

L'histoire des sensibilités : un territoire-limite ? *(The History of Sensibilities: A Borderline Territory?)*

Hervé Mazurel
Quentin Deluermoz

Abstract

The history of sensibilities, emotions, the body are now in full renewal. Certainly, Lucien Febvre was already calling for this enrichment of the historian's territory and the success of the history of mentalities in the seventies had already begun to occupy this promising field. It is now enriched by the contributions of the historiographical and reflexive turn of events, which has made it possible to take the actors seriously, to take an interest in their experiences, their testimonies and their perceptions. From this completely new perspective, it is a vast field of investigation that opens up to historical writing, following in the footsteps among others of Norbert Elias and Alain Corbin.

Keywords: Sensitivity, emotion, acedia, habitus, psyche

Résumé

L'histoire des sensibilités, des émotions, du corps sont aujourd'hui en plein renouvellement. Certes, Lucien Febvre en appelait déjà à cet enrichissement du territoire de l'historien et le succès de l'histoire des mentalités dans les années soixante-dix avait déjà commencé à investir ce domaine prometteur. Il est enrichi aujourd'hui des apports du tournant historiographique et réflexif qui a permis de prendre les acteurs au sérieux, à s'intéresser à leur vécu, à leurs témoignages, à leurs perceptions. Dans cette perspective toute nouvelle, c'est un vaste champ d'investigation qui s'ouvre à l'écriture historique, sur les traces entre autres de Norbert Elias et d'Alain Corbin.

Mots clés: Sensibilité, émotion, acédie, habitus, psyché

1. Introduction

Que faire des sensations, des émotions et autres sentiments en histoire ? La question n'est pas neuve. Assurément. Il y a longtemps, à vrai dire, que les historiens ont souligné le poids de la vie affective sur le devenir des individus, grands ou anonymes, comme sur celui des sociétés, d'ici et d'ailleurs. Reste qu'elle semble avoir pris aujourd'hui une urgence nouvelle. Sans doute du fait de la large revalorisation des émotions dans les sociétés occidentales contemporaines. Chez les historiens, elle s'accompagne toutefois d'un débat récurrent. Les positions critiques à l'égard de l'histoire de la vie affective mobilisent un corps d'arguments établis : ce domaine d'enquête serait trop volatil, ne serait-ce que dans l'effort nécessaire pour le désigner ; il paraît superficiel à beaucoup face aux enjeux soi-disant plus solides d'une étude des organisations sociales ou des seules relations de pouvoir ; le sensible serait par ailleurs difficilement saisissable dans les archives, sauf à confondre le représenté et le ressenti en un saut analytique

problématique ; il offrirait enfin le risque de broder du discours sur une réalité rétive au changement : la peur, la joie, la colère ne relèveraient-elles pas en somme de l'écume partagée d'une commune humanité ?

Certaines mutations du questionnaire historien ont contribué de surcroît à déplacer l'accent qui organisait ce chantier. Les travaux des années 1960-1980 d'histoire dite des mentalités ou d'anthropologie historique avaient recommencé, après les innovations pionnières de Lucien Febvre au tournant des années 1940 (Febvre, 1992 [1953]), de faire de la vie affective un domaine d'études pertinent de l'intelligence des sociétés passées – ainsi de la peur, du sentiment de la nature, de la relation à la mort ou à l'enfance – et dont il s'agissait de traquer les mutations massives et invisibles à travers les siècles. Mais la critique des approches trop surplombantes et le retour des sciences sociales vers l'acteur, le récit et l'événement, ont déplacé les attentions (Dosse, 1997). Dans un mouvement au fond assez cohérent, les travaux plus récents qui s'intéressent à ces questions ont reformulé le domaine d'enquête en se centrant sur l'émotion plus que sur le sentiment, sur l'individu plus que sur le groupe. S'appuyant davantage depuis une vingtaine d'années sur les neurosciences ou la psychologie expérimentale, beaucoup de ces chercheurs ont par ailleurs eu tendance à faire de cette assise scientifique la garantie du bien-fondé de leur enquête comme de leur démarche. Pour un certain nombre, le recours à l'imagerie médicale est même devenu l'horizon premier de l'étude des émotions humaines. Or, cet appui, rassurant au premier abord, ne permet pas de résoudre l'ensemble des vastes questions posées par l'étude des sens, des émotions et des sentiments. Ne serait-ce que parce qu'il amène à passer sous silence un problème redoutable : les liens que tissent le langage et l'émotion, le dit et l'éprouvé. Désigner une émotion sur une zone du cerveau et l'universaliser par-là même, c'est en effet nier l'historicité même des émotions comme celle du langage qui les désigne et qui n'a cessé d'en

accompagner les métamorphoses (Deluermoz, Dodman, Mazurel, 2018). Or, il faut rappeler ici que les affects, au sens générique du terme, relèvent à la fois de l'intimité la plus cachée et de l'histoire la plus collective. Toute notre vie affective, de la plus consciente à la plus inconsciente, se révèle en réalité toute imprimée d'histoire, comme elle est, de part en part, pétrie de social. Sans compter que si les affects interrogent avec force cette zone encore si méconnue, si mystérieuse, qui relie le corps et la psyché, ils sont aussi un lieu essentiel pour penser l'invariance humaine dans ses liens avec le foisonnement des variations culturelles et sociales, spatiales et temporelles. Par-là et à coup sûr, la vie sensible demeure bel et bien un problème majeur pour les sciences sociales en général et pour l'histoire en particulier. De celle-ci notamment, elle engage profondément l'épistémologie, les méthodes, la délimitation de ses objets. Et elle invite ainsi à réfléchir à nouveaux frais aux spécificités mêmes de l'enquête historique.

Pour ce faire, et devant l'infinité de travaux existants, nous partirons ici d'un cadre précis à partir duquel nous tâcherons de déployer ces interrogations : l'histoire des sensibilités, telle qu'elle s'est formalisée en France et qui se distingue justement en certains points de l'*history of emotions* anglo-saxonne. Moins indexée au débat qui lui fait, là, s'opposer, ici, prolonger les recherches des neurosciences de l'émotion¹, l'histoire des sensibilités s'enracine dans une tradition de pensée plus européenne et continentale, laquelle puise volontiers chez Norbert Elias, Michel Foucault et Pierre Bourdieu, et, à travers eux, s'enracine aussi dans le déplacement opéré par la triade philosophique des maîtres du soupçon - Nietzsche, Marx, Freud (Foucault, 2001) - qui enseigna à débusquer derrière le rationnel, l'intemporel ou l'universel, le rôle historique des désirs, des pulsions et des appétits,

¹ Voir ici la précieuse discussion entre les grands représentants de ce courant riche de diversité : Plamper, 2010. Voir aussi : Nicole Eustace *et al.* 2012.

le jeu social des émotions, des intérêts et autres passions (Mazurel, 2014). Une telle présentation permettra ainsi non seulement de présenter un ensemble singulier, quoique mouvant, de travaux et de recherches empiriques, mais également, et plus fondamentalement, de tenter de résoudre la question épineuse des dénominations - celle de cette langue qui nous parle sans que nous en ayons pleine conscience.

Les écarts de sens sont d'ailleurs éclairants. Au regard du privilège qu'accorde l'anglais au seul terme d'*emotion*, la langue française, elle, aime à distinguer les émotions des sentiments. C'est avant tout ici le rapport à la durée qui les sépare. En français, l'émotion renvoie à quelque chose de bref, de spontané, de généralement intense. Quand elle advient, l'émotion emplit l'horizon de l'individu ou du groupe. Ainsi de la joie, de la colère, du désir ou encore de l'effroi. Plus que par les mots, elle se manifeste par des gestes, des postures, des expressions faciales. Le sentiment, au contraire, est pour nous plus enraciné dans le temps. Il figure le plus souvent une émotion qui s'est comme cristallisée dans la durée. En français, l'amour, la haine, le bonheur ou la jalousie relèvent davantage de ce qu'on appelle un sentiment. Or, celui-ci, au contraire de l'émotion, est plus accessible à la possibilité d'un discours – un discours souvent volubile d'ailleurs². D'autre part, et en aval cette fois de l'émotion, on trouve plus fugace qu'elle : la sensation comme perception sensorielle. Sensation dont il faut dire aussitôt qu'elle n'est pas appréhension immédiate d'un réel extérieur, mais d'emblée perception, en tant que les sens de l'individu socialisé portent en eux-mêmes une trame de sens et de valeurs qui tamise les flux de stimulations et d'informations de son environnement. Or, ce sont justement ces trois niveaux de l'affectivité – les perceptions sensorielles, les émotions et les sentiments -, tout à la fois solidaires et distincts, que l'histoire des sensibilités s'efforce en France d'articuler

² Sur cette distinction, voir Le Breton, 1998.

et de penser. C'est dire combien une telle histoire embrasse large et combien ses frontières internes comme externes peuvent paraître parfois délicates à circonscrire.

Mais, par-delà les différences susdites, *l'history of emotions* anglo-saxonne et l'histoire des sensibilités portent au fond un même projet d'ensemble : écrire l'histoire de la vie affective dans sa totalité. Avec pour postulat fondamental, l'idée que si, comme le disait Lucien Febvre, tout n'est pas pensable à n'importe quelle époque et n'importe où, les *façons de sentir et de ressentir* varient elles aussi en fonction des époques et des lieux, des sociétés et des milieux en leur sein. C'est pourquoi l'histoire des sensibilités, écrit Alain Corbin, l'un de ses principaux représentants actuels, vise fondamentalement à mieux cerner « la configuration de ce que qui est éprouvé et ne peut l'être au sein d'une culture en un temps donné » (Corbin, 1992: 119). Et le même d'ajouter ailleurs : « Les historiens connaissent mal les configurations respectives de l'agréable et du désagréable, du fascinant et du repoussant, du recherché et du refusé, du toléré et de l'intolérable au sein de la culture qu'ils étudient. Ils ignorent le plus souvent le rôle relatif de chacun des sens dans les pratiques de l'échange, dans les modes de communication. Cependant, de telles données sont indispensables à la saisie des découpes de soi. Sans elles, il n'est pas de véritable histoire des représentations de soi et de l'autre » (Corbin, 1998a). On l'aura compris, pour l'historien soucieux de saisir l'historicité des mondes sociaux comme d'éviter autant l'anachronisme psychologique que l'ethnocentrisme, cette quête constitue comme un préalable essentiel à toute reconstitution véritable des manières d'être au monde, à l'autre ou à l'événement, qui étaient propres aux hommes et aux femmes d'autrefois, d'Europe et d'ailleurs.

