

<https://doi.org/10.17234/SRAZ.69.2>

UDC: 821.133.1.09

Review article

Reçu le 19 février 2024

Accepté pour la publication le 6 mai 2024

L'adaptation au prisme de la honte dans les récits transclasses

Alenka Ambroz
Université Goethe de Francfort
alenka.ambroza@gmail.com

Joanne Vrignaud
Université Paris Nanterre
jvrignaud@parisnanterre.fr

Michaela Rumpikova
Université Charles (Prague) et Sorbonne nouvelle
michaela.rumpikova@sorbonne-nouvelle.fr

Momchil Hristov
Université de Sofia
momchilhrist@gmail.com

Nous établissons un fondement conceptuel tiré de la théorie bourdieusienne pour analyser comment la honte devient à la fois un effet incontournable et un levier primordial d'adaptation dans les trois récits transclasses de Annie Ernaux (par le regard), Edouard Louis (le stigmate) et Didier Eribon (la communauté). Notre analyse sur ces récits « auto-socio-biographique » (Ernaux) se concentre sur les modalités d'opération de la violence symbolique et les transformations qu'elle induit chez des individus qui franchissent les barrières de classe – dans leurs corps, leur mode de perception de soi et de son milieu d'origine, dans leurs identités.

Mots clés : transclasses, adaptation, Bourdieu, violence symbolique, honte, Ernaux, Eribon, Louis

Introduction

Dans cet article nous pensons la notion d'adaptation à travers des auteurs de trajectoires d'ascension sociale et franchissement des frontières entre les classes - espèces de bourgeois-gentilhommes de la société capitaliste. À cette fin, nous concevons l'adaptation comme une auto-transformation de l'individu sous la pression d'un milieu social auquel il ou elle aspire à appartenir.

Dans le cas des transclasses, cela signifie plus concrètement une multiplicité d'assujettissements progressifs aux règles de conduite, aux normes morales et au style de vie propres à ce milieu. Nous partons du postulat que c'est une honte protéiforme et multimodale qui débute et accompagne cette métamorphose. Comme un schéma actantiel, les parcours d'adaptation des transclasses à des milieux bourgeois comprennent donc des moments « d'humiliation » phares tels que la prise de conscience de l'existence des classes sociales et de leur « place », leur statut « modeste » dans la hiérarchie des valeurs et des modes de vie ; la découverte de la culture « légitime » - celle de la classe dominante et de l'école, et du gouffre qui les sépare d'elle ; ainsi que la dissimulation de leurs origines, perçues comme des traces que leurs conditions de vie ont laissé sur leurs corps et leurs comportements.

Au terme “transfuge de classe”, nous avons préféré celui de “transclasse”, introduit par la philosophe Chantal Jaquet, qui est moins connoté axiologiquement. Au lieu de mettre l'accent sur “l'idée de fuite, de désertion, voire de trahison”, il focalise l'analyse sur le “mouvement de transition, de passage de l'autre côté” et donne ainsi une “existence objective légitime à ceux qui ne reproduisent pas le destin de leur classe d'origine” (Jaquet 2014 : 12-13). Il s'agit de conceptualiser l'expérience douloureuse qu'expriment les individus transclasses dans leurs parcours d'adaptation à leurs milieux d'arrivée, en nous concentrant sur les écrits “auto-socio-biographiques” (Ernaux 2011 : 28) d'Annie Ernaux, Didier Eribon et Edouard Louis. C'est ainsi par le prisme sociologique que nous proposons d'analyser les récits autobiographiques, donc littéraires, de ces auteurs. Pour ce faire, nous utiliserons principalement des notions bourdieusiennes telles que habitus, stratégie, violence symbolique et domination. Ce choix théorique et cette double méthodologie (socio-littéraire) sont d'autant plus justifiés que ces auteurs se tournent eux-mêmes vers la sociologie critique de Bourdieu. Il leur faut en effet penser la violence symbolique de classe qui trame leur identité en transition. La honte des origines devient alors un motif littéraire aux racines sociologiques, qui motive les injonctions subies des personnages à changer leurs habitus: ces pratiques de perception, d'appréciation et d'action, bref leurs goûts et leurs manières d'être.

La violence symbolique comme fondement de la honte

À la différence de la violence physique directe, la violence symbolique s'exerce de manière “sourde et invisible”, comme dirait Marx. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas d'effets sur les corps de ses victimes. Son efficacité matérielle et symbolique se fonde sur des schémas de perception, d'appréciation et d'action qui construisent les individus et qui forment leurs habitus - des dispositions corporelles qui reflètent les structures du monde social. Ainsi, ceux et celles qui la subissent (les dominé(es)) reconnaissent la violence symbolique comme une contrainte légitime voire matérielle mais ne la perçoivent pas nécessairement comme une violence en tant que telle.

À travers des structures d'éducation qu'ils ont incorporées au fur et à mesure de leur socialisation, les dominé.es (p.e. femmes, racisé.es, homosexuels, classes populaires) perçoivent spontanément des catégories binaires de domination, comme haut/bas, masculin/féminin, noir/blanc, culture/inculture, distingué/vulgaire, etc... Ces oppositions catégorielles sont historiquement construites du point de vue des groupes dominants (hommes, blanc, hétérosexuels, classes bourgeoises) qui présentent leur coloration axiologique comme "sense commun", norme et étalon. Il s'ensuit, selon Bourdieu, que les dominé.es ont souvent une représentation enchantée des relations de domination en les considérant comme "naturelles" et ontologiquement immuables. Leurs actes de connaissance du monde social, qui sont en même temps des actes de reconnaissance (au sens de légitimation) et de méconnaissance de la réalité des relations de domination et de la violence qui la soutend, conduisent les dominé.es à un auto-dénigrement systématique. À titre d'exemples nous pouvons citer les femmes qui ont tendance à voir leurs propres corps et leur apparence à travers les catégories androcentriques de beauté féminine (Bourdieu 1998 : 90-98); ou bien les provinciaux qui interprètent leur accent comme un signe d'absence de culture et s'efforcent de le cacher par leur silence, tout en éprouvant constamment un sentiment d'"insécurité linguistique", d'illégitimité de leur langue parlée (selon le linguiste William Labov).

