

De bonnes intentions : un regard non violent sur l'objet des sentiments laids

Stella Rehbein

Number 2, Spring 2021

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/98664ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue L'Esprit libre

ISSN

2563-5425 (print)

2564-1824 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rehbein, S. (2021). De bonnes intentions : un regard non violent sur l'objet des sentiments laids. *Siggi*, (2), 42–50.

De bonnes intentions [] un regard non violent sur l'objet [des sentiments laids]

ESSAI LONG

STELLA REHBEIN,
Berlin — Erfurt



*Jeune sociologue allemande, l'autrice se penche
dans ses travaux sur l'amour et les classes sociales.
Cet essai constitue un retour réflexif sur un moment
troublant de sa dernière enquête de terrain.*

Traduit de l'anglais par SIMON LAFONTAINE

Cet essai explore certains sentiments qui accompagnent la perspective incarnée de ma position sociale au cours d'un processus de recherche sur l'amour et l'intimité. Il y est question de moi, empêtrée affectivement, avec mon corps. Il y est également question de moi, empêtrée dans des catégories sociales (en tant que femme blanche, universitaire de classe moyenne) — et oh! quel rôle elles ont. En reconnaissant ces enchevêtrements, je vise à donner à ce qui est peu flatteur, au désordre (par opposition au bien rangé, au pur, à l'infailible) un peu d'espace et de réflexion.

Le peu flatteur. C'est-à-dire : mes sentiments laids (*ugly feelings*¹) au cours du processus de recherche. C'est-à-dire : que les classes sociales sont en définitive quelque chose de très affectif. C'est-à-dire : comment je « produis » la classe sociale lorsque je fais de la recherche. Quel est le caractère et la qualité de ces sentiments, qu'est-ce qui les rend aussi laids? En restant près d'eux, en les traitant comme un objet de connaissance, comme un moyen de théoriser et de produire du savoir, j'ai réalisé que je touchais à travers eux les limites de ma sympathie, mon incapacité à poser un regard non violent sur mon objet de recherche, un classisme spécifique à travers mon être touché (*affected*). La pauvreté et l'adversité — voilà le visage que porte ma terreur et mon dégoût de la différence².

de bonnes intentions

Je poursuis des recherches sur les couples homosexuels et hétérosexuels et sur leurs routines quotidiennes, leurs vies domestiques, de même que sur leurs stratégies et leurs pratiques qui visent à instaurer des sentiments d'intimité, d'engagement émotionnel et romantique. Les couples que j'étudie sont, pour le dire dans une terminologie *bourdieusienne*, pauvres en capital culturel et économique : ils ont des revenus relativement faibles et peu d'éducation formelle. Dès les débuts de ma recherche, la catégorie de la « classe sociale » revêtait un grand intérêt pour moi. En m'attardant à l'état actuel de la recherche, j'ai été étonnée de constater à quel point les approches théoriques tout autant que les enquêtes de terrain étaient marquées par un biais de classe assez grossier qui généralisait la perspective de la classe moyenne.

J'ai développé ma conceptualisation à partir d'une critique de la compréhension hégémonique de l'intimité, qui réduit cette dernière à un type précis de communication verbale aux accents thérapeutiques, sans doute abordé de la manière la plus remarquable qui soit

¹ Sianne Ngai, *Ugly Feelings*, Cambridge : Harvard University Press, 2005.

² J'ai été inspirée par l'autoquestionnement d'Audre Lorde dans *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, où elle plaide pour la reconnaissance du racisme et de l'homophobie au sein des féminismes blancs et pour un traitement différent, non dominant, de la différence : « J'incite chacun[e] de nous ici à se pencher vers ce lieu de savoir profondément enfoncé à l'intérieur de soi-même et à toucher cette terreur et ce dégoût de toute différence qui y vit. Regardez de qui elle porte le visage. Alors le personnel dans sa dimension politique peut commencer à éclairer tous nos choix. » (1984, p. 209)

³ Eva Illouz, *Les sentiments du capitalisme*, Paris : Seuil, 2006.

⁴ Jana K  lh, « Walking Interviews als Methode zur Erhebung allt  glicher Raumproduktionen », *Europa Regional*, vol. 23, no. 12, 2016, p. 35-48.

