

Récits de vie.

La honte comme biographème universel et singulier.

Stéphane DAWANS.

1.- Phénoménologie de la honte et sociologie

Si comme l'affirment Gilles Deleuze et Félix Guattari (1991 : 103), « la honte est un des plus puissants motifs de la philosophie », il nous paraît légitime d'avancer que le sociologue ne peut ignorer cet affect, car « la honte est d'emblée et toujours, un sentiment social » (Tisseron, 1992 : 3). Ce qui nous amène à penser qu'elle a bien valeur de symptôme.

Les grands mythes fondateurs en Occident ne laissent, du reste, aucun doute sur le rôle essentiel que joue cette passion humaine – certains diraient trop humaine. Mieux, ces « grands récits » – pour reprendre à dessein l'expression consacrée de Jean-François Lyotard – la désignent, au moins implicitement, comme le propre de l'Homme – étant entendu que depuis Aristote, l'Homme est par nature un « animal politique ».

La honte serait ainsi la condition de possibilité du *vivre-ensemble*. Honte de savoir, honte d'être, honte de savoir qu'on est : le *Dasein*, que nous traduirons comme Sartre par « réalité humaine », s'interroge en tant que faisant l'expérience de l'être et la honte est comme son ombre. Pour Levinas (1935 : 113), ce qui apparaît dans la honte, c'est « précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même ». Et en heideggerien, il ajoute : « Ce que la honte découvre, c'est l'être qui se découvre » (1935 : 114). Chez Sartre, son interlocuteur privilégié, cette expérience originaire est « appréhension unitaire de trois dimensions ». Il précise et souligne : « j'ai honte de moi devant autrui » (1943 : 260). Si la honte est ainsi la preuve que j'existe (dans *Le Sursis*, Sartre récrit audacieusement le *cogito* cartésien : « On me voit, donc je suis »), elle est aussi la preuve de l'existence d'autrui. Elle permet ainsi d'éviter l'écueil du solipsisme. Même le rapport de soi à soi nécessite la présence de l'autre. Aussi, bien que fondamentalement ontologique, la honte est-elle le témoignage de cette

Nous ne pouvons toutefois nous empêcher de penser que, comme l'écrit très justement Bernard Williams (1993 : 130), « si la culpabilité semble moralement autosuffisante à beaucoup de gens, c'est probablement parce qu'ils se font une image spécifique et fautive de la vie morale, d'après laquelle le vrai moi moral serait dépourvu de caractère particulier ». Et d'ajouter (1993 : 139) : « Mais la honte continue à avoir un sens pour nous, comme elle en avait pour les Grecs, dans des domaines décisifs. En donnant, par le biais des émotions, une idée de ce qu'on est et de ce qu'on souhaite être, elle établit un lien entre l'acte, la personne, et le résultat, et aussi entre les exigences éthiques et le reste de la vie ».

Même les grands rationalistes, pourtant toujours soupçonneux à l'égard des sentiments – qui font de l'ombre à la Raison – seront amenés à revoir leurs positions les plus tranchées. S'il est vrai que les illustres théoriciens des passions que sont Descartes et Spinoza voient tous les deux la honte comme « une espèce de tristesse » (qu'il faut entendre comme un obstacle à la persévérance dans l'Être sur la voie de l'autonomie), il est vrai aussi que leur avis sur la question est beaucoup plus nuancé qu'il n'y paraît à première vue. Car l'un comme l'autre, ils finissent par reconnaître que tant que ne sera pas venu l'avènement de la Raison, ce sentiment sera apte à fonder une morale acceptable. Pour Descartes (1646 : 792), « la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu ». Il ajoute d'ailleurs qu'« il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques ». Spinoza (1677 : 535/6) n'est pas moins clair : « Comme les hommes vivent rarement d'après le commandement de la Raison [...] l'espoir et la crainte procurent plus d'avantages que d'inconvénients ; et par conséquent, puisqu'il faut commettre la faute, mieux vaut le faire dans ce sens. Car si les hommes à l'âme impuissante (*animo impotentis*) étaient tous également orgueilleux, n'avaient honte de rien, et ne craignaient rien, quels liens pourraient les unir et contenir ? ». Le ton n'est pas celui de l'enthousiasme : pour le grand rationalisme, la honte ne peut représenter qu'un pis-aller. Mais cette concession donne aujourd'hui raison à Sartre, car en cette ère de soupçon généralisé où l'humanisme peut passer pour « inutile et incertain », l'homme postmoderne devra bien se contenter de cette solution provisoire qui risque fort de devenir définitive. Il n'y a peut-être rien d'attristant dans ce constat, car au livre II de sa *Rhétorique* (63), Aristote, le grand penseur de la politique, précise déjà qu'on n'éprouve ce sentiment que devant « ceux chez qui on est en estime ; ou que l'on estime soi-même ; ou de qui on veut être estimé ; ou avec qui on est en contestation pour le rang et qu'on regarde avec émulation ; en un mot, tous ceux de qui on ne méprise point le jugement ».