Ainsi, la violence symbolique - et plus particulièrement celle qui travaille à la reproduction des relations de domination de classe - est-elle rendue possible grâce à la construction sociale des habitus des dominé.es. Comme le souligne Bourdieu, elle s'exerce "directement sur les corps", sans la médiation de la conscience.

Le fondement de la violence symbolique réside non dans des consciences mystifiées qu'il suffirait d'éclairer mais dans des dispositions ajustées aux structures de domination dont elles sont le produit. (Bourdieu 1998 : 64).

Ainsi, le corps dominé répond de manière émotive aux actes de violence symbolique, à ses injonctions qui se trament dans les rapports sociaux (interpersonnels et/ou institutionnels) et qui sont inscrits dans le monde matériel (p.e. le respect qui exige la possession d'un meuble, d'un tableau ou d'une adresse dans un quartier chic, le gêne dans un restaurant de luxe ou la maladresse dans un intérieur bourgeois).

La reconnaissance pratique par laquelle les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement, par anticipation, les limites imposées [entre dominants et dominés, entre culture "légitime" et culture "illégitime"], [cette reconnaissance pratique] prend souvent la forme de *l'émotion corporelle* (honte, timidité, anxiété, culpabilité)... Elle se trahit dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, autant de manières de se soumettre... au jugement dominant. (Bourdieu 1997 : 244-245).

Or, dans leurs écrits socio-analytiques Ernaux, Eribon et Louis nous montrent que leurs trajectoires d'ascension sociale sont conditionnées et tramées par une violence symbolique qu'ils perçoivent dès qu'ils commencent à fréquenter un

monde social dominant (l'école, une famille bourgeoise, le centre-ville). Dans un premier temps, il s'agit d'une intériorisation progressive du regard que ce monde porte sur eux-mêmes et sur leurs milieux, qui peut mener jusqu'à la haine. D'où la honte, cette "passion de l'habitus dominé" (Bourdieu 1997 : 259) qui leur dicte la hiérarchie des places et des statuts: Eribon (2009: 56) confie que pendant longtemps il rougit chaque fois qu'en remplissant une forme administrative il est confronté à la profession de son père ("manoeuvre") et de sa mère ("femme de ménage"); quant à Louis (2021 : 170-171), il ment sur les professions de ses parents et les présente comme professeur des universités et actrice. S'entame ainsi un mouvement dialectique de désadaptation aux contraintes du quotidien et de restructuration de soi à travers des codes jugés plus légitimes auxquels les agents s'efforcent de s'adapter.

Dans un second temps s'ajoute la transformation de soi à travers un régime particulier d'ascèse et d'autocontrôle : une lente formation de nouvelles dispositions, conformes aux valeurs du style de vie de la classe dominante, la transformation de leur « accent » (de 'paysan du Nord' dans le cas de Louis ; des milieux ouvriers dans le cas d'Eribon), celle d'un nouveau corps : nouveaux gestes, goûts, voix (p.e. commander un café à voix basse, plus posée), de nouvelles dents même. Nous pensons ainsi à l'histoire d' Louis sous le regard bienveillant de son compagnon parisien : « Tu sais, je pense vraiment que tu devrais faire quelque chose pour tes dents. Tu es un beau garçon, c'est dommage d'avoir des dents aussi gâtées... Et puis si tu veux t'en sortir à Paris, avoir des dents comme ça, ça fait un peu le nord de la France, si tu vois ce que je veux dire ».

Ce passé dissimulé, nié, ne disparaît pourtant pas, au contraire – il continue de hanter le présent des transclasses. Nous avons tenté de penser cette situation tragique à travers la notion bourdieusienne d'« habitus clivé ». En parlant de cette « expérience duale », Pierre Bourdieu - un autre transclasse - termine son *Esquisse pour une auto-analyse* avec la remarque qu'elle « ne pouvait que concourir à l'effet durable d'un très fort décalage entre une très haute consécration scolaire et une basse extraction sociale, c'est-à-dire l'habitus clivé, habité par les tensions et les contradictions » (Bourdieu 2004 : 127). C'est cette « coïncidence des contradictions » qui le mène à des choix intellectuels peu conformes au cursus noble du philosophe normalien.

Il nous faut comprendre cette notion sociologique très chargée au prisme de la question du récit autobiographique. Quels sont les mécanismes de cette narration rétrospective ? Quel rapport de domination entretient-il ou elle avec la langue dominante qu'il faut manipuler ? Comment le motif de la honte du transclasse se déploie-t-il dans le récit de soi ? Quels regards, quelles pensées, quels langages peuvent alors émerger d'une telle (ré)écriture ?