⁵ NDT : « Happy Objects » est le titre d'un chapitre de Sara Ahmed dans *The Affect Theory Reader* (2009),   dit   par Melissa Gregg et Gregory J. Seigworth chez Duke University Press.

⁶ Noms fictifs.

⁷ Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft, II. Eingriffe, Stichworte*, Berlin, Suhrkamp, 2003, p.602.

dans les recherches d'Eva Illouz. Pour elle — et également pour d'autres th  oricien  s important  s de l'amour et de l'intimité —, les rencontres intensément romantiques sont principalement médiatisées par un type de communication dyadique et chargée en émotions. Les couples de classe moyenne sont, selon Illouz, bien équipés en capital émotionnel — des compétences communicationnelles pour gérer les émotions, l'expression de soi et l'autoréflexion —; les couples de la classe ouvrière, par contre, échouent constamment dans ce domaine³.

Pour reconstruire d'un point de vue empirique les pratiques de l'intimité par-delà le logocentrisme de la classe moyenne, j'ai introduit la dimension de la matérialité, ce qui a permis d'étendre ma recherche aux dimensions pr  linguistiques —    savoir l'espace, l'affect et les rituels. Suivant Sara Ahmed, de même que l'approche durkheimienne des liens affectifs médiatisés par les objets, j'ai proposé une compréhension de l'intimité matérielle. Plutôt que d'appréhender l'intimité comme un   v  nement réflexif et communicationnel entre deux sujets qui n'ont apparemment rien d'autre que ce qui provient de leurs compétences communicationnelles et d'une vie émotionnelle « profonde » qui a besoin d'être exprimée, je l'ai envisagée en tant que proximité des corps et manière d'orienter leur être (corporellement, affectivement). Afin de saisir cette dimension matérielle, je me suis appuyée sur des *entretiens à pied*⁴, des explorations communes de la sphère domestique. Dans mon analyse, j'ai ébauché des « tableaux » d'*objets heureux*⁵ qui soudent le couple; des scénarios d'orientation affective vers les corps, les objets, les pratiques et les idées qui confèrent un sens du possible ou qui participent d'un attachement optimiste.

Au début de mon projet, dans cette phase de bonnes intentions, j'étais confiante : j'avais l'impression de maîtriser la classe sociale après avoir décelé des classismes dans d'autres approches théoriques de l'intimité. Laisser de côté les approches logocentristes et introduire la matérialité me semblait être une bonne tactique, comme si j'avais mis la classe sociale en échec. Je pensais en quelque sorte pouvoir neutraliser mon positionnement (*standpoint*), le rendre si transparent qu'il devienne clairement visible. (Je ne m'attendais pas à ce que les affects le perturbent d'un bout à l'autre.)

[]

La réflexion qui a donné naissance à cet essai a commencé par un geste de détournement du regard. Un geste de haussement d'épaules et un acte de langage après que je suis revenue d'un entretien avec Sabrina et Daniel : « Oh, je ne sais pas si je peux me servir de cet entretien. C'était triste⁶. »

un long regard non violent sur l'objet

Il y a un fragment de phrase qui me tient à cœur, que j'ai entendu quelque part, senti résonner, que j'ai noté et épinglé, à titre d'orientation, d'idéal, sur le tableau au-dessus de mon bureau : le long regard non violent sur l'objet (« *der lange und gewaltlose Blick auf den Gegenstand* » — Adorno⁷). J'aimerais que ma recherche soit ainsi : un long regard non violent sur l'objet. J'aimerais qu'elle soit ainsi sur toute la ligne : sur le plan de ma proposition de recherche, écrite avec de bonnes intentions, sur le terrain, lorsque je rencontrais physiquement Sabrina et Daniel dans leur espace intime et, sur le plan de l'analyse, lorsque j'écris enfin sur elle et lui, que je les donne à voir, à être regard    s par d'autres lecteurs et lectrices.

