre au présent et libérés du travail. Autrement dit, ils sont institutionnellement mis en situation de faire face (de façon contrainte) à la possibilité de la sagesse. Ce qu'au long de leurs vies chacun avait pu refouler via différentes anticipations imaginaires et projets futurs devient un défi incontournable.

Depuis quelques décennies nous sommes témoins de la constitution d'une expérience-interrogation existentielle inattendue. La vie au présent et libérée des illusions du futur (dont le *carpe diem* n'est qu'une variante parmi bien d'autres) a été une des grandes voies de la sagesse. Or, longtemps ce cheminement a été réservé à quelques individus, souvent issus de lignages supérieurs, après un dur travail sur soi. Le chef d'œuvre de la littérature japonaise, *Le roman de Genji* de Murasaki (écrit autour de l'an 1.000) donne à voir, par exemple, les chemins de sagesse d'hommes et de femmes qui, à l'automne de leurs vies, se retirent de la Cour et de ses honneurs pour devenir moines à l'issue d'un long travail individuel institutionnalisé.

Les régimes contemporains de retraite donnent lieu à une épreuve existentielle tout autre en produisant une expérience-interrogation de sagesse de masse. Tous les membres d'une classe d'âge sont contraints de vivre au présent et délestés de l'horizon du travail. Pour y faire face les retraités mettent en œuvre (comme jadis les nantis) diverses stratégies afin d'échapper à cette contrainte

à la sagesse ou de lui résister. L'affairisme temporel et la suractivité de certains retraités, leur incapacité à se réinventer à partir de l'inactivité professionnelle, leur souci à chercher des "divertissements" comme aurait dit Pascal sont en eux-mêmes une formidable critique de la civilisation contemporaine. En absence de toute réflexion collective et d'un travail institutionnel conséquent, les retraités éprouvent avec une brutalité inouïe une expérience-interrogation existentielle que bien d'entre eux se révèlent incapable d'affronter.

La retraite n'a pas généré une sagesse de masse. Au contraire, l'affairisme temporel s'est emparé de la plupart des individus. Derrière ce refus se dessine une attitude existentielle particulière propre à notre époque : la résistance ou l'incapacité aigües de nos contemporains à vivre au présent, à se libérer du fardeau du futur, à se dépouiller de l'horizon du travail, à explorer d'autres dimensions de la vie. En bref, les individus de notre époque rechignent devant le défi de vivre au présent.

Une sociologie de l'existence est ainsi une source pour une nouvelle problématisation : quel *sens* faut-il donner au basculement de millions de personnes, de manière institutionnellement contrainte, vers un horizon de temporalité (le présent) opposé à celui qui est encore largement dominant dans la société contemporaine (le futur)?

L'EXISTENCE ET LES OBJETS

La démarcation entre une sociologie des émotions et une sociologie de l'existence est également visible au sujet de la vie quotidienne. La différence entre elles est d'autant plus parlante que la quotidienneté est une dimension de la vie sociale fort bien abordée dès le dix-neuvième siècle par le roman, puis par différentes analyses de l'expérience moderne (de l'aliénation au blasement), ou dans les réflexions critiques de la philosophie de l'existence (le *on*, la viscosité). En fait, la différence est ici d'autant plus intéressante que la sociologie des émotions et la sociologie de l'existence ont un ancêtre commun : la sociologie du quotidien des années 1960. Principale caractéristique : cette sociologie critique du quotidien s'est largement bâtie autour de l'aliénation (de Georges Perec à Henri Lefebvre) en donnant une place centrale aux objets.

Dans l'analyse de la vie quotidienne, les émotions ont été largement mobilisées afin de décrire les différents ressentis suscités par les objets – sous la forme des inquiétudes statutaires, le vide de la possession matérielle, le triomphe de l'avoir sur l'être, les routines. Bien des analyses du quotidien ont pris ainsi la forme d'une phénoménologie élargie. Et c'est plus ou moins en conti-

nuité avec ces études que progressivement certains sociologues se sont explicitement centrés sur la panoplie plurielle des émotions produites au quotidien par les objets – des agacements (Kaufmann 2007) jusqu'aux attachements (Hennion 2013). Dans ces démarches, malgré leur diversité, les émotions ont une place prépondérante puisqu'elles sont à la fois le principal véhicule de l'exploration et in fine le véritable univers d'étude (en dépit de l'ouverture vers de considérations corporelles ou pragmatiques).