I. La Honte d'Annie Ernaux: un regard (dés)adapté

C'est la cristallisation de ce même habitus clivé à travers la honte des origines qui est pensée par Annie Ernaux dans *La Honte*, récit de son adolescence et de sa prise de conscience de la hiérarchie sociale et de « l'indignité » de la jeune

Annie, issue d'un milieu défavorisé, dans son école privée. A travers une scène traumatisante où son père tente de tuer sa mère, Annie est submergée par un sentiment de honte qui donne lieu à un nouveau regard sur sa situation familiale. Ce regard adapté à la culture dominante lui fait voir ses parents comme des gens « simples », « modestes », « incultes » : un « mépris de classe » au sein même de la classe dominée. Produit de l'incorporation de la violence symbolique des classes dominantes, cette vision pousse la jeune Annie à se distancier de ses parents par la littérature. À travers des opérations de violence symbolique qu'exercent sur elle l'école privée et le milieu bourgeois, la jeune Annie se transforme donc en relais de cette même violence. C'est le point de départ de sa désadaptation à son milieu d'origine et de son adaptation toujours inachevée au monde bourgeois.

Dans *L'Écriture comme un couteau* (2003), Annie Ernaux décrit son projet littéraire comme une pratique hybride qui se trouve à la frontière du littéraire et du politique : « Je me sers de ma subjectivité pour retrouver, dévoiler des mécanismes ou des phénomènes plus généraux, collectifs. » (Ernaux 2003 : 43-44) En décortiquant sa subjectivité au sein d'un contexte socio-culturel précis, elle cherche à doter ses expériences de vie d'un sens et de rendre visible (et lisible) la domination sociale. Avec *La Place* (1983), publié un an après la mort de son père, Annie Ernaux revient sur sa relation compliquée avec son parent. Le texte est écrit sous une forme de « confession impersonnelle », construit à partir de « l'intime, du singulier » mais avec « une distance objectivante qui prend en compte des données sociologiques, historiques, en s'efforçant de mettre au jour quelque chose de collectif, de général » (Ernaux 2009 : 13). Ce retour sur le vécu passé se réalise par une réminiscence active où l'écrivaine essaie de comprendre la distance qui s'est progressivement installée entre elle et son père.

Désadaptation au prisme des jeux de regards : projeter la honte

Selon Ernaux, cette distance évoque « une distance de classe, mais particulière, qui n'a pas de nom. Comme de l'amour séparé » (Ernaux 1986 : 5). L'écrivaine décrit cet éloignement violent où la jeune Annie devient une étrangère à sa famille. L'expérience est accompagnée par une souffrance sociale qui est partagée entre elle-même et son père. L'histoire paternelle se construit comme un récit de deuil - indiquant à la fois la perte d'un proche, mais aussi la perte de soi et de ses origines, voire une forme de déracinement causé par la non-appartenance sociale. Le processus d'aliénation, et donc aussi de désadaptation, au cours duquel la jeune fille glisse vers le monde bourgeois, se met en évidence au travers d'un phénomène intersubjectif, le regard. Roland Barthes définit le regard :

en termes d'information (le regard enseigne), en termes de relation (les regards s'échangent), en termes de possession (par le regard, je touche, j'atteins, je saisis, je suis saisi) : trois fonctions : optique, linguistique, haptique. Mais toujours le regard *cherche* : quelque chose, quelqu'un. C'est un signe inquiet : singulière dynamique pour un signe : sa force le déborde. (Barthes 1982 : 279)

Le regard est une recherche des signes, et non pas une action passive qui impliquerait seulement de voir. Poser l'œil sur l'autre est un choix qui engendre un rapport interpersonnel avec l'objet regardé. Lors de cette activité perceptive, on n'est jamais qu'un sujet ni qu'un objet. Dans cette perspective, le regard devient alors une forme d'aliénation car regarder signifie déjà s'éloigner. Dans *La Place*, Ernaux adopte un regard lucide pour reproduire deux portraits dialectiques : père / fille, prolétaire / bourgeois. Deux portraits se construisent en miroir, mais ne se ressemblent pas, comme les reflets d'un passé perdu.

Le récit fonctionne comme un œil en mouvement. Sensible aux moindres détails, le regard de l'écrivaine dévoile. Héritière de Bourdieu, Ernaux s'engage sociologiquement et son regard est d'abord quasi-scientifique, se voulant objectif et impersonnel. Dans *La Distinction* (1979), Bourdieu souligne que :

Le regard social [...] est un pouvoir social qui doit toujours une part de son efficacité au fait qu'il trouve chez celui auquel il s'applique la reconnaissance des catégories de perception et d'appréciation qu'il lui applique. (Bourdieu 1979 : 258)

Littéarité et écriture sociologique

Observer implique une activité sociologique au cours de laquelle l'image devient d'une validité scientifique: le travail d'écriture pour Ernaux est un travail d'observation. Le texte fonctionne comme un collage d'extraits cinématographiques à partir desquels se construit un portrait de celui qui a disparu – son père :

Une photo prise dans la courette au bord de la rivière. [...] Juste les signes clairs du temps, un peu de ventre, les cheveux noirs qui se dégarnissent aux tempes, ceux, plus discrets, de la condition sociale, ces bras décollés du corps, les cabinets et la buanderie. (Ernaux 1986 : 47)

Pour pouvoir tisser les liens entre l'objet et son milieu, l'écrivaine prend de la distance (temporelle, topographique, sociale). Comme une sociologue, Ernaux resitue le portrait dans le contexte spatio-temporel et dans les situations quotidiennes, notamment culturelles :

Il n'a jamais mis les pieds dans un musée. [...] Il aimait la musique de cirque, les promenades en voiture dans la campagne. [...] L'émotion qu'on éprouve en entendant un air, devant des paysages, n'était pas un sujet de conversation. (Ernaux 1986 : 65)

Posé dans son milieu, le père est caractérisé par un ensemble de propriétés socio-politiques. Au travers de l'ensemble cohérent de préférences et d'habitudes, l'écrivaine travaille l'habitus de la classe populaire (Bourdieu 1979 : 214). Comme le récit de l'écrivaine, le père est aussi une construction de l'identité (Berger, Luckmann 1986). Le regard objectivant reproduit des structures dans lesquelles se trouvait son père. Les gestes, les mouvements, la parole définissent et déterminent socialement le personnage.