Nous avons montré que Sartre reste fidèle à ce traité optimiste des passions (celui que Heidegger désigne comme « la première herméneutique systématique de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre ») pour construire une éthique et une politique de la honte qui ne soit pas ce que Nietzsche appelle une morale du

« rencontre » à la fois problématique et nécessaire, de ce *vivre-ensemble* fondamentalement conflictuel.

Le sociologue Vincent de Gaulejac ne démentirait pas cette importance accordée à une passion si souvent dénigrée, puisqu'il va jusqu'à affirmer que « le sentiment de honte apparaît comme un élément constitutif du lien social » (1996 : 20). On sait par ailleurs le rôle essentiel que Erving Goffman (1973) et John Rawls (1971) accordent à cette passion dans leur conception de la société. Pour Rawls (1971 : 486), « la honte morale et la culpabilité impliquent clairement toutes deux nos relations aux autres et chacune exprime notre accord avec les premiers principes du juste et de la justice ».

Il importe à présent de souligner que la *Chute* que l'on retrouve au niveau de la phylogenèse, notamment dans les *Écritures*, est aussi un épisode crucial dans l'ontogenèse, dans tout récit de vie, car, comme l'écrit Sartre (1952 : 29) dans sa biographie de Genet : « Qui de nous, une fois en sa vie, surpris, perclus de honte, n'a souhaité mourir à l'instant ? ». Ainsi, même quand les *grands récits* n'ont plus cours, l'homme postmoderne n'échappe pas à cet épisode mythique qu'il est amené à vivre et à revivre, car précise encore Sartre (1943 : 328) : « La honte est sentiment de chute originelle, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis " tombé " dans le monde, au milieu des choses, et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis. La pudeur et, en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle : le corps symbolise ici notre objectivité sans défense ». Voilà pour la portée ontologique de l'épisode.

En ce qui concerne sa dimension sociologique, il nous semble défendable de réévaluer ce passage capital de l'*Ancien Testament* : chassés de l'Eden pour vivre parmi les Hommes, Adam et Eve doivent désormais affronter la honte et la douleur qu'elle engendre, mais, maintenant émancipés, au moins ce sentiment leur permet-il de « composer » avec leurs semblables – la polysémie étant ici particulièrement intéressante puisqu'il s'agit autant de s'accommoder, de s'entendre que d'inventer, de bâtir, de créer...

Certes, comme sentiment moral, la honte peut sembler impure. On se souvient comment, sur commande de l'*Office of War Information*, pour servir de manuel aux troupes américaines, l'anthropologue Ruth Benedict avait tenté d'expliquer le comportement (exotique) des japonais à ses compatriotes, en distinguant les cultures de la honte et celles de la culpabilité. Les influences judéo-chrétiennes et deux bons siècles de kantisme ont généralement suffi à faire admettre que la honte, suscitée par le fait d'être vu, fonde la morale imparfaite des sociétés primitives (comme le Japon), alors que la culpabilité, plus intime et abstraite, plus proche de l'autonomie de la Loi morale est l'indice de la civilisation même (l'Occident évidemment).

ressentiment (Dawans, 2001). Que l'on relise les belles pages de *L'Être et le Néant* (1943 : 421) sur le *toupet* et la *timidité* et l'on constatera qu'on en est à mille lieues : il y a simplement chez Sartre un souci extrême de l'autre. Pour lui, l'aberration philosophique que représente le solipsisme n'a d'égale que la *cécité*, cette *indifférence envers autrui* qui fait que certains « meurent sans avoir – sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations – soupçonné ce qu'était l'autre ».