Une sociologie de l'existence prend un chemin différent. Si les émotions servent parfois de voie d'entrée à l'analyse, l'intérêt se centre sur les expériences-interrogations proprement existentielles auxquelles ouvrent nos relations avec les objets. Les questions de l'agacement ou de l'attachement sont délaissées au profit d'un autre ensemble d'interrogations : en quoi et comment les objets (y compris immatériels) peuvent-ils devenir de supports permettant d'affronter ou d'amortir les incertitudes de la vie sociale (Sacriste 2019)? En quoi et comment sont-ils surtout les sources de nouvelles épreuves dans la vie sociale et porteurs de nouvelles questions de sens? Derrière la maltraitance et le fait ordinaire de jeter sans souci les choses, ne se dévoile-t-il pas un rapport généralisé au monde où le non-respect envers les objets n'est qu'une manifestation parmi d'autres du non-respect des autres êtres humains ou sensibles (Santambrogio 2020) ? A quel point dans une société capitaliste la quête de la transcendance existentielle se rétrécit-elle au seul chemin de la possession des objets et de la richesse (Arnsperger 2005) ?

Chaque fois, l'analyse se détourne des émotions afin d'étudier la nature spécifique du monde objectal et la diversité des défis que les objets structurent dans la vie moderne. Au-delà des émotions ressenties, mais aussi souvent de manière transversale à ce que d'autres démarches sociologiques proposent, il est question de scruter la double et troublante bi-dimensionnalité des objets : leur possible fonction de soutien dans la vie sociale – familiarité, réassurance, lien – et leur croissante facette de défamiliarisation – complication, asservissement, déprise (Sacriste 2018).

Le divorce des regards est bien visible au niveau de la critique. La sociologie critique des émotions rend compte de manière vivante de la domination du capitalisme et des façons dont il s'infiltrer, via les objets, dans les relations intimes. Mais la perspective souffre d'une double limite : ou bien elle se subordonne à ce qu'énonce par ailleurs une macrosociologie du capitalisme ou bien elle développe un regard autonome et se cantonne au seul niveau des émotions (les agacements et attachements quotidiens face aux objets). Si la description s'enrichit en rendant mieux compte des ressentis, l'analyse du capitalisme comme sys-

tème de rapports sociaux ne le fait guère. La remarque va bien au-delà des objets : en ce qui concerne la vie quotidienne, une entrée par les émotions ne permet souvent qu'une analyse de certains symptômes, comme celui, par exemple, de l'urgence (Aubert 2003).

L'étude des expériences-interrogations existentielles ouvre à d'autres considérations. Le travail critique se centre sur l'inévitable rapport entre les individus et le monde objectal (le capitalisme n'en étant qu'une manifestation historique parmi tant d'autres). En se positionnant de cette manière, en dialoguant avec les analyses fournies dans d'autres périodes et sociétés, il est question d'aborder les sens et les défis proprement existentiels que les objets posent au-delà de leur stricte fonctionnalité. La sociologie critique à teneur existentielle du monde objectal actuel part ainsi des profonds changements survenus du côté des choses. Les objets ont été traditionnellement analysés comme des "outils" permettant ou facilitant la vie sociale ; un aspect strictement fonctionnel que les travaux sur l'aliénation ou la réification ont commencé à problématiser sous la forme d'une série de menaces et d'égarements quotidiens. Mais la situation actuelle est bien différente : le monde objectal soulève désormais des questions avec une toute autre teneur existentielle. A quoi bon tous ces objets ? Pourquoi deviennent-ils de plus en plus intrusifs et compliqués ? Pourquoi et comment tissent-ils une trame hautement autonome d'action (dispositifs, tracking, automation) ? L'inflexion est de taille : aux grandes réflexions à propos des asservissements produits naguère par les *machines* (une thématique qui hante l'imaginaire de la modernité depuis les années 1920, voire depuis Frankenstein) tend à se substituer une toute nouvelle série de réflexions autour des objets quotidiens. Depuis quelques décennies, certains romanciers scrutent ainsi par exemple la "méchanceté" *ordinaire* des objets *ordinaires* dans la vie quotidienne (Barrère et Martuccelli 2009).