La première chose que j'ai apprise était que mon changement de cadre conceptuel (en me tournant vers les « matérialités ») ne réglait pas le problème du positionnement : se tourner au plan conceptuel vers des objets n'était en aucune façon une porte de sortie du classisme — mais plutôt une manière d'y entrer. Trouver un langage adéquat pour ce que Sabrina et Daniel aiment et n'aiment pas s'est avéré une tâche insoluble. Pouvais-je prétendre ne pas connaître les hiérarchies en matière de goûts et de styles de vie? Pouvais-je me fier seulement sur le fait de *nommer* les choses, d'énumérer les choses? Un simple protocole de ce qui avait été « là » déchargerait-il les objets de Sabrina et Daniel de leur sens socialement stigmatisant?

Le canapé. La sieste. Les chihuahuas. La télé en marche, toute la journée. La satisfaction d'un appartement durement gagné. Les autres, les non-Allemands, qui mettent en péril cet acquis. Être Allemand. La fierté de vivre (enfin) dans un quartier tranquille. Les machines à sous. Le dimanche sacré. Le sommeil (« Juste regarder quelque chose à la télé et s'endormir n'importe quand »). Les deux chiens tels des objets heureux — comme une promesse d'engagement lorsqu'il était encore marié à une autre. Pendant deux ans, il et elle ont eu un chien ensemble, avant la cohabitation et sans être officiellement un couple. Le chien ballotté entre les deux, matérialisant un futur partagé qui n'était pas encore là.

À l'écrit, tout juste après avoir été touchée, perturbée, par Sabrina et Daniel, je pouvais prétendre que ce geste de détournement du regard et les affects qui le causaient n'avaient pas eu lieu. Je pouvais brosser un tableau de leurs *objets heureux*, aussi rares fussent-ils. Je pouvais y trouver de la reconnaissance. Je pouvais attribuer de la valeur à ces *objets heureux*; à ces choses, ces espaces et ces pratiques qui me semblaient étranges. Je pouvais reconnaître l'aspect structurel de la fatigue, reconnaître qu'il y a une « politique de l'épuisement », reconnaître que les coûts pour la reproduction de la vie sont très inégalement distribués⁸. Je pouvais trouver en moi une appréciation sincère, authentique, du plaisir de s'allonger, de la volupté du repos. Je pouvais argumenter contre la théorisation de la déficience et en faveur de l'appréciation de la trame de ce qui soude Sabrina et Daniel. Il y a différents fantasmes, également valides, de la vie bonne⁹ : des attachements optimistes qui reposent sur les moments tranquilles et non sur le fait d'être stimulé·e ou touché·e; des liens affectifs coincés par l'idéal de reproduction et d'endurance et non par l'intensité. Je revendique et je revendiquerai la validité et le bien-fondé des pratiques et des objets de Daniel et Sabrina.

J'aurais pu en rester là. J'aurais pu écrire un chapitre sur les « résultats » correspondant aux bonnes intentions de ma proposition de recherche; avec un peu de chance, une enquête pas-si-classiste des intimités matérielles. Mais. Il y avait cette question de [], un espace mis entre crochets. Le geste de détourner le regard : qu'est-ce que je fais quand je me rends compte que je n'ai pas ce regard non violent, que ma façon de regarder Sabrina et Daniel n'est pas non violente? Qu'est-ce que je fais quand je n'ai pas (immédiatement) assez d'« amour intellectuel », comme le dit Bourdieu¹⁰ — entendu comme une manière spécifique de regarder quelque chose de différent — pour mon objet de recherche?

Il est difficile de parler des sentiments laids — le manque d'amour intellectuel, la violence de la désidentification. Ce serait plus facile si je pouvais suspendre les sentiments laids [...], peut-être les confiner dans un journal de recherche; j'offrirais alors un récit de guérison et de dépassement. Si seulement je pouvais revendiquer une transformation, du genre : « Je me suis débattue avec des sentiments laids, mais j'en suis sortie purifiée, je suis venue à bout de ma cruauté. » Sianne Ngai caractérise les sentiments laids comme étant marqués par un *pouvoir d'agir suspendu* (*suspended agency*), ils sont « non cathartiques,

⁸ La distribution inégale de l'épuisement est démontrée par exemple par Sara Ahmed (« Feeling Depleted », *Feminist Killjoys*, 17 novembre 2013), qui conçoit le privilège comme un dispositif d'économie d'énergie, par Lauren Berlant, qui soutient que « les gens sont éreintés par l'activité de construction de la vie, surtout les pauvres et les non normatifs » (*Cruel Optimism*, Durham : Duke University Press, 2011, p. 44) et par Lilian Rubin, qui défend que la reproduction de la vie coûte souvent à la classe ouvrière des « mondes de douleur » (*Worlds of Pain. Life in the Working-Class Family*, New York : BasicBooks, 1992 (1976), p. 215).