Nous verrons vite ici que l'histoire des sensibilités, en tant que domaine d'étude, n'est en réalité qu'une formalisation située d'un questionnement dont les racines intellectuelles remontent bien plus loin dans le temps. Mais il a ceci de particulièrement intéressant qu'il permet justement de questionner autrement ces vieux partages philosophiques binaires (corps et psyché, individu et société, nature et culture, historicité et invariant...) qui continuent d'organiser souterrainement la pensée, quand bien même beaucoup s'efforcent de dépasser ces oppositions scientifiquement ruineuses. Tout cela est d'autant plus essentiel à l'historien actuel que nous sommes plongés dans un contexte tissé de fortes interrogations sur le statut scientifique de l'histoire, à un moment où ces « grands partages » sont mis à mal avec l'adoption de perspectives globales et dans une période où les domaines de la psyché et des émotions sont en passe de devenir des enjeux politiques et économiques majeurs³. Loin d'être un ajout de second ordre, la prise en considération de l'histoire pourrait offrir ici, selon nous, une perspective critique des plus nécessaires.

2. Le domaine de l'histoire des sensibilités

Pour mieux prendre conscience de la spécificité de ce type de questionnement, sans doute est-il utile de développer au préalable quelques exemples pris à différents niveaux de cette histoire des sensibilités. Qui tous révèlent, au fond, *l'étrangeté affective du passé*.

³ Voir tout particulièrement ici la préface et les interventions de Bill Reddy et d'Ute Frevert au volume collectif, *Emotions contemporaines* (Ambroise-Rendu, Demartini, Eck & Edelman, 2014).

2.1. Des figures de l'intolérable

Commençons par les seuils de tolérance. Ici, l'évolution des seuils du supportable et de l'insupportable. Envisageons, par exemple, le domaine des violences extrêmes, lequel, comme celui des paroxysmes en général, est demeuré trop peu étudié des historiens. Longtemps en effet, les historiens sont restés comme interdits devant la brutalité et l'horreur des actes décrits dans les sources relatives aux événements guerriers, révolutionnaires ou criminels. Tout se passant comme s'ils étaient incapables de passer outre l'effet de sidération et de donner sens aux pratiques décrites, en considérant ainsi les gestuelles de violence comme un langage (Corbin, 1998b). Or, à qui sait regarder, il y a pourtant là un terrain d'analyse foisonnant. Dans un texte célèbre, Alain Corbin retrace les mutations des sensibilités à toutes les formes du spectacle sanglant dans le Paris du XIXe siècle⁴. Entre 1789 et 1792, la capitale française renoua notamment avec les grands massacres des périodes précédentes, ceux des guerres de religions en particulier. Elle vit renaître des gestes spécifiques : saccage et dégradation des cadavres, fouille et mutilations cérémonieuses des corps (éventrations, découpe des parties génitales, énucléations, essorillements), exhibition et conservation des membres et organes (têtes sur des piques, conservation dans des bocaux, etc.)... Or, en cette fin du XVIIIe siècle, un tel rejeu sanglant s'accompagne d'un processus parallèle de condamnation morale, émanant surtout des élites et hanté par le thème des « monstres », la peur des « cannibales ». Ce double mouvement est net pendant la période du Directoire qui voit s'affirmer, au même moment, chez les élites, les exigences nouvelles de l'« âme sensible ». Mais plus remarquables encore sont les mutations du phénomène du massacre au siècle suivant : en juin 1848, décembre 1851 ou encore mai 1871, on assiste là aussi à des mises à mort

collectives, qu'elles soient le fait d'émeutiers ou des forces de l'ordre. Mais la pratique des découpes et mutilations corporelles s'efface. C'est le temps de l'affirmation d'une mise à mort plus distanciée, sérialisée, marquée par l'usage des fusils et des canons. Et, avec elle, la montée d'une exigence : celle du rapide effacement des traces, impliquant que les épanchements de sang soient rapidement nettoyés à la chaux et voués ainsi à l'oubli.

Ce phénomène, en vérité, est le fruit d'un lent processus, où joue, en un mouvement complexe, différentes dynamiques : la mutation des modes d'administration de la peine (le passage de l'éclat des supplices à l'expansion des disciplines et de la prison analysé par Michel Foucault), la transformation des espaces urbains (tels l'haussmannisation ou le développement de l'hygiène publique), les techniques du maintien de l'ordre (avec des agents ou des soldats plus nombreux, aux stratégies adaptées), les modes de médiatisation de la violence (suivant le développement de la grande presse), le dégoût nouveau du sang et du spectacle de la souffrance (dont témoigne par exemple le déplacement des abattoirs hors de la ville et le progressif rejet des exécutions capitales en place publique), mais aussi les transformations silencieuses du rapport à la douleur (usages de l'analgésie, de l'anesthésie, des antalgiques). Tout ceci dessine un basculement profond des seuils de sensibilité, relié à une série de transformations politiques, sociales et culturelles. Reste que celui-ci ne doit pas être lu de manière normative. Les massacres du XIXe siècle, pour ne rien dire de ceux du XXe siècle, pour différents qu'ils soient, n'en sont pas moins terribles que leurs prédécesseurs. Du fait des nouveaux dispositifs techniques, le nombre de morts y est d'ailleurs souvent plus important. Et ce mouvement, notons-le, ne s'oppose peut-être pas tant à l'exercice de la violence qu'il ne favorise avant tout une euphémisation de son spectacle. L'on pourrait développer des analyses semblables aujourd'hui à propos des nouvelles modalités de

la peine de mort aux Etats-Unis qui sont décrites comme plus humaines, alors que le fait lui-même (donner la mort) ne change pas (Mennell, 2008; Garland, 2001). La discussion, bien sûr, pourrait être prolongée, mais ce sont bien les modalités et les significations de la mise à mort – distanciée, propre, cachée –, de même que le rapport au corps, qui changent ici. La difficulté d'interprétation de cette mutation au long cours est redoublée par le fait que nous sommes nous-mêmes pris dans cette histoire. Les chercheurs contemporains, du fait de leurs propres seuils – souvent élevés – d'intolérance à la violence, peinent d'autant plus à comprendre et à interpréter ces violences paroxystiques d'autrefois, qu'ils jugent volontiers archaïques, mais qui pourtant ne cessent de faire retour aujourd'hui dans le cadre de certaines guerres ou de conflits civils contemporains.

2.2. L'historicité du sensoriel

La question de la distance culturelle des perceptions sensorielles d'hier et d'aujourd'hui est un problème central de l'histoire des sensibilités. Ainsi, par exemple, de l'histoire des couleurs, bien exposée par le médiéviste Michel Pastoureau. Rien de plus « naturel » en apparence que les couleurs – l'évidence des primaires (bleu, jaune, rouge) et de leurs combinaisons, dont chacun peut faire l'expérience (jaune + bleu = vert). Or, nous dit M. Pastoureau, il n'existe pas de vérité transculturelle de la couleur ; la couleur est un « fait de société ». A l'époque médiévale, explique-t-il, le blanc et le noir étaient considérés comme des couleurs à part entière, de même que l'association du rouge et du vert apparaissait peu contrastée. L'ordre spectral ne fut d'ailleurs établi qu'au XVIIe siècle. Ici, la trajectoire historique de la couleur bleue dans l'espace dit « occidental » illustre au mieux ces ruptures perceptives. Au haut Moyen-Âge, le bleu était considéré comme une couleur chaude, dotée de peu de valeur. Son importance sociale se mit toutefois à croître à partir du XIIe siècle. Au point de la

voir s'affirmer définitivement au XIXe siècle, grâce à son inscription dans le spectre comme couleur primaire. Mais en étant considérée, cette fois, comme une couleur froide. Ses significations politiques et religieuses s'élargirent d'un même mouvement, allant de la symbolique républicaine à la désignation mariale. Surtout, le bleu devint la couleur la plus utilisée : les vêtements quotidiens du XIXe siècle étaient bleus, noirs ou gris, puis devinrent de plus en plus bleus au cours du siècle. Ce statut reste patent aujourd'hui, comme l'indique le succès du « blue jean ». Les sondages – en dépit de toutes leurs limites – montrent qu'elle est aujourd'hui la « couleur préférée » des habitants de la plupart des pays occidentaux. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de le retrouver dans les logos des grandes institutions internationales – ONU, Union européenne, etc. Et tout cela est le fruit d'une histoire, longue et collective. Rappelons par exemple, pour bien saisir ces variations de la perception chromatique, qu'au Japon, selon ces mêmes sondages, la « couleur préférée » – une notion elle-même récente – est plutôt le blanc, après lequel viennent le noir et le rouge. La distinction mat/brillant paraît d'ailleurs dans ce pays plus signifiante que la nature même des couleurs.

En définitive, cette mutation décrite à partir de la couleur bleue est tout sauf anodine : elle s'inscrit dans une histoire où se croisent réalités chimiques, techniques, matérielles ; et problèmes sociaux, idéologiques, symboliques. De sorte qu'il apparaît désormais impossible de projeter tel quel sur les images, les monuments et les objets produits par les siècles passés nos propres définitions et classements de la couleur. Dès lors, l'historien de l'art lui-même se doit de désapprendre à observer les tableaux avec les yeux de son temps pour mieux retrouver, au contraire, les systèmes d'appréciation des artistes d'autrefois et de ses contemporains. Au-delà, pour bien comprendre la portée de telles analyses, il faut rappeler également le rôle de la couleur dans les modes de classement, de description et de

perception du monde ; les couleurs, par leur dimension hautement symbolique, donnent à voir certaines des mutations complexes de notre façon d'apprécier notre environnement.