Les spécificités contemporaines du monde objectal invitent même à réinterroger – et critiquer – le rapport unidimensionnel aux choses que les autres grandes analyses de l'existence (la sagesse et la philosophie) ont établi. Si la vie humaine et sociale se déroule toujours au milieu et grâce aux objets, comment faut-il comprendre le long acharnement de dépouillement objectal présent dans les principales figures de la sagesse ? Les expériences-interrogations existentielles propres à la vie quotidienne contemporaine obligent ainsi à repenser en profondeur les liens simples, trop simples, de la sagesse avec le dépouillement et le dégarnissage objectal.

Cet ensemble de problématisations, irréductible à une sociologie des émotions, ouvre surtout à de nouveaux questionnements sociologiques.

L'EXISTENCE ET LE SUJET

S'agissant du sujet, les différences précédentes deviennent un véritable champ de bataille. La raison en est simple : le sujet est une problématisation majeure pour toute approche existentielle, mais sa réalité a souvent été mise en doute par la sociologie. La sociologie des émotions et la sociologie de l'existence s'inscrivent de façon critique dans ce sillage.

Qu'est-ce que le sujet ? Pour bien des sociologues, il n'est qu'une illusion biographique, une impression fuyante de subjectivité due au cadrage et aux manières dont on joue un rôle, une conséquence de la séparation entre le public et le privé. Dans ce contexte, l'étude des émotions du soi (la certitude d'exister, la conviction d'une continuité personnelle) est souvent mise au service d'un travail de sape critique de toute ontologie du sujet.

La sociologie de l'existence prend un chemin différent. Elle prend surtout au sérieux la subjectivité et essaye de trouver les manières de l'étudier objectivement dans ses manifestations ordinaires dans la vie sociale (Martuccelli 2002). Elle souligne ainsi sa parenté avec les voies de la sagesse ou les travaux de la philosophie de l'existence. Hadot (2002) ou Foucault (1984) ont bien montré la diversité historique des exercices du soi dans l'Antiquité, une tradition qui s'est prolongée et renouvelée dans les temps modernes. La philosophie de l'existence s'est questionnée dans les temps modernes pour savoir si l'existence individuelle précède ou non la coexistence ou s'il existe une subjectivité "en soi" irréductible à la vie sociale. En s'appuyant sur ces développements, la sociologie de l'existence prend acte du fait que le sujet est indissociable de diverses modalités historiques de travail sur soi. Les questions ontologiques (qu'est-ce que le sujet ?) sont délaissées au profit du travail sur soi (comment devient-on un sujet ?).

L'analyse de ce travail a parfois été réalisée en lien avec les mouvements sociaux (Touraine, 1992), mais elle a surtout été entreprise à partir des questionnements identitaires. L'idée d'une séparation radicale entre l'âme et le corps dans la tradition chrétienne est réexaminée à de nouveaux frais. L'introspection (« chacun regarde devant soi ; moi, je regard dedans moi », disait Montaigne) ne devient qu'une démarche parmi d'autres. En fait, il est surtout question d'interroger la *séparation* radicale posée par Montaigne entre l'identité personnelle et l'identité statutaire ; l'idée d'une subjectivité fuyante irréductible aux rôles et aux statuts sociaux. Une conception du sujet patente et extrême chez Jean-Paul Sartre (1943 [1976]).

Ce que l'on peut caractériser comme une sociologie à teneur existentielle problématise différemment

l'expérience-interrogation du sujet. Le travail de François de Singly (2017) en est un bon exemple. Contrairement à ce qu'a affirmé la philosophie de l'existence, le Je ne se confond pas avec un code existentiel unique ou toujours à distance des rôles, au contraire, il se décline de maintes manières tout au long d'une vie grâce à un travail permanent de hiérarchisation de ses différentes dimensions identitaires. Chaque individu s'approprié ou non – et différenciellement – certaines de ses facettes identitaires. Le Je n'est rien de plus que ce travail par lequel l'individu décide de s'approprier tel ou tel aspect de son identité statutaire, de quelles manières, avec quelle intensité, pendant combien de temps.