⁹ Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham : Duke University Press, 2011, p. 27.

¹⁰ Pierre Bourdieu, « Comprendre », dans *La misère du monde*, édité par Pierre Bourdieu et al., Paris : Seuil, 1993.

¹¹ Ngai, *op. cit.*, 2005, p. 6.

¹² La violence symbolique d'une vision de classe, qui est aussi fréquemment pratiquée dans le monde universitaire, est nommée par exemple « le dommage de la normativité de classe moyenne » (Diane Reay, « Gendering Bourdieu's concept of capitals? », *The Sociological Review*, vol. 52, no 2, 2004, p. 70) ou « le racisme de classe » (Didier Éribon, *Retour à Reims*, Paris : Flammarion, 2010).

¹³ Eva Illouz (*Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley : University of California Press, 1997) soutient que l'épuisement physique entrave l'occurrence de la conversation, des rencontres sexuelles et de l'intimité, mais y accorde très peu d'attention. La fatigue apparaît comme une déficience personnelle, bien que sans importance scientifique, dans le cadre de son raisonnement théorique. Au cours de la recherche réalisée pour ce projet, je n'ai jamais trouvé de compte-rendu, mis à part ceux de Didier Éribon et Édouard Louis, qui s'intéressait réellement à la fatigue. Dans ce vide académique, je lis une désappréciation, voire une peur, du corps pauvre. Des corps marqués, tachés par l'adversité ainsi que le travail physique et l'épuisement qui l'accompagne.

¹⁴ Ngai, *op. cit.*, p. 334-337.

n'offrant aucune satisfaction de la vertu, aussi indirecte soit-elle, ou de libération thérapeutique ou purificatrice quelle qu'elle soit¹¹. » Cette caractéristique est exactement ce qui m'a entraînée dans l'analyse des sentiments laids et qui a guidé ma réflexion concernant leur traitement éthique et la forme que celui-ci prendrait : j'ai choisi de sauter dans l'espace mis entre parenthèses et de rester près d'eux, *irrésolue*, plutôt que de tenter mettre de l'avant un récit de dépassement. L'abandon de mes tentatives de purifier (étant donné que je serais la seule à profiter de cette purification, à nouveau moralement intègre) impliquait de suivre cette trace de cruauté, de l'endurer, en voyant où elle me conduirait, de la traiter comme un objet de connaissance. *Le fait que cet essai soit non cathartique est un choix éthique.*

Revisiter l'espace des [] signifiait me tourner vers moi-même, vers ma perspective. Une perspective issue d'une position dans l'espace social et des ravages occasionnés par les normes de la classe moyenne qui l'accompagnent, de la violence de mon regard « scientifique »¹². L'écart doit être rempli avec mon propre être touché, mon propre positionnement corporel par rapport aux *objets heureux* des autres : le fait de se sentir étrangère dans la sphère intime de quelqu'un d'autre, de se sentir dégrisée à la rencontre d'une vie qui paraît dénuée d'intensité, de sensations et de plaisirs; sentir tout ça n'a aucune valeur positive pour moi, ça me répugne, *ce sont pour moi des objets tristes.*

[des sentiments laids]

Cela ne s'est pas « bien passé ». Premièrement, le temps a manqué. Le couple n'avait pas plus d'une heure à m'accorder pour l'entretien. Peu importe la journée, il et elle n'avaient simplement pas de temps. Tous deux travaillent six jours par semaine, tous deux cumulent deux emplois; et le dimanche, seul jour libre de la semaine, est sacré. Nous n'avons pas eu de temps pour ma partie *entretien à pied*. Il n'y a pas eu de longs passages narratifs. Sabrina m'avait avertie : « Je ne suis pas tellement bavarde. » Dans l'entretien, le couple se sentait ouvertement inconfortable, il et elle m'ont dit : « Normalement, nous ne parlons pas autant de nous. »