La structure de la domination sociale est mise en avant par le regard bourgeois à partir duquel l'habitus populaire apparaît. Comme le remarque Bourdieu : « La classe dominée ne s'appréhende comme classe que par le regard des dominants. » (Bourdieu 1979 : 500) Le regard du dominant stigmatise et paralyse le dominé :

Obsession : 'Qu'est-ce qu'on va penser de nous ?' (les voisins, les clients, tout le monde). Règle : déjouer constamment le regard critique des autres, par la politesse, l'absence d'opinion, une attention minutieuse aux humeurs qui risquent de vous atteindre. [...] Aucune question où se dévoileraient une curiosité, une envie qui donnent barre à l'interlocuteur sur nous. (Ernaux 1986 : 61)

C'est la présence du regard de l'autre qui crée la honte sociale. Comme le décrit Sartre, le père « [a] honte de [soi] tel qu'[il] apparai[t] à autrui » (Sartre 1943 : 266). La honte sociale est une honte intériorisée. Le regard renvoie le sujet à lui-même et à son infériorité comme s'il observait de l'extérieur. L'œil d'autrui met le sujet regardé en mesure de porter un jugement sur soi-même et sa place dans le monde.

Le regard rétrospectif : la place de la honte et celle du regret

La jeune Annie n'est pourtant pas restée à sa place. Sa perception s'adapte selon les conditions socio-matérielles du sujet regardant. Après avoir « émigr[é] doucement vers le monde petit-bourgeois » (Ernaux 1986 : 79), elle dépose son bagage social et se distancie de son milieu. Fréquentant le monde de la petite bourgeoisie, elle intègre son capital symbolique (Ernaux 1986 : 65-66). Elle incorpore également un autre regard, celui des dominants. En intégrant cette autre perspective, l'œil, l'équivalent de soi, interroge son milieu d'origine comme un lieu étrange et sa famille devient un corps aliéné. Son autoreprésentation se construit alors par la déviation de son milieu. Si elle ne se reconnaît pas dans le portrait de son père, c'est exactement dans cet écart que son image peut naître : « Chaque composition réussie, plus tard chaque examen, autant de pris, l'espérance que je serais mieux que lui. » (Ernaux 1986 : 74) L'adaptation à la position dominante implique une forme d'acceptation de cette domination : « Mon père est entré dans la catégorie des *gens simples* ou *modestes* ou *braves gens*. » (Ernaux 1986 : 8) Ce regard, qui juge, cherche aussi à changer. Elle essaie de « faire entrer la culture » (Bourdieu 1979 : 127) dans sa famille perçue comme ignorante et vulgaire : « Je croyais toujours avoir raison parce qu'il ne savait pas *discuter*. Je lui faisais des remarques sur sa façon de manger ou de parler. » (Ernaux 1986 : 82) Le regard de l'autre est lié au pouvoir et même à la surveillance au sens foucauldien. Malgré sa volonté, elle développe un mépris complice de la bourgeoisie accompagné par la honte pour sa famille qu'elle veut « corriger ».

Les situations familiales deviennent une forme de moments panoptiques où s'instaure une dynamique sociale conflictuelle au sein de l'espace intime de la famille qui exclut Annie de ses proches. Leurs regards se croisent comme sur le champ de bataille idéologique où chacun impose une différence à l'autre. La

séparation progressive dans la relation père/fille est liée à une colère réciproque : « Il s'énervait de me voir à longueur de journée dans les livres, mettant sur leur compte mon visage fermé et ma mauvaise humeur. » (Ernaux 1986 : 89) Au sein de la colère s'installe une honte mutuelle à cause du non-conformisme de chacun aux valeurs de l'autre.

Si le regard est une communication, il signifie aussi son impossibilité. Toutes ces scènes restituées par la mémoire individuelle nous montrent l'impossibilité d'un dialogue. Au travers de l'éloignement et de la désadaptation se nouent à tout moment des liens de deuil, de la perte de l'autre : « Je pleurais. Il était malheureux. » (Ernaux 1986 : 64)

Le regard rétrospectif de l'écrivaine passe enfin par une anxiété interrogative et critique, mettant en cause ce dilemme identitaire de sa jeunesse. Il émane du texte un regret envers cette rupture violente et envers le mépris pour sa famille que cet éloignement a engendré :

Je me suis pliée au désir du monde où je vis, qui s'efforce de vous faire oublier les souvenirs du monde d'en bas comme si c'était quelque chose de mauvais goût. (Ernaux 1986 : 73)

En tant que transclasse, Ernaux fait l'expérience de la pluralité des mondes sociaux et comprend les mécanismes d'exclusion et de privilège. La conscience des classes permet de mettre en évidence la frontière symbolique entre deux mondes sociaux. Cette barrière est pourtant franchie grâce à l'écriture. Enfin, regarder et (d)écrire représentent pour l'écrivaine deux activités d'engagement par excellence. Car son regard apprend non seulement à voir mais aussi à voir autrement.

II. *Edouard Louis ou la torture de l'adaptation*

Dans le même esprit d'observation et de rétrospection, *Changer : Méthode* (2021) est le cinquième récit autobiographique d'Edouard Louis, dans lequel Louis revient sur son premier récit, *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), tout en s'attachant à expliquer les raisons et processus de son parcours transclasse. Le récit s'articule en deux parties, *Elena* et *Didier*, qui structurent son apprentissage des valeurs mais aussi de la violence symbolique des codes et habitus dominants. Si la notion de regard est également fondamentale chez Louis, nous nous concentrerons ici sur la notion de corporalité de la honte pour mieux comprendre la question de l'habitus clivé.