Ce n'est pas par hasard que John Rawls (1971 : 524), pourtant kantien, édifie sa société juste sur la possibilité d'éprouver ce sentiment : ainsi, écrit-il, « la culpabilité et la honte reflètent le souci des autres et de soi-même qui doit être présent dans toute conduite morale ». Cette *similitude* qu'il faut replacer, nous dit Ricoeur (1990 : 226), dans l'antique dialectique du Même et de l'Autre et qui « autorise à dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui comme moi-même ».

On l'aura compris, la honte est un affect terriblement complexe, à la fois ontologique, psychique, social, moral, et presque contradictoire : ce que Descartes et Spinoza désignaient comme une « passion triste » est tantôt aliénant (pathologique, toxique), tantôt structurant (ou réactif). La honte est un « métasentiment aux multiples visages » ou encore « un nœud sociopsychique », écrira Vincent de Gaulejac (1996 : 306) dans un remarquable essai qui lui sera entièrement consacré et dont la conclusion aux accents sartriens est on ne peut plus éclairante sur l'importance qu'il revêt aux yeux du sociologue clinicien : « La honte nous fait "retomber dans le monde". Non pas le monde éphémère des images virtuelles, mais dans celui des relations intersubjectives et de la communication interpersonnelle. *Lumière intime de la subjectivité*, elle nous invite à refuser les faux-semblants et à chercher dans la qualité des contacts avec autrui le développement de l'estime de soi. En conséquence, elle nous oblige à être vigilants, à lutter contre toutes les formes d'humiliation et de dégradation de l'homme. Elle nous confronte à l'altérité, c'est-à-dire à l'acceptation de la condition humaine et à l'opposition inconditionnelle à tous ceux qui refusent de considérer l'autre comme un semblable ».

AV
tre a
thode
pratiq
la fan
de vie
surto
socio.
(1984
mal à
C'
philo:
cents
« eng
Derr
cette
quest
form
s'insc
de m
7). L
du st
« Seu
laqué
le per
trera
entièr
Le
philo:
sienn
dateu
que p
nir p
« vol
de dé
origin
comm

2.- La psychanalyse existentielle : la honte comme biographe universel

Avec la honte, c'est bien de la condition humaine qu'il s'agit. Jean-Paul Sartre a d'ailleurs consacré une grande partie de son œuvre à le démontrer. La méthode progressive-régressive résumée dans les *Questions de méthodes* et mise en pratique dans les biographies sartriennes (de façon remarquable dans *L'Idiot de la famille*) est si souvent évoquée par les chercheurs qui travaillent sur les récits de vie que nous pensons utile d'y revenir un instant pour souligner son intérêt et surtout pour voir ce que la psychanalyse existentielle peut encore apporter à la sociologie – cela même si comme il faut le constater avec Bernadette Bawin (1984 : 83), « le courant interactionniste d'inspiration phénoménologique a du mal à s'imposer dans les sciences sociales ».

C'est à partir de 1943 que Sartre donne à sa théorie de la honte une assise philosophique sans précédent. Dans *L'Être et le Néant*, il consacre plus de deux cents pages au *Pour-Autrui*, dans lesquelles « la phénoménologie de la honte », « engendrée par le regard », sera, comme l'affirmeront respectivement Lacan et Derrida, « admirablement décrite » et « particulièrement éclairante ». A partir de cette prise de conscience sociale, il ne semble pas excessif d'affirmer que la question essentielle à laquelle Sartre essaiera inlassablement de répondre est formulée on ne peut plus clairement dans la préface de *L'Idiot de la famille*, qui s'inscrit, une douzaine d'années plus tard, dans le prolongement de *Questions de méthode* : « Que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui ? » (Sartre, 1971 : 7). La méthode « progressive-régressive » préconise de remonter dans l'enfance du sujet, au moment où il fait l'expérience d'autrui au risque de s'aliéner : « Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement » (Sartre, 1960 : 56).