La dynamique entre le je personnel et le je statutaire est une manifestation très concrète d'une sociologie existentielle du sujet. L'objectif consiste à répertorier la diversité des manières (tensions, ambivalences, contradictions, déchirures, ruptures biographiques, acceptations...) dont les individus construisent leur identité *personnelle*, faisant de chacun d'entre eux, au-delà de leurs similitudes (positionnelles, statutaires, professionnelles, classistes ou genrées) un être individualisé. Il n'est plus question d'une séparation radicale entre le sujet et le monde ; pour une sociologie existentielle, l'identité personnelle est toujours une affaire de contrebande des identités statutaires.

Soit. Mais en quoi cette problématisation existentielle du sujet à partir de ses matériaux identitaires permet-elle de renouveler les analyses sociologiques ? Limitons-nous à évoquer deux illustrations (Singly 2017). En tout premier lieu, le souci de la dimension personnelle permet de comprendre autrement, d'un point de vue sociologique, les raisons si anciennes du discours de l'"amour aveugle" : il y va de la nécessité pour un individu de se savoir aimé pour sa richesse personnelle. D'où d'ailleurs, une toute autre interprétation du choix du conjoint : si le plus souvent les conjoints ont des capitaux semblables, cette homogamie matrimoniale n'est pas seulement une conduite stratégique, elle peut aussi s'interpréter comme un gage – aux yeux du souci du Je – du désintérêt matériel de l'autre. La preuve que l'on n'est pas choisi par ce que l'on a, mais bien par ce que l'on est.

Deuxième exemple : si le refus de la réification de soi est commun à bien des acteurs (même s'il a trouvé et trouve toujours ses principales héroïnes du côté de personnages féminins), les expériences d'aliénation identitaire ne sont pas avant tout le fait des individus les moins dotés en capitaux (comme le laisse entendre le célèbre exemple du garçon de café de Sartre). Au contraire : l'égarement à prendre les rôles et les statuts comme la "vraie" nature personnelle de soi est parti-

culièrement fort chez les acteurs les plus puissants ou riches. L'enjeu de l'authenticité personnelle ouvre ainsi à une sociologie critique qui s'émancipe du seul diktat des inégalités sociales. L'étude existentielle des aliénations, des négociations ou des décrochages identitaires dessine un univers autonome de domination, puisque chacune de ces manifestations identitaires est très différemment autorisée ou légitimée dans une société.

A l'instar des injonctions institutionnelles ou des rapports aux objets, le travail sur soi du sujet est irréductible à une sociologie des émotions et ouvre à de nouvelles problématisations sociologiques.

* * *

L'ek-sistere, l'être-dehors, la rupture entre l'objectif et le subjectif : ces caractéristiques sont au fondement de toutes les sociologies de la modernité (Martuccelli 1999). Cependant, et malgré cette longue présence, les thématiques proprement existentielles n'ont guère été abordées en tant que telles par la sociologie. Les questionnements existentiels ont été subordonnés à d'autres dimensions ou abordés par de voies détournées (comme c'est encore en partie le cas avec les émotions) ; ils ont surtout été largement abandonnés aux philosophes – tandis que les émotions l'ont plutôt été aux psychologues.

Les transformations contemporaines et les nouveaux défis appellent à un changement de cap et au développement d'un regard autonome et sociologique sur les expériences-interrogations de l'existence. Le chantier est énorme et encore en friche. Mais en prenant une conscience critique des nouveaux enjeux, en explicitant (et en inventant) une tradition sociologique peu reconnue, en montrant surtout la possibilité de nouvelles problématisations, la sociologie de l'existence dessine l'horizon d'une *autre* sociologie de la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

- Anders G. (1956 [2002]), *L'obsolescence de l'humain*, L'Encyclopédie des nuisances, Paris.
- Arendt H. (1958 [1994]), *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris.
- Arnsperger C. (2005), *Critique de l'existence capitaliste*, Cerf, Paris.
- Aubert N. (2003), *Le culte de l'urgence*, Paris, Flammarion.
- Barrère A., Martuccelli D. (2009), *Le roman comme laboratoire*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- Beck U. (1986 [2001]), *La société du risque*, Aubier, Paris.