Les stigmates du corps dominé et la torture de la transformation

Malgré la transformation graduelle du personnage d'Eddy en Edouard dans le récit, Louis insiste sur le fait que son éducation, vécue ici comme un stigmaté tel que Goffman peut le concevoir, a ses racines dans le corps et que celui-ci le trahit constamment. La notion de stigmaté est fondamentale pour comprendre

comment Louis considère son propre corps dans le schéma relationnel dominant/dominé:

Lorsqu'un inconnu se présente à nous, ses premières apparitions ont toutes chances de nous mettre en mesure de prévoir la catégorie à laquelle il appartient et les attributs qu'il possède, son « identité sociale », pour employer un terme meilleur que celui de « statut social », car il s'y inclut des attributs personnels tels que « l'honnêteté », tout autant que les attributs structureaux comme la profession. (Goffman 1975 : 11-12)

Les individus sont ainsi récipiendaires d'une série d'attributs qui forment des marqueurs d'interprétation sociale pour les personnes qui les entourent. Un stigmate est un attribut négatif qui entraîne la reconnaissance ou le plaquage de stéréotypes sur l'individu concerné par un individu d'un autre milieu. Le stigmate en tant que tel est donc à la fois le signe d'une identité et, de par sa définition, le jugement en miroir d'un discours extérieur, si ce n'est dominant, sur l'attribut:

Le mot de stigmate servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler. [...] Un stigmate représente donc en fait un certain type de relation entre l'attribut et le stéréotype. (Goffman 1975 : 13)

On définit trois types de stigmates: la difformité corporelle, la tare de caractère et le stigmate tribal (race, nationalité, religion ou patrimoine familial). Il est intéressant de voir que l'on aurait tendance à définir le stigmate de l'homosexualité comme une tare de caractère (car potentiellement invisible si l'individu souhaite le cacher), mais que Edouard Louis la définit comme une difformité corporelle, ancrée profondément dans ses gestes et la nature même de son existence: « j'avais pensé que si je contrôlais suffisamment mon corps, mes manières, ma voix (je m'entraînais à avoir une voix plus grave), personne au lycée n'aurait pu me traiter de pédé » (Louis 2021 : 70).

De la même manière, il tentera d'adapter à nouveau sa corporalité, cette fois-ci non pas pour dissimuler son identité sexuelle, mais pour transformer son identité sociale et, déjà, changer d'histoire:

Mon passé était partout en moi, dans mes manières de manger mais aussi dans mes manières de marcher, de m'habiller, de parler. Mon corps racontait une histoire différente de celle que je voulais façonner par ma volonté ; il ne suffisait pas [...] de transformer mes sujets de conversation pour devenir quelqu'un d'autre. Ce que j'avais été était inscrit dans ma chair, dans ma voix, dans mes mouvements, et j'ai décidé de tout transformer en moi. (Louis 2021 : 84)

Ainsi les stigmates de l'homosexualité (le jeune Eddy est poursuivi par le spectre du terme « pédé », qu'il appelle « l'Injure ») comme du prolétariat sont ancrés dans le corps d'Eddy au point que leur dissimulation et l'assimilation de nouveaux codes, maniérismes, manière de rire, de manger, de parler (changer d'accent se révèle un travail physique et mental épuisant) s'apparentent au concept de « *tortured learning* » (torture de l'apprentissage) de Goffman, et participent à la

dénonciation de la violence symbolique des codes dominants. La transformation doit être ainsi totale, comme l'exprime la "liste" d'Edouard: « Changer mon nom (aller au tribunal ?), Changer mon visage, Changer ma peau (tatouage ?), Lire (devenir quelqu'un d'autre, écrire), Changer mon corps, Changer mes habitudes, Changer ma vie (devenir quelqu'un).» (Louis 2021 : 217)

Si la violence de la gradation de « quelqu'un d'autre » à seulement « quelqu'un » saute aux yeux, cette liste anaphorique porte en négatif une liste de stigmates à combattre, c'est à dire, des marqueurs identitaires de dominé qui doivent se plier à une transformation destructrice face aux codes bourgeois jusqu'à devenir « quelqu'un », comme une autorisation à l'existence par l'habitus dominant. Le tatouage devient le potentiel signe apparent, comme un badge d'adhérent, à ce nouveau mode de vie.

Confrontation et aliénation : la corporalité de la honte du corps dominé

Mais le rapport au corps du transclasse se définit également par la confrontation avec le corps bourgeois, puisque la première scène du livre est une scène de prostitution entre Edouard et un riche bourgeois qui ne lui donnera finalement pas la somme préétablie :

Mon cœur tapait dans ma poitrine (ce n'était pas mon cœur qui battait mais tout mon corps). J'ai commencé à décrire la situation à cet homme en face de moi, je ne connaissais même pas son nom mais je lui disais tout, la honte, le dentiste. Il a répondu que ce n'était pas son problème, Quand on fait les choses à moitié on n'a que la moitié de ce qu'on mérite. Dans la vie il faut savoir ce qu'on veut. Tu es jeune, tu as le temps de l'apprendre. (Louis 2021 : 17)

Cette scène d'ouverture se solde sur un contraste symbolique entre deux types d'apprentissages : celui que le client veut dispenser à Edouard, et l'apprentissage social qu'Edouard a déjà fait et qui marque tout son être. Notons l'emphase sur la corporalité de la honte, dont la métonymie du cœur battant est refusée pour s'étendre à tout son corps. Cette totalité inverse alors la parcellisation du corps caractéristique de la représentation des corps dominés. Les choix sémantiques des verbes « battre » et « taper » ne sont d'ailleurs pas anodins : c'est bel et bien une violence extérieure, transformée en honte intérieure, qui s'applique ici. Le passage du discours indirect, rapporté, du bourgeois au discours direct libre en insertion agrammaticale dans la nomenclature du récit illustre ainsi l'assujettissement du discours (biographique et littéraire) de Louis aux codes dominants qui imprègnent le mode narratif à son corps défendant. Mais cette intrusion abrupte a le mérite de souligner sa résistance à cette violence sociale, économique et linguistique dont il étudiera les origines dans la suite du livre.