2.3. Sentiments de jadis, d'hier et d'aujourd'hui

Empruntons, enfin, un dernier cas à l'historienne allemande Ute Frevert. Celui-ci relève davantage de l'histoire du sentiment. Il s'agit du problème des relations et écarts qui lient dans le temps l'acédie, la mélancolie et la dépression. De loin, il semble en effet s'agir d'un même mal : sensation de ne pas être concerné par autrui, perte de désir, désabusement, voire désir de se supprimer... Il y a pourtant, de l'une à l'autre, de fortes variations dans les mots qui visent à désigner ce mal, dans les grilles de symptômes et de significations où il s'inscrit, ainsi que dans les traitements qu'on lui applique. Ainsi de l'acédie : au XIIe siècle, cette langueur touche surtout les moines qui mènent une existence solitaire. Les symptômes physiques décrits sont les suivants : endormissement, fièvre, douleur dans les coudes et les genoux... Cette sensation ne signale pas un état d'esprit, plutôt la présence du démon qui envahit le corps. Le problème n'est alors pas tant la question du bien-être que celle de l'âme qui est menacée. Et ce démon est lu comme la trace d'une faiblesse spirituelle, d'une culpabilité. Cet état indique que, chez celui qui le subit, l'amour de Dieu n'est pas assez fort.

Bien différentes apparaissent la mélancolie, dont le mot émerge à la jointure des XVIe et XVIIe siècles, et la dépression qui fait son apparition dans le langage en 1905. Dans ce dernier cas, les symptômes évoquent davantage la perte de l'émotion et du plaisir, la sensation de tristesse, de fatigue, de culpabilité. Ses causes sont généralement associées soit à des troubles du psychisme, soit à des désordres neurobiologiques ; ce qui implique, alors, des cures et des médicaments adaptés. Aujourd'hui, le diagnostic désignerait plus

volontiers le stress, le manque d'énergie, la surcharge de travail. Or le phénomène est tout sauf mineur si l'on considère son appellation de « mal du siècle ». L'on sait ici les enjeux sociaux et financiers énormes que représentent ces pathologies tant pour les institutions hospitalières qui les prennent en charge que pour l'industrie pharmaceutique. On le voit, la question posée par cette démonstration engage loin : si acédie, mélancolie et dépression se ressemblent en apparence, le cadre, la désignation et la contextualisation de ces signes (magie, religion/science, neurobiologie) varient sensiblement. Dès lors, s'agit-il exactement de la même chose ? Est-ce un même état qui fait partie de notre commune humanité, qui a toujours existé ? Ou bien sont-ce des états différents, irréductibles les uns aux autres ? Et qu'est-ce qui est alors « perdu » - historiquement parlant - à chacune de ces traductions ?

En définitive, ces trois exemples donnent selon nous une idée assez précise de l'arc des questionnements portés par l'histoire des sensibilités. Chacun d'eux invite l'historien à prendre garde au constant risque d'anachronisme psychologique et affectif qui menace l'analyse des sociétés et des expériences passées. Les uns et les autres offrent par ailleurs une voie d'entrée inédite dans la compréhension des organisations sociales et politiques du passé. Enfin, ceux-ci autorisent, chaque fois, une réflexion plus anthropologique qui "dénaturalise" les « évidences » du lecteur contemporain et lui rappelle l'« inquiétante étrangeté » du passé. Mais, on le pressent, tous ces exemples drainent des problèmes plus profonds, qui perturbent jusqu'aux repères « les plus sûrs » et sur lesquels s'arrête généralement l'enquête historique.

Que faire, par exemple, de ces grands partages évoqués en introduction, (nature/culture, esprit/corps, individu/société, etc) qui structurent encore, consciemment ou non, notre aperception du monde et pèsent tout particulièrement sur ce domaine d'interrogation ? A ce stade, un détour théorique est nécessaire pour aborder frontalement ces questions. Il s'agit là d'identifier et d'expliquer ces blocages ; puis de montrer que des solutions théoriques existent, qui conviennent aux spécificités de l'enquête sur le passé.

3. L'histoire et les sciences sociales à l'épreuve des sensibilités

3.1. Habitus et distinctions sociales

Le premier problème qui se pose est somme toute très classique : cette approche par les sensibilités n'est-elle pas trop surplombante ? N'écrase-t-elle pas la diversité des sociétés, et notamment les écarts sociaux ?

Ces questions, majeures, émanent le plus souvent des tenants de l'histoire sociale classique à la française. Après avoir connu de très grandes heures, celle-ci est entrée en crise à la fin des années 1980 obligeant justement la revue des *Annales* à opérer un "tournant critique". Assimilée à la montée d'une histoire culturelle attrape-tout et hégémonique, l'histoire des sensibilités est ainsi apparue à beaucoup d'historiens du social comme incompatible et antagonique avec leurs travaux. On lui reprochait - et parfois à raison - d'atténuer les écarts sociaux et de dépolitiser l'histoire en l'esthétisant. Pourtant, le projet qui la sous-tend est bien plus riche. Dominique Kalifa a ainsi montré l'inanité d'un débat qui ne cesse d'opposer, inlassablement et sans résultat, histoire culturelle et histoire sociale - lesquelles sont pourtant indissociablement liées (Kalifa, 2005). L'horizon de toute histoire, rappelle-t-il avec Marc Bloch, est bien la compréhension des sociétés d'hier. Ne changent en vérité que les manières de viser ce "social" et

de l'expliquer. Or, les sensibilités, nous dit-il, offrent une voie d'accès précieuse et novatrice vers une compréhension enrichie et élargie du social⁵, laquelle, par ailleurs, ne le dépolitise en rien - puisqu'il s'agit de questionner justement « l'évidence » même du monde tel qu'il va (Kalifa, 2012). A la condition expresse, toutefois, de savoir constamment articuler la construction sociale du sensible et la construction sensible du social. Redonner *chair* au politique comme au social, on l'aura compris, implique par conséquent de cesser d'en occulter la part proprement affective.

Bien faite, en somme, l'histoire des sensibilités n'ignore aucunement les partages sociaux. C'est particulièrement net pour deux champs d'étude : celui des rapports de genre, celui du monde ouvrier. De fait, l'étude des rapports du masculin et du féminin ne peut éluder la dimension sensorielle, tant celle-ci est au cœur même du partage des rôles étayés par les sociétés. Au XIX^e siècle, on le sait, l'idée s'impose (soutenue par les travaux scientifiques, les dispositifs juridiques et les nouvelles formes de l'action politique - le vote notamment-) que les femmes seraient « prisonnières de leur corps », marquées par la nervosité et le sentiment, et vouées ainsi à l'espace privé, quand les hommes, eux, seraient au contraire renvoyés au contrôle de leurs émotions et de leurs apparences, et naturellement tournés vers l'action publique. Ces rôles sociaux construits étaient si fermement répétés et instruits qu'ils structuraient l'espace socio-politique et travaillaient en profondeur, via des apprentissages souvent difficiles, les manières d'être homme ou femme à l'époque. Les dites « maladies féminines » du siècle, telles la chlorose, l'affection nerveuse

⁵ « Mais il est clair aussi, ajoute Dominique Kalifa, que ce social qui reste en ligne de mire tend à changer de visage. C'est un social plus complexe, plus fluide et plus mobile, fait de contradictions et d'écarts plus que de rationalités, d'une texture plus éparse et d'un grain plus infime, résistant aux simplifications ou aux catégories abusives, un social envisagé, selon les termes de Jacques Revel, comme "un ensemble d'interrelations mouvantes à l'intérieur de configurations en constante adaptation" » (*Ib.*).

ou l'hystérie, attestent parmi d'autres exemples de la profondeur possible de telles incorporations et de la portée de leurs contestations (Löwy, Gardey, 2000 ; Perrot, 1998).

Quant au monde ouvrier, il suffit de songer à la manière dont s'est imposée chez les élites, en cet âge d'or de l'hygiénisme, la thématique de la puanteur du pauvre, pour voir combien les perceptions sensorielles venaient ancrer puissamment les distinctions et hiérarchies sociales. Elles jouent tout autant dans les processus de résistance, si l'on songe par exemple à la manière dont les ouvriers qualifiés d'alors mobilisaient leurs sens dans le travail – le coup d'œil du verrier, l'odorat du boulanger... (Scott, 1982 ; Jarrige, 2010) – pour construire un espace de production échappant aux formalisations des ingénieurs, donc au nouvel ordre industriel. Au fond, la critique visant une certaine réification des cultures, souvent pertinente, tient plus à la manière dont cette histoire a été pratiquée dans la continuité de l'histoire des mentalités - avec les méthodes d'une histoire sérielle et quantitative, fonctionnant par grandes catégories sociales préétablies - qu'elle ne concerne vraiment le problème historique posé par les sensibilités.

En ce point précis, s'arrêter un moment sur le travail de Pierre Bourdieu et ce qu'il appelle la « connaissance par corps » peut aider à le mieux saisir. Il n'est certes pas le seul sociologue à s'être penché sur cette question de l'*habitus* (on la retrouve, pour n'évoquer que les classiques, chez Durkheim, Mauss, Simmel ou Elias). Mais ce choix se justifie d'une part car Bourdieu reprend cette longue tradition, d'autre part parce qu'on ne l'attend pas nécessairement sur la question du corps et des affects. En effet, le sociologue des champs, des rapports de domination et des systèmes de reproduction sociale paraît *a priori* loin de ces questions, et est d'ailleurs plus souvent mobilisé pour les délégitimer. Or ces dimensions – qu'il s'agisse du corps, des sens, de la souffrance... – sont bien présentes dans son œuvre. On les découvre

dès ses premiers travaux, notamment les plus ethnographiques sur la Kabylie ou le bal des célibataires en Béarn⁶. On les retrouve ensuite dans *La Distinction*, lorsqu'il évoque les partages de compétences. Ainsi des partages genrés, dont nous avons parlé ou des partages plus strictement sociaux distinguant des sens « nobles » - vue, ouïe -, davantage mis en avant par les catégories dominantes, et des sens « populaires », dits de proximité - toucher, goût, odorat. De ces partages, l'espace social est saturé. Tout cela s'insinue jusque dans les « styles de vie » et, par exemple, dans le choix « naturel » des pratiques sportives (boxe et football d'un côté, tennis et golf de l'autre) ou des alcools consommés (pernot-ricard et bière d'un côté, champagne et whisky de l'autre). De telle sorte, nous dit-il, que ces « dispositions », non pas naturelles mais arbitraires, peuvent parfaitement être documentées tant sociologiquement qu'historiquement⁷.