Les milliers de pages que Sartre écrira, dans sa période de pleine maturité philosophique, sur la vie de « génies littéraires » (dont deux cents environ sur la sienne), procèdent toutes du même canevas : elles interrogent l'événement fondateur que représente le moment où l'enfant fait l'expérience de la honte, lorsque pris en flagrant délit, il est figé par autrui et affublé d'un nom censé le définir pour toujours : Baudelaire serait condamné à être un « solitaire », Genet, un « voleur », Flaubert, un « idiot » et Sartre, un « imposteur ». L'important étant de déterminer ensuite ce que chacun a fait de cette situation, de cet accident originel, de cette Chute. Pour comprendre un homme, il faut dès lors savoir comment il a tiré profit de sa honte.

3.- Honte, roman familial et trajectoire sociale : questions de méthode

On pourrait évidemment rétorquer que si chacun a effectivement vécu cet épisode douloureux, que si cette conception originale du *stade du miroir* est valide, nous ne sommes pas tous des « génies littéraires » et nous n'avons pas tous métamorphosé notre honte en projet artistique abouti. Aussi ces expériences trop particulières (celles de Baudelaire, de Genet, de Flaubert et de Sartre) n'auraient-elles guère de valeur aux yeux du sociologue, au mieux en auraient-elles pour l'historien de la littérature.

Vincent de Gaulejac a en quelque sorte répondu à l'objection dans *Les sources de la honte* (1996 : 24), lorsqu'il précise que « dans le millier d'histoires de vie [qu'il a] recueillies depuis vingt ans, [il a] repéré un certain nombre de scénarios autour de la thématique de la honte ». Des histoires singulières, dont on peut extraire dit-il, « des caractéristiques générales ». Compte tenu des enjeux méthodologiques et des similitudes entre la méthode sartrienne et celle du sociologue, il ne nous semble pas superflu de prendre en compte la critique intéressante que Ferdinand Alquié adressait à Sartre dans un article paru en 1945. Si nous en citons un large extrait, c'est que notre propos ne peut ignorer les reproches ici formulés. « Jamais [Sartre] ne consent à se placer au point de vue de la raison, ou simplement du tout, jamais il ne veut sortir de sa propre conscience. Négligeant tout l'apport spinoziste, il refuse de partir de quoi que ce soit de supérieur ou d'extérieur à l'homme pour construire ou comprendre l'homme, il reprend, contre Hegel, la critique kierkegaardienne et, en cela purement existentialiste, il fait appel à la seule expérience directe de l'homme individuel [...] Et sans doute, ce parti-pris, exprimant ce qu'il y a chez Sartre, de plus irréductible et de plus authentique, émane-t-il d'une expérience profonde de la séparation des consciences, de l'échec, et peut-être aussi de la timidité. Mais l'authenticité même de cette expérience semble la rendre purement individuelle. En nous parlant de l'homme, Sartre ne nous parle-t-il pas toujours de lui ? Etudiant nos rapports avec autrui, ne néglige-t-il pas tout ce qui est fierté, joie, amitié, amour pour ce qui est gêne, rivalité et honte » (Alquié, 1945 : 657).

S'agissant de Sartre, les arguments utilisés par les commentateurs les plus sévères visent souvent la personne. Or, pour être contestable, cette pratique peut néanmoins se comprendre si l'on se réfère à la méthode du philosophe et du psychanalyste existentialiste : c'est vrai que Sartre part de ses propres expériences, volontairement les plus concrètes, et que fidèle à sa démarche, il a choisi de se livrer en visant la transparence la plus complète. Mais le lecteur averti qui a pu prendre connaissance de toute l'œuvre de Sartre (Alquié écrit en 1945) sait que s'« il fait appel à la seule expérience directe de l'homme individuel », c'est

que, bien qu'il y ait un fond », il y a une truite ». L'« ur d'Alquié, pour jours de lui », jours de l'homme est en effet le des récits de vi dologique : « F nière la signifi tions et les esq œuvre ».