Réécrire le récit transclasse: adapter l'histoire de l'adaptation

Changer: Méthode est donc un récit de l'écart et de l'adaptation à cet écart. Toutes les étapes, épreuves et rencontres de ce trajet sont marquées par l'évolution de la honte de Louis, plus précisément d'une dialectique de la honte par le corps. En parlant d'inscrire son identité "dans la chair", Louis définit ainsi son corps comme un livre ouvert donc il voudrait cacher la lecture des sens les plus profonds au regard social avant de pouvoir se réécrire entièrement. Il est donc particulièrement pertinent que l'auteur continue, encore et encore, de réécrire sa propre histoire.

Plus précisément, Louis appelle son parcours une « odyssee », inscrivant son récit dans un héritage littéraire de part sa référence à l'œuvre de Homère et dans une mythologisation, et donc structuration, du parcours social. Cependant, comme l'Odyssee d'Ulysse, *Changer: Méthode* est le récit d'un retour impossible, pire, d'un retour sur le retour originel et violent de Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014). Il s'appuie de fait simultanément sur des influences sociologiques (Bourdieu, Eribon) et tente de documenter son parcours par des photographies et notes de bas de page qui rythment le récit tout en lui conférant une portée documentaire. Cette notion de preuve par la photographie-témoin, de même que ce souci de réécriture indique que la page de ce passé n'est jamais totalement tournée et de fait, que l'adaptation ne sera jamais totale.

Je vis depuis longtemps déjà avec l'impression d'avoir trop vécu ; j'imagine que c'est à cause de ça que le besoin d'écrire est si profond, comme une manière de fixer le passé dans l'écrit, et par là, je suppose, de s'en débarrasser ; ou peut-être, au contraire, que le passé est tellement ancré en moi maintenant qu'il m'impose de parler de lui, à tous les instants, à chaque occasion, qu'il a gagné sur moi et qu'en croyant m'en débarrasser je ne fais que renforcer son existence et son empire sur ma vie, peut-être que je suis pris au piège – je ne sais pas. (Louis 2021 : 13)

L'écriture et surtout la réécriture devient ainsi un nouveau moyen de s'approprier les codes dominants par la manipulation de leur propre langage, qui révèle et condamne l'habitus bourgeois tout en l'infusant d'une corporalité et d'un sentiment de honte caractéristique de la réflexion littéraire de Louis. Celui-ci change notamment les modalités narratives de cette réécriture : le discours indirect prend le pas sur le discours direct et les transpositions linguistiques caractéristiques d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, tandis que les polyphonies et les vocatives se multiplient.

Ontologie négative: se construire en négatif dans le récit transclasse

Voyons l'adresse au père dans le chapitre *Explications fictives avec mon père* qui joue sur la polysémie du mot « explication », à la fois éclaircissement/justification et conflit. Le traitement de cette relation conflictuelle se caractérise par ce que Louis et Eribon appellent ontologie négative, « l'idée que le monde social nous

définit négativement », « nous sommes ce que nous n'avons pas fait parce que la société nous en a empêché. » (Louis 2009 : VII). Ainsi, Louis se définit d'abord par ce qu'il n'est pas: pas assez viril ni assez fort chez ses parents, pas assez cultivé chez Elena. Dans un second temps, l'écart avec son père se creuse davantage à mesure qu'il découvre et s'adapte à son nouveau paradigme social à Amiens. Eddy ne se construit alors pas pour lui-même, mais contre son impossible identité originelle, être le fils de son père : « Tout changeait en moi, et paradoxalement, parce que je m'éloignais de toi, tu devenais plus présent dans ma vie. Tu devenais une présence négative. » (Louis 2021 : 87)

Ce déterminisme de la privation et "ce que Didier appelle les verdicts - femme, pauvre, noir, arabe, gay, trans, etc. -" (Louis 2009 : VII) sont les premiers marqueurs d'identification transclasse de Louis: c'est par la souffrance partagée avec Didier Eribon lorsqu'il lit *Retour à Reims* qu'Edouard prend pleinement conscience de la nature politique et sociale de sa posture ontologique et sociale. Elle fait également écho à la théorie de Chantal Jaquet : « La souffrance naît d'une distance et d'une interrogation critique qui empêchent l'adhésion au milieu ambiant et le remettent en cause » (Jaquet 2014 : 72).

C'est cette souffrance qui permet à Eddy de se créer un regard analytique, puisqu'il est d'abord acteur en constante représentation pour tenter de dissimuler sa différence, et donc de découvrir que cette différence existe sur plusieurs strates: il est, comme Didier Eribon, homosexuel, et issu d'une classe défavorisée.