C'est toutefois dans *Les Méditations pascaliennes* (1997), l'un de ses derniers textes, que cette entreprise de « dénaturalisation » est la mieux définie – en tous cas pour une perspective historienne (Bourdieu, 2003)⁸. Nous intéresse d'abord ici sa critique des aveuglements scolastiques. Car il pointe chez les chercheurs l'oubli récurrent du corps. Ce corps situé, affecté, attaché à un lieu dont il ne peut jamais se défaire et que, pourtant, son intellectualisme rationaliste n'a de cesse d'occulter. C'est ce prisme rationaliste, si fortement intériorisé, qui l'empêche précisément d'aborder ce terrain d'étude, de le juger suffisamment digne d'intérêt : l'inconscient académique, en ce sens, est l'agent premier de cette dévalorisation implicite du corps. Or, rappelle Bourdieu, le monde n'est

⁶ Voir la belle lecture de Michel de Certeau, 1990: 82-96.

⁷ Et être d'ailleurs affinée : Dunning, 1976; Heilbron, van Bottenburg, 2006.

⁸ Voir notamment les chapitres 4 et 5 « la connaissance par corps » et « violence symbolique et lutte politique ».

compréhensible que parce que le corps, par ses sens et son cerveau, y a été préparé dès l'origine, via un apprentissage qui lui a donné un système acquis de dispositions. C'est précisément cela qu'il appelle la « connaissance par corps » : « Si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont l'incorporation des structures du monde dans lesquels il agit (...) ces principes pratiques d'organisation du donné sont construits à partir de l'expérience de situations fréquemment rencontrées et susceptibles d'être révisées ... ». Dit autrement, non seulement le corps est dans le monde social, mais le monde social est dans le corps. Du fait de sa socialisation, le corps est d'emblée imprégné de social, comme le sont les messages sensoriels qu'il reçoit ou interprète. Ce qui rend proprement décisif ce niveau charnel de la vie sociale. En ceci que ces dispositions acquises – le « social fait corps » – correspondent à l'environnement matériel et collectif – « le social fait chose » - selon un jeu d'emboîtements qui permet justement à l'individu de « bien agir », d'agir sans y penser, bref, d'avoir une conduite ajustée à une situation sociale⁹. Et les théories du champ et de l'habitus de s'articuler ici intimement.

A partir de là se déploient plusieurs niveaux d'analyse. Le premier insiste sur le degré d'incorporation de cet ordre social. Le corps, poursuit le sociologue, est exposé au monde, à la sensation, à la souffrance ; il est « engagé ». C'est le lieu de l'adaptation au monde. A cette fin, il a subi une normalisation, une disciplinarisation. Reste que ce phénomène ne doit pas faire négliger « la pression de l'ordre ordinaire des choses », les conditionnements matériels d'existence ou encore la violence des situations vécues. Car cet apprentissage, note-t-il, se fait autant par la douleur que par le plaisir. Le corps, par son

⁹ « Il (l'individu) se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus » (Bourdieu, 2003: 206).

hexis, sa tenue, son attitude, ses habitudes, la valorisation de sens et d'émotions plutôt que d'autres, est porteur de sa position sociale. La suite est logique : inconsciemment, dans toute activité de son existence, chacun va « naturellement » vers le champ où il est le plus adapté, le plus à l'aise. Aussi l'ordre des inégalités sociales se trouve-t-il inscrit à même les expériences corporelles, à même les dispositions sensibles. Car le social et l'histoire s'incarnent dans les corps sous la forme d'*habitus*.

On le sait, il a souvent été reproché à Bourdieu le pessimisme foncier de cette vision fataliste. Mais, à en rester au plan épistémologique, elle n'en demeure pas moins extrêmement pertinente. Bourdieu nous enseigne finalement que le sensible et l'affectif doivent être envisagés comme de puissants agents inconscients de l'organisation sociale, et qu'ils peuvent être étudiés en sciences humaines dans leur traduction socialisée. De tout cela, reste toutefois à écrire l'histoire. Et, par-là, à dénaturiser l'ordre social en en restituant l'historicité.

Quoique souvent revendiqué par Bourdieu, ce travail d'historicisation a plus souvent été proclamé par lui que véritablement réalisé¹⁰. Des travaux allant en ce sens existent cependant. Aux Etats-Unis, l'ethno-historienne Monique Scheer s'en est inspirée (M. Scheer, 2012). En France, étudiant l'invention d'un « temps social », celui des vacances d'été, Christophe Granger a documenté l'intense investissement collectif qui a préparé, au cours du premier XXe siècle, la mise en scène des corps sur la plage. Il ne s'agit pas là d'une sorte de récréation anodine. Car, dans cette histoire, le social s'invite partout. Dans l'entre-deux-guerres, le bronzage et la silhouette affinée des corps signalent d'abord l'émergence de valeurs nouvelles. Au point que la préparation au corps d'été (exercices physiques, surveillance du

¹⁰ A l'exception des derniers textes sur l'Etat et sur Manet (2012 et 2013)

poids, achats des tenues...) en vienne à structurer l'organisation de l'ensemble de l'année.

Ce mouvement, cependant, ne s'opère pas sans résistances. Celles des communautés locales, bien souvent choquées par les nouvelles modes balnéaires qui portent atteinte aux normes sociales de pudeur. Celles des groupes de pression conservateurs qui, leur emboîtant le pas, dénoncent la « décadence des mœurs ». Initiées par des couches bourgeoises et moyennes soucieuses de se démarquer, ouvriers, paysans et anciennes élites s'avéraient d'ailleurs souvent malhabiles à maîtriser ces nouveaux codes du plaisir et de l'authenticité. La plage devint ainsi dans les années 1960 un lieu essentiel dans la culture juvénile émergente, marque d'une différenciation avec la génération précédente, et un espace d'apprentissage de rôles sociaux normés, masculins ou féminins. Adossées à une culture savante diffusée par les revues et à un véritable management de soi, il participa à l'intériorisation des nouveaux codes relatifs à la tenue des corps et au travail esthétique des apparences. Rien que du social donc dans cet art nouveau du relâchement et de l'horizontalité (Granger, 2009: 162).

Bien d'autres enquêtes peuvent être menées dans ces directions. On mesure en tout cas ici combien l'histoire des sensibilités ne s'oppose aucunement à une histoire des rapports sociaux ou à une histoire de la domination. Tout au contraire : il paraît difficile de se passer d'une étude des affects en histoire sociale - ou économique, comme le rappellent Edgar Cabanas et Eva Illouz dans une récente enquête sur les liens entre science du bonheur, capitalisme et marchandisation des intériorités (Cabanas, Illouz: 2018). Sans une telle attention, comment étudier en effet la naturalisation des normes sociales ? Comment décrire et interpréter les phénomènes de cohésion, de solidarité, d'enthousiasme collectif ? Les antagonismes, les hiérarchies, les fractures qui traversent le monde social ? Il est difficile en réalité de

s'intéresser aux organisations socio-politiques sans étudier les formes d'incorporation du social et leurs justifications ; difficile aussi de comprendre les formes souvent très concrètes de résistance, ou encore celles de la subjectivation politique, sans porter cette attention accrue à la chair même de l'ordre social.

3.2. La relation soma/psyché

Ce qu'illustre parfaitement les questions précédentes, c'est finalement que le partage individu/société demeure extrêmement problématique. En ceci d'abord qu'il est la source d'un trop grand divorce, comme le regrette Bourdieu, parmi bien d'autres chercheurs, entre le sociologique et le psychologique. Or, l'histoire des sensibilités, en tant qu'elle est aussi une psychologie sociale et historique bien comprise, est justement soucieuse elle aussi ne pas rester prisonnière de cette distinction ruineuse, source d'importants aveuglements¹¹. C'est la raison pour laquelle l'historien des sensibilités, qu'intéressent particulièrement les liens que tissent corps et affects, se sent avec les théoriciens de la psyché – les psychanalystes en particulier – à la fois dans une situation de grande proximité et dans une position de totale extériorité. Un détour théorique est à nouveau nécessaire pour saisir la manière dont se pose le problème.

Pourquoi une telle ambivalence ? De fait, leur proximité immédiate s'origine dans une évidente familiarité avec le champ de la vie affective. Désirs, pulsions, émotions et sentiments sont des sources d'interrogation majeures pour eux. Par-là, tous participent d'une même entreprise, celle qui vise à introduire, dans le champ des sciences humaines, une inquiétude majeure envers toutes les philosophies rassurantes de la conscience, envers toutes les approches valorisant

¹¹ Nous nous permettons ici de renvoyer à notre article : Deluermoz, Fureix, Mazurel, Oualdi, M'hamed, 2013.

avant tout l'homme comme être de raison, maître de soi et de la nature. Reste que, malgré la nette affirmation chez Freud du « primat des processus d'affect dans la vie d'être¹² », et lors même que les émotions sont une préoccupation éminente de la pensée psychanalytique, il a toujours manqué, comme le note Jan Plamper, une théorie spécifique des émotions chez Freud (Plamper, 2015). Paradoxalement, on ne sait jamais, par exemple, d'où viennent les émotions infantiles décrites par le maître viennois. Pis, chez Lacan et ses héritiers, l'exclusion de l'affect est patente ; l'attention au langage, la prévalence du symbolique et des jeux formels éludent littéralement la dimension affectuelle. En France, on doit au grand psychanalyste André Green de s'être employé, dans *Le Discours vivant*, à tenter de donner à la psychanalyse freudienne la théorie des affects qui lui manquait. De là son souci de remettre au premier plan de l'analyse les humeurs du corps et l'expérience émotionnelle du patient¹³. Mais, même dans ce dernier cas, et parce qu'il s'est agi avant tout d'une métapsychologie de la vie affective, manquait toujours la pleine saisie de l'historicité des formes sociales dans lesquelles les affects viennent à se manifester.

C'est pourquoi, au-delà de ces proximités, subsiste bel et bien ici une évidente étrangeté disciplinaire. En ceci précisément que la psychanalyse s'est, dès le départ et avec constance, caractérisée par un refus ancré de reconnaître à la psyché toute dimension historique. Aux yeux de Freud, l'inconscient est une entité sans histoire, une réalité imperméable aux évolutions socio-historiques comme aux choix culturels et aux appartenances sociales. L'inconscient est situé par

¹² Cité par Pagès, 2017: 37.

¹³ « Si la psychanalyse a contribué à éclairer la vie affective, une théorie psychanalytique de l'affect fait encore défaut aux psychanalystes. Freud conçoit l'inconscient comme lieu de représentations et d'affects. Cependant, il lui est plus facile de défendre la notion de représentation inconsciente que d'affect inconscient » (Green, 1973: 8).