- Bolle de Bal M. (2012), *Une sociologie de l'existence est-elle possible ? Oui ! Elle existe*, in « Sociétés », 4, 118 : 97-105.
- Bourdieu P. (1981), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- Bruni L. (2016), *Vergogna*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Cabanas E., Illouz E. (2018), *Happycratie*, Premier Parallèle, Paris.
- Camus A. (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris.
- Caradec V. (2008), *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Armand Colin, Paris.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.
- Collins R. (2005), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.
- Crespi F. (1994), *Imparare ad esistere*, Donzelli Editore, Roma.
- Crespi F. (2019), *Pourquoi la religion?*, Mimesis, Paris.
- Ehrenberg A. (1998), *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris.
- Elias N. (1982 [1987]), *La solitude des mourants*, Christian Bourgois, Paris.
- Ferry L. (2006), *Apprendre à vivre*, Plon, Paris.
- Foucault M. (1984), *Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- Friedan B. (1963 [1964]), *La femme mystifiée*, Dénoël/Gonthier, Paris.
- Giddens A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge.
- Hadot P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris.
- Hennion A. (2013), *D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements*, SociologieS [En ligne], juin
- Herreros G. (2017), *De la sociologie de l'«existence» à la sociologie des existants*, in « Parcours anthropologiques », 12, 1 : 16-29.
- Hochschild A. (1983), *The Managed Heart*, University of California Press, Berkeley.
- Illouz E. (2006), *Les sentiments du capitalisme*, Seuil, Paris.
- Jaspers K. (1958 [1963]), *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet-Chastel, Paris.
- Kaufmann J.-CL (2001), *Ego*, Armand Colin, Paris.
- Kaufmann J.-Cl. (2007), *Agacements*, Armand Colin, Paris.
- Lazarsfeld P., Jahoda M., Zeisel H. (1932 [1981]), *Les chômeurs de Marienthal*, Minuit, Paris.
- Martuccelli D. (1999), *Sociologies de la modernité*, Gallimard, Paris.
- Martuccelli D. (2002), *Grammaires de l'individu*, Gallimard, Paris.
- Martuccelli D. (2010), *Philosophie de l'existence et sociologie de l'individu : notes pour une confrontation critique*, SociologieS [En ligne], juin.
- Martuccelli D. (2011), *Une sociologie de l'existence est-elle possible?*, in « SociologieS » [En ligne], octobre.
- Martuccelli D. (2014), *Les sociétés et l'impossible*, Armand Colin, Paris.
- Martuccelli D. (2017), *Sociologia dell'esistenza*. Orthotes, Napoli-Salerno.
- Memmi D. (2003), *Faire vivre et laisser mourir*, La Découverte, Paris.
- Otero M. (2012), *L'ombre portée*, Éditions du Boréal, Montréal.
- Pavie X. (2012), *Exercices spirituels*, Les Belles Lettres, Paris.
- Revel J.-F. (1957), *Pourquoi des philosophes?*, Julliard, Paris.
- Sacriste V (2018), *Vers une analyse existentielle des objets*, in «Quaderni di teoria sociale», 2 : 193-220.
- Sacriste V. (2019), *Les objets face aux épreuves de l'existence moderne*, in « Le sociographe », 5 : 42-65.
- Sartre J.-P. (1943 [1976]), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
- Santambrogio A. (2020), *Ecologia sociale*, Mondadori Education, Milano.
- Schoeck H. (1980 [1995]), *L'envie*, Les Belles Lettres, Paris.
- Singly F. de (2017), *Double Je*, Armand Colin, Paris.
- Touraine A. (1992), *Critique de la modernité*, Fayard, Paris.
- Turnaturi G. (2012), *Vergogna*, Feltrinelli, Milano.