Nous nous sommes rencontré·e·s entre deux quarts de travail. Tou·te·s deux étaient très fatigué·e·s. Il avait fait les courses au marché central pour son bar et elle avait travaillé dans une salle de jeux. Maintenant, ils avaient environ trois heures pour se reposer, nourrir les chiens, manger et se préparer pour leurs emplois de soir et de nuit, lorsqu'elle ferait le service aux tables au bar et qu'il conduirait sa voiture pour contrôler les machines à sous et encaisser l'argent. Il et elle reviennent normalement à la maison entre 2 et 3 heures du matin. Qu'est-ce que la fatigue signifie dans le cadre d'un entretien? La fatigue est-elle quelque chose qui fait obstacle à un entretien « normal » parce que les participant·e·s ne peuvent faire autrement que donner un compte-rendu déformé décrivant comment les choses se passent « réellement »? Ou la fatigue est-elle un véritable résultat qu'il faut prendre au sérieux, voire valoriser? Il y a un manque d'intérêt théorique frappant pour la fatigue¹³.

Après les avoir laissé·e·s, après que sont tombées la concentration et l'attention requises par mon rôle d'intervieweuse, j'ai ressenti une tristesse accablante. J'étais soulagée de quitter leur lieu — leurs corps, leur appartement, leur quartier, leur vie. Je n'aimais pas l'impression que ces personnes me donnaient, l'empreinte qu'elles laissaient sur mon corps; je ne voulais pas la sentir. Je ne voulais plus les regarder. Mais à qui était cette tristesse? Était-ce la leur ou la mienne? Cette tristesse paraissait difficile à saisir, à localiser. Elle donnait

l'impression de rebondir entre nous, d'aller et de venir. Daniel et Sabrina n'ont jamais mentionné se sentir tristes. Il et elle étaient simplement fatigué·e·s. Je les ai *trouvé·e·s* tristes, elle et il m'ont laissé une impression de tristesse. Mais je n'étais pas touchée par celle-ci, car c'était clairement la *leur*.

« *La tristesse nous distinguait, la tristesse créait de la distance.* »

Je ne voulais pas faire de cette tristesse mon sentiment. Je ne voulais pas qu'elle me devienne familière. Et elle semblait servir exactement ce but : c'était un moyen de ne pas s'impliquer, un moyen de désidentification. La tristesse nous distinguait, la tristesse créait de la distance. Quand je suis rentrée chez moi, auprès de *mes* pairs, de *mes* objets, de *mon* monde, je pouvais dire : « Oh! c'était triste, c'était déprimant » en haussant les épaules. Leur façon d'être déprimant·e·s à mes yeux signifiait que nous n'étions pas semblables. La tristesse leur collait à la peau, à leurs corps fatigués, à leur incapacité de parler, à leur insécurité. La tristesse m'a fait m'éloigner. À travers cette tristesse détachée (*un-engaged*), une tristesse qui ne me faisait pas prêter attention, une tristesse sans consolation ou confort, je touchais les limites de ma sympathie. Je ne me *senta*is pas triste; je remarquais seulement la tristesse du couple. Ma tristesse était la tristesse passive et détachée (*un-involved*) d'une observatrice apparemment *innocente*.

Quel est l'affect spécifiquement indifférent du haussement d'épaules de l'observatrice et du geste dédaigneux de se détourner? Les sentiments laids peuvent, selon Sianne Ngai, être décrits comme *négatifs* parce qu'ils sont sous-tendus par la répulsion et les tentatives phobiques de s'éloigner d'eux, plutôt que par l'envie de s'en approcher. Pour elle, le dégoût est le « sentiment laid par excellence », en tant que réaction urgente et immédiate aux choses dont nous voulons nous détourner. Non, le dégoût n'était pas ce que je ressentais, c'était moins vif. Ngai décrit un autre affect, plus près de la tolérance que le dégoût : le mépris (*contempt*), une réaction elle aussi *négative* dans son effort de se détacher, mais du type qu'« on a pour quelqu'un perçu comme étant inférieur, mais foncièrement inoffensif ». Ah! C'était plus juste. Je me suis sentie prise sur le fait. Elle soutient par ailleurs que les objets de mépris « ne méritent simplement pas des affects forts; ils sont juste assez remarqués pour s'assurer qu'ils n'en valent pas l'attention¹⁴ ». C'était ça. C'était mon haussement d'épaules. C'était mon rejet de Sabrina et Daniel en tant que chose triste. C'était aussi mon rejet de l'entretien, pas « bon » ou pertinent ou ne constituant pas un matériau suffisamment « riche ».