Freud, comme le regrettait Mikhaïl Bahktine, *au-delà du social, au-delà de l'histoire*. Et ce lors même que l'inconscient est avant tout composé de sensations, d'émotions, de désirs, d'affects et de représentations (Bahktine, 1980: 54). D'ailleurs, le complexe d'Œdipe, sa clé de voute, est lui-même posé par Freud et ses collaborateurs (Jones, Roheim, Reik...) comme un phénomène atemporel et universel¹⁴. Or, ce total déficit de prise en compte du facteur « histoire », comme des variations culturelles et sociales, est précisément ce que ne peut pas manquer d'interroger l'historien du sensible. Car la psychanalyse a longtemps fait comme si la structure de la personnalité que Freud a exploré à la fin du XIXe siècle auprès de ses patients viennois était demeurée continument la même jusqu'à aujourd'hui.

Nul mieux que Norbert Elias n'a montré combien l'économie pulsionnelle, affective et psychique de l'individu – c'est tout un - demeure pétri de social et d'histoire. Et, de ce point de vue, les textes d'Elias récemment publiés grâce aux soins de Marc Joly dans *Au delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* sont d'une grande importance (Elias, 2010). Outre que ce recueil de textes éclaire d'un nouveau jour la longue genèse de son projet fondamental de psychologie sociale, un texte non terminé de 1990, intitulé « Le concept freudien de société et au-delà », véritable testament intellectuel d'Elias, révèle que le sociologue allemand n'a cessé sa vie durant de penser avec et contre Freud¹⁵. Or, si Elias valorise

¹⁴ Ce qui valut à Freud des débats assez intenses dans le champ de l'anthropologie et les critiques de Malinowski quant à l'universalité du complexe d'Œdipe. Voir notamment Smadja, 2009.

¹⁵ S'il est un détail rien de moins qu'insignifiant dans la biographie de Norbert Elias, c'est bien de retrouver Sigmund Freud dans les tous premiers destinataires choisis pour recevoir les deux tomes du *Processus de civilisation*, son maître ouvrage. De fait, la thématique éliassienne du processus de civilisation s'était inscrite dès l'origine dans la problématique freudienne de *Malaise dans la culture*. En 1985, il confessa d'ailleurs à Roger Chartier : « Sans Freud, je n'aurais pas pu écrire ce que j'ai écrit. Sa théorie a été essentielle pour mon travail, et tous ses concepts (moi, surmoi, libido, etc.) me sont très familiers ».

particulièrement chez le maître viennois sa théorie des névroses, loue la pratique de la cure psychanalytique et lui fait crédit de la peinture la plus cohérente du processus qui mène du nouveau-né à l'adulte, du moins le sociologue se démarque-t-il nettement de la conception atomistique de la société qui fut celle de Freud et de laquelle, nous dit-il, il resta toujours prisonnier - lui qui considérait avant tout la société comme une toile de fond. Jamais, selon lui, le père de la psychanalyse ne parvint à se départir de la représentation conventionnelle du social qui était propre à son temps, laquelle reposait sur ce qu'il appelle le principe de *l'homo clausus*, soit l'hypothèse de l'existence d'une division profonde entre ce qui se passe à « l'intérieur » de l'individu et ce qui se passe à « l'extérieur »¹⁶. Or rien n'est pire à ses yeux que d'entretenir la fiction d'un individu qu'on pourrait prendre et analyser isolément. S'il n'existe pas d'individu isolé, c'est que celui-ci se développe constamment dans un cadre familial et social et, dès la prime enfance, dans une interrelation avec autrui - ne serait-ce que dans l'apprentissage du langage¹⁷. De là, par conséquent, l'absence de toute frontière étanche entre l'individu et la société. D'où également pour lui l'indissociabilité fondamentale du psychologique et du sociologique et l'appel à une nécessaire transdisciplinarité dans le champ scientifique (Elias, 1990).

Cette approche égocentrée de l'individu, porteuse d'une vision faussée du concept de société, aurait ainsi empêché Freud de prendre pleine conscience de ce que les processus collectifs - la construction de l'Etat moderne, la pacification de l'espace social, l'intériorisation des contraintes de la civilité et de la pudeur (Elias, 1991a et b) -, non seulement possèdent une structure et une dynamique propres, mais influent historiquement tant sur la forme des relations intrafamiliales

¹⁶ Voir aussi Elias, Scotson, 1997: 60.

¹⁷ Cette idée est aussi exprimée et approfondie dans Elias, 2015: 57.

que sur la structure même de la personnalité. Et Elias de montrer que le passage de la contrainte sociale à l'autocontrainte dans la régulation des pulsions de violence, l'évolution historique de l'autorité dans les rapports entre parents et enfants ou encore les bouleversements propres à la définition des genres masculin et féminin, ont eu, en tant que transformations sociétales majeures, des effets de première importance sur l'évolution de nos économies psychiques. En bref, pour Elias, en voulant affirmer la scientificité de la psychanalyse auprès des savants de son époque, Freud a naturalisé les faits psychiques, lors même qu'il eût fallu reconnaître leurs caractères culturels et sociaux évolutifs (Elias, 2010). De sorte que cette fermeture au social-historique serait le péché originel de pensée freudienne comme de celle de ses continuateurs.

La montée des maladies psychosomatiques (maladies de peau, allergies, anorexie, boulimie, hypertension...) dans nos sociétés contemporaines constitue un autre exemple probant. Reprochant aux spécialistes de considérer ces désordres comme s'ils relevaient d'une sorte de nature humaine immuable, comme s'ils étaient demeurés les mêmes à travers les siècles, Elias montre au contraire que les évolutions socio-historiques des normes sociales en matière de comportement, ont affecté en profondeur les maladies psychosomatiques, tant dans leur fréquence que dans leur contenu. Attaché à considérer le corps et la psyché dans une sorte de continuum, Elias démontre justement que le processus de civilisation, à travers le développement des autocontraintes, a eu et continue d'avoir un coût psychique certain. De là donc, dans les sociétés occidentales contemporaines, une fréquence accrue de ces troubles spécifiques. Parce que l'interdit se fait toujours plus ferme et continu concernant la décharge des pulsions de violence vers autrui, l'individu d'aujourd'hui est conduit à retourner plus encore qu'autrefois cette agressivité contre lui-même, seule issue possible et licite. Or, cette forte dose d'auto-

agression, caractéristique des maladies psychosomatiques, signale que celles-ci sont peut-être avant tout des « troubles d'époque » et qu'elles sont aussi par-là éminemment révélatrices de nos économies psychiques contemporaines (Elias, 2010: 113–129)¹⁸.

On l'aura compris, cette psychologie processuelle ou historique proposée par Elias s'inscrit pleinement à l'horizon scientifique de l'histoire des sensibilités. Ouvrant la relation *soma/psyche* aux effets du social-historique, Norbert Elias déploie par ailleurs, dans ce riche recueil, de suggestives propositions d'historicisation des catégories majeures de la psychanalyse. Une à une, il s'efforce de reprendre et de redistribuer les catégories freudiennes (inconscient, libido, moi, ça, surmoi, etc.) pour en proposer une réorganisation processuelle, et les rendre tant à leur historicité qu'à leurs variations culturelles et sociales. Ajoutons, pour finir, qu'Elias se distingue encore de Freud lorsqu'il considère que l'impératif régulateur de la civilisation - les restrictions pulsionnelles qu'elle génère - ne s'impose pas seulement dans l'intérêt de la vie avec les autres, mais est aussi une condition nécessaire au développement de l'individu : « Sans apprentissage de l'autocontrainte, écrit-il, les individus auraient bien du mal à vivre les uns avec les autres. Ils seraient inéluctablement exposés aux sollicitations de leurs propres désirs, lesquels en l'absence d'un contrôle régulateur, exigent une satisfaction immédiate » (Elias, 2010: 189).

Mais il y a plus. Elias considère en effet que les hommes sont équipés *par nature* à apprendre la retenue grâce à l'apprentissage. Les êtres humains auraient en puissance les moyens naturels d'autoréguler leurs pulsions - via des structures organiques situées dans le cortex cérébral (ce que semble avérer les recherches neurologiques contemporaines) -, moyens que l'apprentissage devrait ensuite

¹⁸ Voir aussi : Ehrenberg, 2000.

activer pour rendre les individus pleinement humains. En ceci, Elias refuse l'opposition établie par Freud dans *Malaise dans la civilisation*, où le psychanalyste viennois associe les pulsions à la nature et leur contrôle à la seule culture. Surtout il rejette certaines lectures faites de son œuvre lui reprochant son ethnocentrisme réservant la « civilisation » au seul continent européen. Au contraire dit-il, les êtres humains sont équipés naturellement des moyens d'apprendre à réguler leurs pulsions. Il n'existe pas, insiste-t-il, « de société qui ne soit pas civilisée ». Car non seulement les êtres humains le *peuvent*, mais ils le *doivent*, faute de quoi ils resteraient, à l'instar des quelques cas d'enfants sauvages connus, des sortes de « paquets de pulsions et d'affects non coordonnés » (*Ib.*).

On voit combien il y a ici pour l'historien de la vie sensible et affective des propositions d'une grande importance. Non seulement la puissante sociologie éliásienne des affects nous oblige à dépasser tous ces grands partages réifiés susdits, mais elle invite d'un même mouvement à considérer l'être humain comme un devenir permanent, à la croisée de trois dimensions évolutives essentielles qu'on ne peut plus ne pas penser ensemble, tant elles sont interdépendantes : l'évolution biologique des espèces, celle des processus socio-historiques au long cours, celle, enfin, de l'évolution psychique des individus. Ce faisant il aide à penser des formes historiquement situées et variées du rapport aux affects et à leur régulation. Par exemple il pourrait aider à appréhender de manière plus processuelle les différentes ontologies, mises au jour par les anthropologues, par lesquelles les sociétés humaines distribuent les existants selon des partages tout à fait dissemblables (naturalisme, animisme, analogisme, totémisme). Et ce cadre pourrait même aider à adopter des *perspectives* non européennes, comme le multi-naturalisme amérindien qui place le point de vue non dans l'esprit, mais dans le corps (la singularité des espèces de corps étant d'ailleurs portées par

les affects) : dans cette acception qui rend impossible les différences de nature, le sang d'un homme est ainsi *en même temps* de la bière pour le jaguar¹⁹.