Sans doute des biographie cesse perfectionner que, comme en apparence chose : découv autre », il sera d'une tentative de l'homme ? »

C'est en tou ces de la hont Freud, Sartre e et Bernadette. I tement inspiré, que » qui perm (1996 : 127) : « l'humanité »

Cependant : thode qui consi rue – suscite bi faire surgir ces le souligne Nic signifie « qu'il ment d'époque prise, finalité e sujet », il n'en cument historiq

A ce stade c qu'engager le l

que, bien qu'il n'y ait « aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond », il y a néanmoins « une universalité de l'homme perpétuellement construite ». L'« universel concret » nous autorise ainsi à retourner la proposition d'Alquié, pour affirmer que, si « en nous parlant de l'homme, Sartre parle toujours de lui », il est tout aussi vrai qu'en parlant de lui, Sartre nous parle toujours de l'homme – car « tout homme est tout l'homme » (Sartre, 1964 : 58). Tel est en effet le pari sartrien, peut-être celui de tout sociologue qui s'appuie sur des récits de vie. Bernadette Bawin (1984 : 83) résume bien ce parti-pris méthodologique : « Pour Sartre en effet, l'individu singulier porte en lui de toute manière la signification profonde du groupe dont il vit concrètement, les contradictions et les espoirs, et il peut les retransmettre par son témoignage ou par son œuvre ».

Sans doute ceci explique-t-il que Sartre ait consacré autant d'énergie à écrire des biographies, comme pour éprouver jusqu'à l'épuisement sa méthode, sans cesse perfectionnée du *Baudelaire* à l'*Idiot*. Et, même s'il est difficile de contester que, comme l'écrit Elisabeth Roudinesco (1990 : 594), « dans cette démarche en apparence rigoureusement freudo-marxiste, il cherche toujours la même chose : découvrir sa pensée et son identité dans la pensée et dans l'identité d'un autre », il serait injuste de ne pas resituer ce travail dans le cadre ambitieux d'une tentative, peut-être vaine, de répondre à la question : « y a-t-il une Vérité de l'homme ? ».

C'est en tout cas une quête du même ordre que l'on retrouve dans *Les sources de la honte*. Et c'est la raison pour laquelle les récits de vie de Camus, Freud, Sartre et de Gaulejac lui-même côtoient ceux de Martine, Michel, Alain et Bernadette. Parce que comme le « psychanalyste existentiel » qui l'a manifestement inspiré, le sociologue clinicien croit à cette « synecdoque méthodologique » qui permet d'atteindre l'« universel concret ». Ce qui conduit de Gaulejac (1996 : 127) à affirmer – et ce n'est pas rien – que la honte « révèle " l'humanité " qui réside en chaque homme ».

Cependant si le pari est ambitieux, il n'est pas gagné d'avance. Car la méthode qui consiste à interroger la honte des gens – qu'ils soient célèbres ou de la rue – suscite bien des questions d'ordre théorique et pratique. Sur la manière de faire surgir ces épisodes douloureux dans le récit de vie d'abord. Car, si comme le souligne Nicole Gagnon (1980 : 296), « Sartre étudie des écrivains », ce qui signifie « qu'il dispose d'un donné objectif, l'œuvre, et qu'il travaille sur document d'époque » et aussi « que le récit de vie est le résultat de sa propre entreprise, finalité et non point de départ de l'analyse, intelligibilité pour autrui du sujet », il n'en va pas de même pour le sociologue, pour qui « l'œuvre et le document historique se confondent dans une biographie déjà constituée ».

A ce stade de notre réflexion épistémologique, nous ne pouvons faire mieux qu'engager le lecteur à (re)lire ce remarquable chapitre de *La Misère du Monde*,

intitulé « comprendre », dans lequel Pierre Bourdieu (1993 : 1407), oubliant ses griefs contre la philosophie, fait référence à Spinoza et à l'« amour intellectuel » pour expliciter de la plus belle manière comment l'enquêteur peut contribuer à « créer les conditions de l'apparition d'un discours extraordinaire, qui aurait pu ne jamais être tenu, et qui, pourtant, était déjà là, attendant ses conditions d'actualisation ». Ne craignant pas de choquer les « méthodologues rigoristes » et les « herméneutes inspirés », il décrit longuement comment l'entretien peut être considéré comme « une forme d'*exercice spirituel*, visant à obtenir, par l'*oubli de soi*, une véritable *conversion du regard* que nous portons sur les autres dans les circonstances de la vie » (Bourdieu, 1993 : 1406).