la gauche [des sentiments laids] la droite

Sabrina et Daniel ont exprimé différentes formes de ressentiments racistes envers les « étranger·ère·s ». Le terme allemand « *Ausländer* » m'a fait sursauter. Il agissait comme une lumière d'alerte, un drapeau rouge, il me rebutait. J'ai également été rebutée par leur façon de m'imaginer — blanche, allemande — leur étant solidaire; par la façon dont ma nationalité a créé de la proximité, par la façon dont j'étais vue comme faisant partie de la même catégorie. Un facteur important dans mon détachement par la tristesse, dans la création d'une distance, dans l'expérience et la production de la différence, étaient *leurs* sentiments laids de ressentiment. Mais de faire de ma rencontre un récit sur le dégoût de leur dégoût ne raconterait pas toute l'histoire — même si j'ai été tentée d'agir ainsi : s'attarder à leurs sentiments laids pour justifier de les rejeter offrait une porte de sortie impeccable, étant donné que leur ressentiment semblait me donner raison dans mon détachement. Cela aurait pu être une astuce pour purifier mes sentiments laids.

« Historiquement, il y a eu une appropriation du dégoût par la droite politique »

¹⁵ *Ibid.*, p. 338-344.

¹⁶ Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, Durham : Duke University Press, 2010, p. 199.

¹⁷ C'est la lecture qu'Ahmed fait de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche dans laquelle elle retrace la logique de l'affirmation par opposition à la négation selon deux modes différents d'évaluation qui correspondent à sa position sur la hiérarchie sociale : la moralité aristocratique et la moralité d'esclave.

J'ai alors pensé à la politique des sentiments laids, à leur localisation dans le paysage politique, à la gauche et à la droite des sentiments laids. Ngai affirme qu'historiquement, la droite politique s'est approprié le dégoût et qu'en fait, ce dernier devrait être convoqué plus souvent par la gauche, notamment quand celle-ci doit identifier le racisme, la misogynie et le militarisme *en tant qu'intolérable*. Ngai fait état de « destins divergents d'attraction et de répulsion en théorie critique », du fait que les universitaires ont entretenu un attrait pour le désir et partagent un désintérêt pour le dégoût. Il y a une dimension éthique à cette préférence, une dimension politique à cette *affinité* entre le monde universitaire et cet attrait. Par exemple, l'amour du concept de « désir » que manifeste le monde universitaire est, selon Ngai, « simplement plus cohérent idéologiquement et esthétiquement avec le pluralisme esthétique, culturel et politique qui en est venu à définir le postmoderne¹⁵ ». Ahmed réfléchit de façon similaire à la *supériorité morale de l'attrait ou du sentiment positif* : « Être du côté du bonheur ou être pour le bonheur (en tant que manière d'« être pour être pour ») signifie que vous êtes du côté du bien¹⁶. » Il y a une étrange connexion entre l'affect et l'éthique, une éthique du sentiment positif : les sentiments positifs rendent bonne, les sentiments négatifs compromettent moralement. Dans cette association entre être de gauche, avoir des sentiments positifs (« envers » plutôt qu'« à l'encontre de ») et être moralement pure, je suis coincée. Puis-je encore revendiquer de façon légitime être critique et de gauche (des ancrages pour l'identification de soi) quand je suis touchée d'une manière qui fait obstacle à l'identification sympathique à mon objet?

Bien que Ngai s'oppose à la classification binaire qui considère que la droite équivaut au dégoût et que la gauche équivaut à son absence, elle adhère au malentendu selon lequel la gauche est *seulement et exclusivement* dégoûtée par les sentiments laids des autres, *seulement* dégoûtée par la haine misogyne et raciste de leur opposé politique; le dégoût de la gauche serait alors le dégoût du dégoût — ce qui m'apparaît précisément comme une autre astuce purificatrice pour faire disparaître quelque chose de laid. Ou bien, pour le dire autrement : les sentiments laids ne sont *pas vraiment* laids lorsqu'ils sont provoqués par quelque chose de laid : l'objet laid mérite le sentiment laid du dégoût, il ne mérite rien de mieux. (Mais la gauche politique est-elle dégoûtée *seulement* par le dégoût? Ou ne se heurte-t-elle pas — quand fébrilement *elle est pour être pour*, fébrilement pour l'attraction, fébrilement pour le sentiment positif et intensif — à d'autres corps et objets dont elle se détourne?)