Ainsi, les œuvres de Pierre Bourdieu et de Norbert Elias, en des tonalités et des visées différentes, constituent de précieux appuis pour répondre aux problèmes posés à l'histoire des sensibilités. Tous deux rejettent d'abord les partages individus/société et nature/culture qui sous-tendent ces derniers. Le sensible, en ce sens, ne peut être appréhendé comme un domaine clos et immuable détaché du reste de la vie sociale. Au contraire, il en est une dimension à part entière et s'avère essentiel à qui veut comprendre l'intériorisation des organisations sociales et politiques, comme leurs liens méconnus aux tensions de l'économie psycho-physiologique. Tous deux par ailleurs s'attachent à sociologiser et historiciser cette relation pour éviter tout essentialisme trompeur. Le travail de l'historien s'en trouve ainsi enrichi en même temps qu'il accentue de manière particulière certaines des pistes ou hypothèses soulevées. Forts de ces déplacements et de cette compréhension, il est donc possible de s'en retourner, mieux armés, vers le débat plus contemporain qui oppose sciences cognitives et sciences sociales autour de la compréhension des émotions – et auquel nous avons consacré d'autres recherches collectives (Deluermoz, Dodman, Mazurel, 2018). Contentons-nous enfin, pour terminer, de décrire les procédures, les pouvoirs et limites de l'histoire du sensible.

¹⁹ Descola, 2005. Voir aussi sur le point de vue amérindien, Viveiros de Castro, 2009.

4. Ce que peut l'histoire des sensibilités

4.1. La quête d'indices

La première spécificité est méthodologique. On le sait, l'histoire est une connaissance par traces, qui relève d'une démarche assurant le va et vient entre réflexion et empirie, entre un questionnaire et les documents susceptibles d'être mobilisés pour y répondre. Ce faisant, elle est un savoir des sciences sociales qui possède son propre « espace de raisonnement » et d'administration de la preuve. Celle-ci, selon Jean-Claude Passeron s'opère par un croisement d'établissement des faits, de mobilisation d'hypothèses et de recours à l'imagination, mêlant de manière sophistiquée recours au modèle et recours au récit. Mais comme il a affaire à une réalité qui n'est plus, le savoir de l'historien est particulièrement troué, hétérogène, sensible au disparate, à l'irrégulier, au divers. Or, plus encore qu'à l'accoutumée, l'historien du sensible est confronté à ces limites. Car si les affects sont partout, leurs traces, elles, sont souvent des plus fugaces ou ambiguës. Ce qui contribue là encore à faire de l'histoire des sensibilités une sorte de *territoire-limite*. « Le vrai, écrivait déjà Lucien Febvre, c'est que prétendre reconstituer la vie affective d'une époque donnée, c'est une tâche à la fois extrêmement séduisante et affreusement difficile. Mais quoi ? L'historien n'a pas le droit de désertier » (Febvre, 1992: 238).

Il faut faire ici trois constats, étroitement corrélés. D'abord, et il faut le dire avec clarté, l'historien ne saurait revenir de cette exploration des mondes sensibles d'autrefois avec des savoirs trop sûrs d'eux-mêmes, rassurants et intangibles. Comme le dirait Carlo Ginzburg, ce domaine d'études relève plutôt d'un savoir indiciaire, conjectural, voire symptomal. L'histoire des sensibilités de surcroît, on l'aura compris, ne saurait être envisagée comme un domaine à part, un champ séparé. Les affects imprègnent en effet toute la vie sociale, culturelle, religieuse, politique ou économique. Il ne s'agit donc pas de

faire advenir un label de plus. Ce qu'il faut, c'est faire en sorte qu'aucune forme d'histoire ne délaisse la part des sensibilités. C'est comprendre ainsi, et enfin, que l'histoire ne saisit jamais les sensibilités en elles-mêmes, à l'état isolé, mais toujours prises dans autre chose qu'elles-mêmes, dans des configurations où l'individuel et le collectif se mêlent inévitablement.

Ceci nous amène directement aux enjeux de la documentation mobilisable. Au vrai, tout document du passé peut être envisagé sous l'angle d'une telle histoire, ne serait-ce que par un seul de ses aspects : une archive judiciaire, une archive consulaire, un testament, un acte de baptême, une chanson, une lettre, une affiche... En bref, il n'y a pas de sources interdites pour l'histoire des sensibilités.

Les plus prolixes, assurément, sont les sources dites de l'écriture de soi : la correspondance, les journaux intimes, les mémoires, les autobiographies, les récits de voyage, les carnets de guerre, etc... Elles permettent l'adoption immédiate d'une optique compréhensive, «qui descend, comme l'écrivait Roger Bastide, dans l'intérieur des consciences » (Bastide, 2003: 59). Ce qui facilite la saisie par l'intime des expériences sociales d'autrefois. Parmi les sources privilégiées, compte aussi la littérature. A certaines conditions, cependant. Car il faut constamment surveiller la frontière qui sépare la fiction de la vie réelle, la littérature n'étant jamais preuve de pratiques. En revanche, l'écrit littéraire reflète souvent la sensibilité collective d'une époque en même temps qu'il contribue en retour à la modeler. Pour bien faire, il faudrait s'intéresser, comme l'enseigne Roger Chartier, tout à la fois aux conditions de production du livre (publics visés et touchés, procédés de fabrication, modes de circulation, intermédialités, etc.), à l'étude des contenus eux-mêmes (qui doivent être saisis dans leur dynamique narrative propre), ainsi qu'à ce que les lecteurs font de leurs lectures. Ainsi, à ce titre, romans, poésies, contes et nouvelles permettent-ils de saisir l'expression de perceptions et de ressentis

individuels et collectifs, tout comme de cerner les modèles énonciatifs qui y président. Rien n'indique cependant que ces derniers, peinant à exprimer la novation, ne portent pas avec eux des formes éprouvées de sentiments. Voire qu'ils ne concernent que le groupe étroit des lecteurs. On sait que les amours paysannes du premier XIX^e siècle apparaissent marquées par les topiques de l'amour romantique. De même, l'imposition d'une forme narrative spécifique à une époque donnée, telles l'écriture de soi au XVIII^e siècle ou l'écriture de l'enquête à la fin du XIX^e siècle, exprime-t-elle certains modes de représentation du monde qui sont spécifiques d'un temps.

Ces archives de l'écriture de soi et de la littérature n'en présentent pas moins un défaut majeur. Pour des époques où l'alphabétisation était encore minimale, les gens qui écrivaient appartenaient pour l'essentiel au monde des élites. Aussi ces sources nous renseignent-elles bien avant toute chose sur les sensibilités de ces catégories sociales. Arlette Farge, spécialiste des mondes populaires du XVIII^e siècle, a ainsi montré que le peuple n'est jamais accessible à l'historien qu'à travers deux types de sources : les archives judiciaires et policières et les archives issues de la charité (Farge, 1992). Mais, du coup, elles se trouvent toujours biaisées par leur caractère moralisant et doivent être déconstruites au regard des stéréotypes et des jugements de valeur qu'elles véhiculent d'emblée. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'on veut savoir directement quelque chose du vécu intime, des expériences sociales populaires des siècles passés, on se trouve souvent bien démuné. On s'accroche alors aux quelques rares textes émanant de ces milieux ouvriers et paysans. Mais en s'appropriant l'écriture, rappelons-le, ces individus sont déjà en situation de rupture avec leur milieu ; ils n'en sont plus pleinement représentatifs. C'est en ce sens que Carlo Ginzburg disait de Menocchio, le meunier à la cosmogonie singulière de *Du Fromage et des Vers*, qu'il était un « exceptionnel-normal » (Ginzburg, 1980). Dès

lors, pour avoir accès au peuple, il faut souvent mille déviations et innovations. Ainsi de Philippe Artières travaillant sur les tatouages des prisonniers – ces vies indélébiles écrites sur les corps (Artières, 2004). Ainsi aussi de la biographie du probable et du possible tentée par Alain Corbin dans *Le Monde Retrouvé de Louis-François Pinagot*, où l'historien s'offre une plongée dans ce monde de l'infiniment bas, en suivant un sabotier inconnu et analphabète de l'Orne en caméra subjective, le décrivant en négatif à partir de tout ce que l'on connaît de son environnement (Corbin, 1998).

S'ajoute à ce premier ensemble le massif des textes normatifs (lois, codes juridiques, règlements sociaux, archives de procès, manuels de savoir-vivre, etc.) qui fixent normes et limites, disent le licite et l'illicite en matière de conduite corporelle comme d'expression affective. Ce faisant, pareils textes dévoilent les attentes sociales et les tensions qui leur sont associées par les sources d'autorité. Pensons, par exemple, au rôle de l'Etat dans la diffusion de l'hygiénisme au XIXe siècle et aux résistances que celle-ci fit naître. Très riches s'avèrent également les sources religieuses pour repérer l'évolution des interdits moraux et des désirs de transgression. S'y disent notamment, comme l'ont montré Damien Bocquet et Piroska Nagy à propos du bas Moyen Age, les manières d'user convenablement de ses sens et émotions pour mieux accéder au divin (Boquet, Nagy, 2015). Il faut enfin compter également avec la littérature scientifique, surtout à partir de la fin du XVIII siècle, en ce qu'elle définissait des schèmes collectifs d'interprétation des expressions du corps et de l'esprit.

Dans son enquête, cependant, l'historien n'a pas affaire qu'à des mots. Il dispose aussi de traces matérielles nombreuses, plus ou moins tangibles. En premier lieu, le monde des images, des plus légitimes au moins courues du point de vue esthétique (tableaux de maître, cartes postales, vitraux, affiches...). Des traces sensibles, l'archéologie en est porteuse elle aussi, comme l'architecture des maisons, la distribution

des pièces, la situation des corps dans l'espace de l'intime (Farge, Mazurel, Vidal-Naquet, 2017)... Le monde des objets offre lui aussi une grande diversité : objets du sacré (reliques, objets du sacrement...), instruments de la médecine, armes de guerre... Stéphane Audoin-Rouzeau, par exemple, a bien montré tout le savoir que l'historien pouvait retirer d'un éclat d'obus de 14-18, lequel permet de retrouver la dimension charnelle de l'expérience combattante, laquelle paraît à la fois si évidente et si lointaine (Audoin-Rouzeau, 2009). Innombrables sont par ailleurs les objets du quotidien porteurs d'une texture du passé qui ne se livre certes pas d'elle-même, mais indique l'univers concret dans lequel celui-ci s'est déployé (tissus, vêtements, vaisselle...) (Roche, 1997). Enfin, et dans un tout autre registre, les données chiffrées sont un autre appui essentiel à une telle enquête. Il y a bien longtemps que la démographie historique a montré tout ce qu'elle pouvait apporter à l'histoire des sensibilités, dans tout ce qui a trait à la pesée des naissances, de la nuptialité ou de la mort, volontaire ou involontaire.