III. *Didier Eribon et les catégories politiques de la honte*

Dans *Retour à Reims : Une théorie du sujet*, il est question de deux chemins d'adaptation, de deux transitions nécessitant un apprentissage corporel et intellectuel : l'adaptation au monde homosexuel, rejeté et méprisé par le milieu d'origine ouvrier de l'auteur, et celle liée à son changement de classe sociale lors de son parcours d'intellectuel. Les deux processus d'adaptation impliquent le passage par un « placard » : le placard sexuel et le « placard social », métaphore de contraintes de dissimulation, de personnalité dissociée et d'une forme de double conscience. Eribon établit une liste de mécanismes nés de ces passages : « les subterfuges pour brouiller les pistes, les très rares amis qui savent mais gardent le secret, les différents registres de discours en fonction des situations et des interlocuteurs, le contrôle permanent de soi, de ses gestes, de ses intonations, de ses expressions, pour ne rien laisser transparaître, pour ne pas se « trahir » soi-même, etc. » (Eribon 2009 : 29-30)

Les placards de la honte

En effet, Eribon a pensé et écrit sur la première de ces transitions depuis le début de sa carrière dans les années 80, dans les travaux comme les *Réflexions sur la question gay* ou encore *Une morale du minoritaire*. Mais curieusement, il ne s'est jamais interrogé sur la deuxième, celle de sa condition de transclasse, qui lui est

apparue bien plus tard, quand il était déjà un philosophe et sociologue établi. Tout la question pour Eribon devient alors de savoir pourquoi son adaptation au monde gay était tellement plus facile et surtout consciente. En effet, si dans les deux cas, l'adaptation se confronte à une violence symbolique des normes sociales, son parcours de transclasse est resté refoulé et non thématiqué dans son auto-socioanalyse jusqu'à la mort de son père. C'est seulement après cet événement que l'auteur retourne dans sa ville natale après des années d'absence, et formule ainsi son étonnement face à son refoulement de cet aspect important de sa formation :

Une question avait commencé de m'obséder quelque temps plus tôt, depuis le pas franchi du retour à Reims. Elle allait se formuler de façon plus nette et plus précise encore dans les jours qui suivraient cet après-midi passé à regarder des photos avec ma mère, au lendemain des obsèques de mon père : « Pourquoi, moi qui ai tant écrit sur les mécanismes de la domination, n'ai-je jamais écrit sur la domination sociale ? » Et aussi : « Pourquoi, moi qui ai accordé tant d'importance au sentiment de la honte dans les processus de l'assujettissement et de la subjectivation, n'ai-je à peu près rien écrit sur la honte sociale ? » [...] Formulons-le ainsi : il me fut plus facile d'écrire sur la honte sexuelle que sur la honte sociale. (27-28)

Pour comprendre pourquoi certains sentiments sociaux sont plus faciles à reconnaître que d'autres, Eribon se penche sur le rôle des catégories politiques accessibles au sein d'une société, si centrales pour notre conceptualisation de nous-mêmes et par conséquent, nos possibilités d'adaptation et de transformation. En effet, Eribon montre que depuis les années 80, les catégories politiques liées à la domination classiste ont disparu du discours public en France ; tandis que celles liées à l'orientation sexuelle sont devenues plus prépondérantes et plus facilement assimilables. Cela a facilité d'un côté la reconnaissance des identités sexuelles et l'adaptation aux nouveaux habitus sexuels. En revanche, au sein d'une société néolibérale qui vante l'égalité des chances et nie toute forme d'oppression économique, les efforts que les classes dominées doivent fournir pour s'adapter aux normes bourgeoises sont passés sous silence, renforçant ainsi la honte qui s'ajoute aux autres facteurs qui empêchent l'ascension sociale.

Verbaliser les processus de la honte

Le premier point à retenir est donc que la conscience politique d'une époque donnée a des effets psychiques et corporels. Elle peut faciliter ou entraver le travail de l'adaptation dans les parcours des transclasses. L'autre point qu'Eribon nous permet de saisir est que l'adaptation passe aussi bien par un travail corporel que par un travail de dissimulation des comportements physiques et intellectuels, souvent selon le modèle « fake it 'till you make it ». Or, il est important de noter que tous les corps ne permettent pas le même niveau de dissimulation. Si le succès d'une adaptation est toujours validé ou rejeté par le regard de l'autre ; les corps racialisés ont peu de possibilité de dissimulation devant le regard qui mêle

l'ostracisation de classe avec le racisme tout court. Il serait donc indispensable d'articuler le concept d'habitus, mobilisé par Eribon, avec le concept de schéma corporel racial et épidermique, développé par Frantz Fanon. D'autant plus qu'aujourd'hui, la division des classes prend des dimensions planétaires, selon la division Nord/Sud, où les habitants du Sud global assument largement le rôle du prolétariat. Ainsi, parlant de la désaliénation des Noirs, qui contient un débarrasement de la honte liée à leur position sociale, en 1952, Fanon écrit : « S'il y a un complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : économique d'abord ; par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité, ensuite. » (Fanon 1952 : 8) Cela nous permet ainsi de penser les dimensions socio-historiques de notre corporalité dans les processus de désaliénation classiste qui sont aussi et surtout une lutte contre la honte de nos corps et de nos manières d'être au monde.

Tout comme la honte n'est pas accidentelle, le fait que certaines formes de honte ne puissent pas être verbalisées ne l'est pas non plus. Ce n'est pas un hasard si, dans les sociétés capitalistes, ces formes de honte sont liées à la question du capital économique et symbolique. Dans *Retour à Reims*, Didier Eribon examine les raisons politiques pour lesquelles, dans la France de la fin du siècle dernier, il a lui-même trouvé plus facile de parler publiquement de la honte qu'il ressentait en tant qu'homosexuel que de la honte qu'il ressentait en tant que membre de la classe ouvrière. En raison de la domination croissante du néolibéralisme en France à partir des années 1980, la différence de classe a été de moins en moins évoquée en public. Parallèlement au silence, la honte des personnes défavorisées s'est accrue. La honte agit comme une manifestation sensuelle du secret qui perpétue les relations de supériorité dans la société. L'un des principaux secrets que la honte contribue à dissimuler dans les sociétés modernes est que la réussite sociale est principalement le résultat de bonnes conditions, et non d'un mérite personnel.