[la distinction du bonheur est une réification d'une distinction sociale¹⁷]

Tout n'est pas dit sur la tristesse. J'ai besoin d'y revenir encore une fois. J'ai reconsidéré mon jugement de Sabrina et Daniel en tant que personnes tristes comme une forme de mépris de ma part. Sauf qu'il

ne s'agit pas de *n'importe quelle* forme de mépris, et il y a une spécificité quant au fait de les rejeter *au nom de leur tristesse* (et pas, disons, au nom de la bêtise ou de la mesquinerie) à laquelle je veux donner suite. Celle-ci est liée à un registre spécifique ou à un cadre éthique.

Ce n'était pas seulement de leur dégoût que je me détachais; c'était aussi de leur fatigue, du niveau plat d'intensité, de leurs objets, que je n'aimais pas. *J'en suis venue à les qualifier de tristes parce que l'« intensité » faisait défaut.* Il y avait une hyperactivité dans leur vie, avec l'un et l'autre travaillant sur deux horaires, de 14 à 16 heures par jour, toujours *en train de se préparer*, toujours occupé·e·s, toujours en mouvement, mais pas une affectivité qu'on s'attend à voir avec l'hyperactivité : être énergétique, dynamique, plein·e de vie. Quand je me suis posée après l'entretien, j'ai noté dans mon journal de recherche : « pauvres ». Pauvres non seulement en argent, mais pauvres en expériences, pauvres en contacts sociaux, pauvres en lieux où aller ou en espaces à habiter, pauvres en langage et en expression, pauvres par rapport à ces « objets significatifs » que je relevais avec enthousiasme dans ma proposition de recherche, que je voulais examiner; pauvres en implication/affectivité lorsqu'elle et il parlent au sujet de leurs vies. Elle et il veulent s'allonger.

Bien que cet essai soit une tentative de reconnaître que ces sentiments laids sont véritablement les *miens*, je tente également de les reconnecter à un aspect plus structurel, en me demandant quelles sont mes (dés)appréciations collectivement partagées. En raison d'affiliations institutionnelles, mon projet prenait comme point de départ la théorie de la résonance de Hartmut Rosa¹⁸. Rosa s'oppose aux explications courantes qui renvoient le bonheur ou le niveau de vie aux conditions matérielles par l'entremise de paramètres économiques et de modulations statistiques; bien au contraire, il dit : le bonheur, la vie bonne, doit être mesuré par la façon dont la vie est subjectivement éprouvée. Ce sont certaines *qualités émotionnelles* qui comptent « réellement ». Il n'y a pas de vie bonne, *à moins de la sentir*, à moins que la vie soit éprouvée corporellement, affectivement, émotionnellement d'une manière qui « résonne ». De la même façon, l'aliénation, définie comme l'opposé de la résonance, est également décrite en termes émotionnels et affectifs — comme le fait d'être insensible, indifférent·e, incapable de créer des liens « vibrants » ou de s'attacher aux gens, aux objets ou aux transcendances. Je pense que cette approche est peut-être symptomatique lorsque nous réfléchissons aux sentiments positifs et à l'idéal sous-jacent d'intensité. Le philosophe français Tristan Garcia identifie l'intensité, le *sentiment d'être en vie*, comme la valeur centrale des sociétés modernes. L'intensité a, selon lui, renversé *les standards moraux avec lesquels on juge une existence* : elle a remplacé une morale « extérieure » par une éthique « intérieure » qui n'a pas de but fixe ou de substance (tu devrais faire ceci ou cela), mais repose sur la *manière* de faire (peu importe ce que tu fais, fais-le avec intensité) : « Une seule loi guide le processus moderne dans lequel le soi se juge lui-même : que ce qui est fait soit fait avec un cœur ardent¹⁹. » Rosa et Garcia sont tous les deux *pour* l'intensité. Ils célèbrent les vies qui réussissent à établir l'intensité, ils s'attristent quand l'intensité faiblit. Et ils traitent l'envie d'intensité en tant que trait humain universel, un trait qui est à « nous », un « nous » qui reste non identifié²⁰.