On le voit, la tâche est immense. Si aucune trace ne parle jamais directement ou exclusivement des sensibilités, toute trace est donc potentiellement apte à renseigner un questionnement de ce genre. Tout, à dire vrai, est dans la manière d'interroger ces sources, l'essentiel du travail s'attachant à retrouver les façons de sentir et les manières d'être au monde du passé. Dans une enquête récente l'un de nous deux, Hervé Mazurel, s'est intéressé à Kaspar Hauser (1812-1833), l'un de ces enfants dits « sauvages », surgi sur la place du Nuremberg un jour de mai 1828, après avoir été probablement séquestré entre ses 2 et 17 ans. Ce cas permet de mettre à l'épreuve tout l'enjeu de la première socialisation (celle des sens et des émotions notamment) dans l'apprentissage des normes de conduites et dans l'appréhension de soi. Étudié à partir d'écrits autobiographiques, de témoignages de ses tuteurs et précepteurs, d'expertises médicales et

judiciaires aussi, le cas « Hauser » pose avec acuité la question des intériorisations non conscientes et des fondements culturels de la personnalité psychique. Elle permet ainsi de mieux saisir, en négatif, jusqu'à quelles profondeurs descend chez l'individu l'influence du social et de l'histoire (Mazurel, à paraître).

Ce faisant, on le voit, l'histoire des sensibilités oblige à une exploration approfondie et exhaustive de la source. Outre l'abondance ou la rareté documentaire, tout ici fait sens, tout parle : le contenu, la forme, le matériau et sa texture, l'écriture et ses ratés... En somme, rien ici n'est détail, ni trivial. Ce qui trahit d'ailleurs la façon dont l'histoire du sensible participe de la production de savoirs positifs, contribue à une compréhension toujours enrichie, et toujours inachevée, de la vie en société.

4.2. L'entrelacement des durées

C'est une autre spécificité de l'enquête historique que sa manière spécifique de traiter le temps. Ayant toujours affaire à lui, l'historien est tout naturellement porté à insister sur le devenir permanent du monde, sur l'historicité des êtres, des mots et des choses. Non que l'histoire nie absolument la possibilité d'invariants, mais elle sera toujours particulièrement sensible aux variations temporelles, fussent-elles des plus lentes et imperceptibles. Bien sûr, cette attention au temps ne lui appartient pas en propre. La plupart des sciences sociales constructivistes sont par définition des sciences historiques. Mais la particularité de l'enquête historique est de mobiliser une grande palette de rapports au temps et d'en faire l'un de ses domaines de prédilection. L'on connaît la célèbre distinction des temporalités braudélienne : le temps long, presque immobile, du rapport de l'homme à son milieu ; le temps moyen, pluriséculaire, des Etats, des économies et des civilisations ; le temps court, perçu comme l'écume de l'histoire, des événements politiques. Mais l'on sait depuis longtemps déjà que

l'histoire embrasse bien d'autres durées – durées qu'aucun modèle n'épuisera jamais.

Aussi le temps des sensibilités emprunte-t-il lui aussi de multiples durées. Qu'on songe aux lentes mutations décrites par les célèbres travaux de Philippe Ariès sur les attitudes occidentales à l'égard de la mort (Ariès, 1975 et 1977). Celles qui ont vu notamment le passage de la mort apprivoisée de l'époque médiévale (familiarité dite par ces cimetières accolés à l'église, au centre des villages) à la mort refoulée, maudite, interdite d'aujourd'hui (que révèle entre autres « la solitude des mourants » [Elias, 2012]). Pensons aussi aux métamorphoses pluriséculaires des peurs, angoisses et autres fantasmes morbides de l'homme occidental qu'a suivies Jean Delumeau de la Peste Noire jusqu'aux Guerres de religion et au-delà (Delumeau, 1996). Reste que ces transformations des sensibilités peuvent également être repérées sur une plus courte durée. Ainsi Jonathan Crary a-t-il montré comment le primat de la vue s'impose à la fin du XVIIIe siècle (Studeny, 1995), et Christophe Studeny dégagé l'évolution du sentiment de la vitesse au XIXe siècle²⁰.

Essentielle, ici, devient l'attention portée aux temps de bascule historique, notamment aux soudaines discontinuités. Par exemple, au moment révolutionnaire, où les routines ordinaires se trouvent cassées tandis que les normes sensibles du quotidien se trouvent modifiées. En 1789, en 1848, en 1871, on casse ainsi les lampes, les statues, les signes du régime déchu, tandis que les règles de l'apparence et de la distinction sont modifiées, etc. C'est le cas aussi des violences extrêmes qui s'expriment, lors des révolutions, guerres civiles ou guerres interétatiques, lesquelles semblent faire rejaillir une grammaire comme ancestrale de gestes de cruauté (mutilations, découpe des organes génitaux, viols etc.) – ils parurent insupportables

²⁰ Crary, *L'Art de l'observateur*, 1998.

à bien des contemporains comme ils le sont à nous-mêmes, mais ils ont pourtant leur signification cachée et historicisable. L'autre auteur de cet article, Quentin Deluermoz, s'est par exemple penché sur les rapports entre passé, présent et futurs produits pendant la Commune de Paris. L'enquête propose ainsi de saisir ensemble la discontinuité du moment révolutionnaire, les lentes mutations du rapport au temps qui caractérise le siècle de l'histoire et du Progrès, la survivance de passés enfouis remontant bien au-delà du XVIIIe siècle (comme l'idée de justice populaire), sans compter ce que l'historien Alphonse Dupront a appelé le phénomène des « retours », du millénarisme notamment (Dupront, 1987). Ni aube, ni crépuscule, la Commune s'avère une allochronie – trait d'ailleurs assez typique du phénomène révolutionnaire, qui interroge en retour le temps de l'historien (Deluermoz, à paraître). Bien sûr, sur cette base, peuvent être repérées des variations sociales, entre hommes et femmes, jeunes et vieux, urbains et ruraux, mais aussi, comme sous la Commune, entre élites et couches populaires qui n'ont pas la même expérience de ce « temps des possibles » - même si, rappelons-le, entre le savant et le populaire, la porosité existe à coup sûr.

Enfin, le tout se trouve traversé, on le voit, de mouvements dont on n'a pas fini de saisir la richesse et de déployer les contours : jeux et rejeux, survivances et rémanences, inerties et surgies, éclats et entrelacs, etc. Ainsi en est-il par exemple, des fameux « pathosformeln » étudiées par Aby Warburg. Soit ces « formules du pathos » qui ont souvent des ancrages antiques, survivent souterrainement des siècles durant et resurgissent soudain dans la trame du présent (Warburg, 2012 et Didi-Huberman, 2002). Ce vaste corps de mémoire gestuelle et affective amène un Georges Didi-Huberman à souligner pour chaque époque l'existence d'entrelacs temporels (ou hétérochronies [Didi-Huberman, 2000]). Le plus complexe, évidemment, est de parvenir à faire tenir ensemble dans

l'analyse et le récit historiques toutes ces dimensions du temps, naturellement disjointes et inégalement documentables. Le sûr est qu'il faut se défaire des conceptions du temps trop homogènes et linéaires qui étaient celles des historiens autrefois. Et, de ce point de vue, l'étude historique des sensibilités s'avère un lieu particulièrement propice où observer cet entrelacement de temporalités hétérogènes, complexes, feuilletées. Une hétérogénéité diachronique à laquelle les historiens (s'inspirant ici de la psychanalyse [Green, 2000]) sont aujourd'hui bien plus sensibles qu'hier.

4.3. L'écriture du sensible

Et puisqu' « il n'est de temps pensé que raconté » (Ricœur, 1983-1985), comme le disait Paul Ricœur, venons-en brièvement au dernier point : l'écriture et la mise en récit. Rien de moins anodin, bien sûr. Comme ce philosophe l'a rappelé, l'écriture de l'histoire est un exercice dont l'auteur est toujours socialement et historiquement situé (profession, institution, trajectoires, croyances, valeurs...), un exercice marqué aussi par les contraintes spécifiques de l'enquête (documentation existante, accès aux traces, méthode privilégiée...) et traversé par une intention de vérité qui fonde ce qui est en définitive un travail de « représentance » du passé (Ricœur, 2000: 359–369). Or ce constant va et vient entre présent et passé, fait d'immersion et de distanciation, dessine finalement une opération intellectuelle fort singulière. D'où cette écriture où se croise tout à la fois la constante référence aux sources et aux travaux antérieurs, l'énoncé des modalités de l'enquête, l'invitation du lecteur à l'imagination et un travail de nature parfois quasi-poétique puisqu'il vise à se faire passeur entre deux temps, à restituer, autant que faire se peut, ce qui ne nous est plus ni pensable ni sensible.

Et l'intéressant ici tient peut-être dans ce que l'histoire des sensibilités pousse à l'extrême cette tension épistémologique qui fait de l'histoire, comme disait de Certeau, un mixte de science et de fiction (de Certeau, 2002). D'un côté, l'exploration des mondes sensibles d'autrefois suppose la plus grande rigueur scientifique dans l'établissement des données, de l'autre, elle incite au plus grand saut dans la dimension personnelle et poétique du travail historique. Et c'est en ce sens qu'on a pu dire de ce livre-modèle qu'est *Le Territoire du vide* d'Alain Corbin qu'il y avait là comme une sorte de « poésie scientifique » inégalée (Corbin, 1988). Le souci tout particulier porté à l'écriture par l'historien du sensible n'est pas une concession faite à la littérature, mais une nécessité pour permettre au lecteur d'aujourd'hui de recouvrer des modes de présence au monde désormais évanouis. C'est là toute l'ambition de l'histoire compréhensive : essayer, comme le disait Georges Duby à propos des hommes et des femmes du Moyen Age, d'entrevoir le monde à travers leurs yeux, de sentir comme ils ont senti (Duby, 1986: 953). Et l'historien, ici, se fait traducteur. Lui qui doit faire communiquer deux univers sensibles souvent bien plus éloignés qu'on ne l'imagine. D'où l'extrême importance pour lui de savoir épouser la langue du temps, celle qui lie justement l'homme à son époque et, si souvent, pense pour lui. C'est là, en somme, toute la richesse de cette connaissance par traces qu'est l'histoire : de croiser sans cesse l'établissement rigoureux des faits et le constant recours à l'imagination. Ainsi l'histoire des sensibilités est-elle bien un territoire-limite, pour l'histoire comme pour les sciences sociales.