Les communautés de la honte

Les travaux de Didier Eribon et Édouard Louis établissent également un lien entre la honte et la notion de communauté, brisant ainsi le paradigme du génie solitaire caractéristique de la scène littéraire conventionnelle. Dans *Retour à Reims*, Eribon décrit comment il a été aidé sur son chemin dans les sphères culturelles par la communauté gay, qui avait le pouvoir d'effacer les distinctions de classe dans le Paris des années 1970. Louis, quant à lui, décrit comment il a été aidé à percer par son amie de lycée qui lui a patiemment enseigné les coutumes des intellectuels. En dévoilant les mécanismes cachés de la domination classiste, les récits des transclasses portent une forte dimension collective. Dans sa préface à la deuxième édition de *Retour à Reims*, Louis décrit l'immense influence que la découverte des travaux de ce dernier a joué dans sa formation d'écrivain. En effet, une chaîne de reconnaissance, que Louis décrit en tant qu'un effet de « sérialité » qui se forme entre les travaux des écrivains transclasses. Si certains ouvrages, comme les *Damnés de la terre* de Frantz Fanon ou le *Capital* de Marx provoquent des soulèvements, explique Louis, les révolutions de la conscience transclasse

procèdent en séries. Tandis qu'Annie Ernaux a reconnu son expérience en lisant les travaux de Bourdieu, la lecture des ouvrages d'Ernaux a permis à Eribon de reconnaître et comprendre sa propre expérience de fils d'ouvrier. D'une manière similaire, Édouard Louis a pu reconnaître son vécu et trouver des mots pour le décrire en lisant Eribon.

Cette sérialité et reconnaissance ouverte que les auteurs transclasses des biographies autres qui leur ont permis de penser - et vivre - leurs propres biographies, constitue une différence importante entre les récits transclasses et le genre de l'autobiographie littéraire traditionnelle. Si ce dernier joue sur l'individualité du narrateur, exposant souvent les traits exceptionnels de son parcours, l'autofiction caractéristique du récit transclasse souligne en revanche les forces sociales et leur rôle dans la formation des subjectivités. Le sujet qui analyse son environnement à travers sa propre histoire souligne ainsi le caractère collectif de sa subjectivité. « Dans *La place*, je décrivais mon histoire, mais c'est l'histoire de millions de personnes » (Ernaux 2021), souligne par exemple Annie Ernaux dans un entretien à propos du roman *La place*.

Bibliographie

- Barthes, Roland (1982). *Essais critiques III*, Paris ; Le Seuil.
- Berger, Peter. L. et Luckmann, Thomas (1986). *La construction sociale de la réalité*, Paris ; Meridiens Klincksieck.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction*, Paris ; Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*, Paris ; Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris ; Raisons d'Agir Éditions.
- Eribon, Didier (2012). *Réflexions sur la question gay*, Paris ; Flammarion.
- Eribon, Didier (2009). *Retour à Reims*, Paris ; Flammarion, coll. « Champs ».
- Eribon, Didier (2001). *Une morale du minoritaire*, Paris ; Fayard.
- Ernaux, Annie (1983). *La Place*, Paris ; Gallimard.
- Ernaux, Annie (2009). Raisons d'écrire, in : *Nottingham French Studies*, n. 48.2.
- Ernaux, Annie (2011). *L'écriture comme un couteau*, Paris ; Gallimard, coll. « Folio ».
- Ernaux, Annie (2021). Transfuges de classes, avec Annie Ernaux, <<https://www.youtube.com/watch?v=NjuyQNPo-Y8>> (04.03.2024).
- Fanon, Franz (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris ; Seuil.
- Goffman, Erving (1975). *Stigmate*, Paris ; Minuit.
- Jaquet, Chantal (2014). *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris ; PUF, Paris, 2014
- Louis, Edouard (2021). *Changer : méthode*, Paris ; Seuil.
- Louis, Edouard (2014). *En finir avec Eddy Bellegueule*, Paris ; Seuil.
- Sartre, Jean-Paul (1943). *L'Être et le Néant*, Paris ; Gallimard.

The motif of shame in Bourdieu, Ernaux, Louis and Eribon's transclass narratives of adaptation

This article is the synthesis of an academic workshop focusing on the influences of Bourdieu's sociological concepts on three major autobiographical narratives from transclass French-speaking authors: Annie Ernaux's, Didier Eribon's and Edouard Louis'. We use sociological theory to further a literary analysis of these autobiographies, especially to comment on their compulsion to write. We endeavor to explore these narratives of transclass adaptation to a new social environment through the prism of shame and its literary and sociological embodiments (the gaze, sensations, dissimulation, marks and stigma).

Keywords: transclass, adaptation, Bourdieu, symbolic violence, shame, Ernaux, Eribon, Louis

Motiv srama u transklasnim narativima prilagodbe kod Bordieua, Ernaux, Louisa i Eribona

Ovaj je članak sinteza radionice koja se usredotočuje na utjecaj Bourdieuovih socioloških koncepata na tri glavna autobiografska narativa transklasnih autora s francuskog govornog područja: Annie Ernaux, Didiera Eribona i Edouarda Louisa. Koristimo sociološku teoriju za daljnju književnu analizu ovih autobiografskih tekstova, posebno za komentiranje njihovog nagona za pisanjem. Nastojimo istražiti ove narative transklasne prilagodbe novom društvenom okruženju kroz prizmu srama i njegovih književnih i socioloških utjelovljenja (pogled, osjećaji, prikrivanje, oznake i stigme).

Ključne riječi: transklasni narativi, adaptacija, Bourdieu, simboličko nasilje, sram, Ernaux, Eribon, Louis