Faire du *sentiment* l'étalon pour l'évaluation d'une « vie bonne » est une approche intéressante de la classe sociale : elle passe pour un geste inclusif, elle constitue une promesse d'adéquation ou d'équivalence, si tout est une affaire de sentiment en fin de compte. Il y a quelque chose de vraiment utopique au sujet de l'universalité de l'affect. Sauf qu'avec ce nouvel étalon, une nouvelle figure de l'« autre culturel » émerge également. Les fatigué·e·s, les misérables, le passif·ve·s et les négatif·ve·s. Une éthique de l'affect qui est *pour* le sentiment

¹⁸ Hartmut Rosa, *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris : Éditions La découverte, 2018 (2016).

¹⁹ Tristan Garcia, *La vie intense : une obsession moderne*, Paris : Éditions autrement, 2016.

²⁰ Dans *Manger l'autre* (1992, p. 27), bell hooks analyse les fantasmes racialisés de l'autre (noir) en tant que stimulus pouvant encourager le sentiment d'être (de nouveau) en vie. Ces fantasmes d'une vitalité ravivée font office de cure imaginaire pour l'expérience de l'« anhédonie culturelle », l'insensibilité au plaisir. Mais qui fait de l'anhédonie un problème (théorique), qui en souffre? hooks soutient, en citant le compte-rendu de Foucault sur sa propre incapacité et sa quête incessante pour le plaisir, qu'il s'agit d'un « problème » spécifique de l'« ouest blanc ».

²¹ Alenka Zupančič, *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge : MIT Press, 2008, p. 5-6. L'autrice souligne.

positif peut devenir un moyen de *distinction*, un type de jugement véritablement *classiste* — mais *apparemment innocent* parce qu'il ne s'appuie pas (principalement) sur les dimensions matérielles et économiques, mais sur les aspects émotifs et affectifs.

« Si nous sommes pour le bonheur, pour les sentiments positifs, pour l'intensité, nous ne sommes pas automatiquement du bon côté. »

Alenka Zupančič nomme cette nouvelle éthique de l'affect « biomoralité », une approche dans laquelle « la négativité, le manque, l'insatisfaction, la tristesse (*unhappiness*) sont de plus en plus perçus comme des *fautes morales* — pire, comme une *corruption* sur le plan de notre être même ou de la vie tout court ». Ce que j'ai interprété comme relevant du classisme, Zupančič le perçoit comme un nouveau type de racisme : « Le plus pauvre et le plus misérable ne sont plus perçus comme une classe socioéconomique, mais presque comme une race à part entière, comme une forme de vie spéciale. Nous assistons en effet à une montée spectaculaire du racisme ou, plus précisément, de la "racisation". » À l'intérieur de ce processus de racisation, les différences socioéconomiques sont de plus en plus naturalisées : celui-ci ne s'appuie pas sur le succès économique ou sur les accomplissements d'un soi public, mais, comme il se concentre sur le niveau de l'être ou de la vie tout court, il repose sur nos styles de vie privés et intimes, « nos modes de vie, nos habitudes, nos sentiments, nos sources de plaisir plus ou moins idiosyncrasiques²¹ ». Si l'on reconnaît pleinement la violence des hiérarchies centrées sur le « bio » d'une biomoralité, il devient alors difficile de penser l'universalité de l'affect comme un dispositif émancipateur.

Je soutiens ceci : si nous sommes *pour* le bonheur, pour les sentiments positifs, pour l'intensité, nous ne sommes *pas* automatiquement du bon côté. Non seulement en raison de la promesse ambiguë selon laquelle la richesse et le statut ne comptent pas « vraiment », mais aussi en raison de l'enlaidissement (*uglification*) de la fatigue, de la platitude, de l'épuisement qui accompagnent l'éthique des bons sentiments; un enlaidissement qui colle aux personnes, aux corps — et non à une structure épuisante, imputoyable.