Que conclure ? D'abord, que l'histoire des sensibilités apporte à la discipline historique une saisie plus approfondie, plus incarnée, plus vivante des configurations sociales et des expériences individuelles du passé. Pour les autres disciplines investies dans l'étude des affects, elle rappelle en permanence que tous leurs objets doivent être saisis à l'intérieur d'une historicité qui non seulement les constitue mais les traverse de part en part. En cela, elle peut servir de précieux rempart contre toutes les entreprises de biologisation du social comme du psychologique. Outre qu'elle ne cesse de rappeler l'historicité des mondes sociaux et la plasticité des configurations humaines, elle refuse aussi d'emblée les catégories psychologiques supposément invariables et propres à la nature humaine. Car l'économie psychique (ou la structure de la personnalité) ne doit jamais être appréhendée comme si elle était indépendante des contextes historiques ou spatiaux, des réseaux d'interdépendance et des formations sociales proprement dits. C'est même le même rôle de l'habitus que de relier, de corrélérer, d'être au carrefour des mutations qui affectent les structures sociales et des changements qui touchent les structures psychiques (Ricœur, 2000: 265).

On l'aura compris, l'histoire des sensibilités est un ouvrage. Elle apporte profondeur temporelle à certaines des hypothèses fortes des autres sciences sociales, comme elle oppose son savoir singulier aux *a priori* fixistes de nombre des praticiens ou promoteurs des neurosciences²¹. Par son inachèvement même, elle rappelle aussi que toute clôture du sens serait ici dangereuse, mais aussi indue. En convoquant

²¹ Nous rejoignons ici les positions de Bernard Lahire sur le « cerveau disposé » (Lahire, 2013).

l'extrême variété des modalités d'être au monde, elle invite *in fine* à une plus grande humilité. Elle fait en réalité chorus avec cette ambition qu'affichait Clifford Geertz pour l'anthropologie interprétative et, plus largement, pour les sciences sociales : « Nous voir parmi les autres comme un exemple local des formes que la vie humaine a prises ici et là, un cas parmi les cas, un monde parmi les mondes, de là vient la largeur d'esprit sans laquelle l'objectivité est congratulation de soi et la tolérance imposture ». (Geertz, 2006: 24).

Références

- Ambroise-Rendu, A.-C., Demartini, E., Eck, H., Edelman, N. (dir.) (2014), *Emotions contemporaines*. Paris: Armand Colin.
- Ariès, P. (1975), *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris : Seuil
- Ariès, P. (1977), *L'Homme devant la mort*, Paris : Seuil.
- Artières, P. (2004), *A fleur de peau. Médecins, tatouages et tatoués*, Paris : Allia.
- Audoin-Rouzeau, S. (2009). *Les armes et la chair. Trois objets de mort en 14-18*. Paris: Armand Colin.
- Bakhtine, M. (1980, *Le Freudisme*, Lausanne : Éditions de l'âge d'homme, [1925].
- Bastide, R. (2003), *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris : Seuil, [1972].
- Boquet, D., Nagy, P. (2015), *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris : Seuil.
- Bourdieu, P. (2003) *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil, [1997].
- Bourdieu, P. (2012) *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris : Seuil.
- Bourdieu, P. (2013), *Manet. Une révolution symbolique*, Paris : Seuil.
- Cabanas, E., Illouz, E. (2018), *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Paris : Premier Parallèle.
- Corbin, A. (1988), *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750-1840*, Paris : Aubier.
- Corbin, A. (1992). Le "Vertige des foisonnements". Esquisse panoramique d'une histoire sans nom, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 391.
- Corbin, A. (1998a). Histoire et anthropologie sensorielle. In *Le Temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX^e siècle*. Paris: Flammarion, [1991].
- Corbin, A. (1998b). Le Sang de Paris. Réflexions sur la généalogie de l'image de la capitale. In *Le Temps, le Désir et l'Horreur. Essais sur le XIX^e siècle*. Paris: Flammarion, [1991].

Corbin, A. (1998c), *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot*, Paris : Flammarion.

Crary, J. (1998), *L'Art de l'observateur*, Paris : Jacqueline Chambon

Crary, J. (2001). *The suspension of perception*. Cambridge (MA) / London: The MIT Press.

de Certeau, M. (1990), *L'Invention du quotidien*, 1 Arts de faire, Paris : Gallimard.

de Certeau, M. (2002), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris : Gallimard, [1987].

Deluermoz, Q. (à paraître), *Commune(s), 1870-1871 : une traversée des mondes au XIXe siècle*, Paris : Seuil.

Deluermoz, Q., Dodman, T., Mazurel, H., (dir.), (2018), Controverses sur l'émotion. Neurosciences et sciences humaines, *Sensibilités. Histoire, critique et sciences sociales*, n° 5.

Deluermoz, Q., Fureix, E., Mazurel, H., Oualdi, M. (2013). Ecrire l'histoire des émotions : de l'objet à la catégorie d'analyse, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 47: 155–189.

Delumeau, J. (1996), *La Peur en Occident*, Paris : Hachette Pluriel, [1978].

Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.

Didi-Huberman, G. (2000), *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris : Minuit.

Didi-Huberman, G. (2002) *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit.

Dosse, F. (1997). *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.

Duby, G. (1986), L'histoire des mentalités in C. Samaran (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, Paris : Gallimard, [1961].

Dunning, E. (1976), Sport et violence, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 6 : 2-19.

- Dupront, A. (1987), *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard.
- Ehrenberg, A. (1998). *La Fatigue d'être soi*. Paris: Odile Jacob.
- Elias, N. (1991). *La Civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy, [1973].
- Elias, N. (1991). *La Dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy, [1976].
- Elias, N. (1990). *La Société des individus*. Paris: Fayard, [1987].
- Elias, N. & Scotson, J. L. (1997). *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard, [1965].
- Elias, N. (2010). *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Paris: La Découverte.
- Elias, N. (2012), *La Solitude des mourants*, Paris : Christian Bourgois, [1985].
- Elias, N. (2015). *Théorie du symbole*. Paris: Seuil, [1991].
- Eustace, N. et al. (2012). AHR Conversation: the historical study of emotions. *The American Historical Review*, 117(5): 1487–1531.
- Farge, A.. (1992), *La Vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Paris : Seuil.
- Farge, A., Mazurel, H., Vidal-Naquet, C. (dir.) (2017), "Les sens de la maison", *Sensibilités. Histoire, critique et sciences sociales*, Anamosa, n°2.
- Febvre, L. (1992), La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? *Combats pour l'histoire*, Paris : Armand Colin : 221-238, [1941].
- Foucault, M. (2001). Nietzsche, Freud, Marx, in *Dits et écrits*, t. 1, Paris : Gallimard : 592-607, [1967].
- Freud, S. (1968). *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, [1905].
- Gardey, D., Löwy, I. (dir.) (2000), *L'Invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Archives contemporaines

Garland, D. (2001) *The Culture of Control : Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford : Oxford University Press.

Geertz, C. (2006), *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris : PUF, [1983].

Ginzburg, C. (1980) ; *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris : Aubier, [1976].

Granger, Ch. (2009). *Les Corps d'été, naissance d'une variation saisonnière, xx^e siècle*. Paris: Autrement.

Green, A. (1973), *Le Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris : PUF.

Green, A. (2000), *Le Temps éclaté*, Paris : Minuit.

Heilbron, J., van Bottenburg, M. (2006), De-Sportization of Fighting Contests : The Origins and Dynamics of no Holds Barred Events and the Theory of Sportization, *International Review for the Sociology of Sport*, 41 3-4 : 259-282.

Jarrige, F. (2010). Le travail de la routine: autour d'une controverse sociotechnique dans la boulangerie française du XIX^e siècle, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, mai-juin, 3 : 645-677.

Kalifa, D.(2004), L'expérience, le désir et l'histoire , *in* Alain Corbin and the Writing of History, *French Politics, Culture & Society*, 22-2 : 14-25.

Kalifa, D. (2005). L'histoire culturelle contre l'histoire sociale ? In L. Martin & S. Venayre (dir.), *L'histoire culturelle du contemporain*. Paris: Nouveau Monde éditions.

Kalifa, D. (2012). Lendemain de bataille. L'historiographie française du culturel aujourd'hui, *Histoire, Économie & Société*, 2: 61-70.

Lahire, B. (2013), *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris : La Découverte.

Le Breton, D. (1998). *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin.

Mazurel, H. (2014), De la psychologie des profondeurs à l'histoire des sensibilités. Une généalogie intellectuelle, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 123 : 22-38.

Mazurel, H. (à paraître) *Kaspar Hauser ou l'arraisonnement du monde. Essai d'histoire abyssale et d'anthropologie sensible*, Paris, La Découverte.

Mennell, S. (2008), *The American Civilizing Process*, Cambridge : Polity Press.

Perrot, M. (1998), *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris : Flammarion.

Pagès, C. (2017) *Elias*, Paris, Les Belles Lettres.

Plamper, J. (2010). The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory*, 49(2): 237–265.

Plamper, J. (2015), *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford : Oxford University Press.

Ricoeur, P. (1983-1985), *Temps et récit*, Paris : Seuil, 3 vol.

Ricoeur, P. (2000a), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil.

Roche, D. (1997). *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation XVIIIe-XIXe siècles*. Paris: Fayard.

Scheer, M. (2012). Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion, *History and Theory* 51(2): 193–220.

Scott, J. (1982). *Les verriers de Carmaux. La naissance d'un syndicalisme*. Paris: Flammarion.

Smadja, E. (2009). *Le complexe d'Œdipe, cristallisateur du débat psychanalyse-anthropologie*. Paris: PUF.

Studeny, C. (1995), *L'Invention de la vitesse. France, XVIIIe-XXe siècle*, Paris : Gallimard.

Viveiros de Castro, R. (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris : PUF.

Warburg, A. (2012), *L'Atlas Mnemosyne*, Paris : L'Écarquillé.