Il s'agit bien entendu d'un idéal difficile à atteindre. Un exercice d'empathie rendu encore plus difficile par la problématique de l'émotion concernée, car, comme l'écrit de Gaulejac (1996 : 23) : « la honte est, par nature, un sentiment dont on ne parle pas ». Et le psychanalyste Serge Tisseron (1992 : 2) de souligner par ailleurs les difficultés inhérentes à la complexité même de l'affect : « la honte, en tant qu'elle est une émotion, et une émotion particulièrement difficile à nommer [...] requiert de l'analyste une sensibilité particulière qui lui permette de la recevoir et de la dire. Or cette sensibilité est peu compatible avec certaines tendances théoriques de la psychanalyse qui privilégient le contenu du discours au détriment des manifestations émotionnelles ».

On aura compris que si le psychanalyste peut-être démuni face à ces manifestations « émotionnelles », le sociologue risque plus sûrement encore de tomber dans ces mêmes pièges. De plus, et cela ne facilite guère la tâche des enquêteurs, « à cette difficulté s'en ajoute une autre : la honte peut parfois être masquée par d'autres sentiments, comme la rage ou la colère ; ou à l'inverse, son affirmation peut recouvrir d'autres enjeux, de haine par exemple » (Tisseron, 1992 : 3).

Bref, une chose est de partir d'écrits où le thème apparaît manifestement, dans le cadre d'une quête identitaire volontaire, une autre est de rédiger des questionnaires ou de conduire des entretiens qui peuvent se révéler indiscrets voire humiliants. La nature du sujet réclame donc une méthode sur mesure ou *ad hoc*. De Gaulejac (1996 : 23) décrit la sienne ainsi : « Il n'était donc pas concevable de demander à des personnes de nous parler, de but en blanc, de leur honte. Une telle demande aurait suscité des réactions d'inhibition et de rejet chez beaucoup d'interlocuteurs potentiels. Par ailleurs, il est très difficile de parler d'un sentiment qui a de multiples facettes et qui tend à envahir l'ensemble de l'existence. Nous avons procédé en inversant la démarche de recherche habituelle. Plutôt que de demander à des personnes de bien vouloir nous parler, nous avons écouté ce qu'elles disaient d'elles-mêmes dans différentes situations en essayant de repérer ce qui pouvait avoir un rapport avec la honte ».

Depuis p
lial et trajec
« projet exa
récits de vie
deux approc
construcior
différents d

4.- Hont

Ces prés
tir de la hor
honte) pose
biographèm
« significati
fieux.

On pour
taux (1980
truire la sig
pourtant joi
du sens de
porain ». C
sémantique
raison pour
matériau de
nismes sub
blement êtr
second à sa
plus toutes
chevaleresc
mais l'hom
l'honneur a
une forme
l'estime de
des notions
cial ». Ce
« nous vivc
des idées q

Depuis plus de vingt ans, il mène l'expérience des séminaires « Roman familial et trajectoires sociales » (conçus par Michel Bonetti et Jean Fraisse) et ce « projet exaltant » l'amène à défendre ainsi sa position : « La sociologie des récits de vie ne peut éluder une confrontation avec la psychanalyse, puisque les deux approches sont à la fois complémentaires et contradictoires (problèmes de construction de l'objet, statut du récit de vie, interprétation, place accordée aux différents déterminismes) » (Gaulejac, 1995 : 19).

4.- Honte et *postmodernité*.

Ces présupposés méthodologiques acceptés, il faut encore admettre que partir de la honte pour comprendre une vie (ou partir d'une vie pour comprendre la honte) pose un autre problème : celui de savoir si on peut ou non considérer ce *biographe* (au sens de De Coninck et Godard, 1989 : 23) comme « significatif » ou « signifiant » au point de répondre à un projet aussi ambitieux.

On pourrait en douter à la lecture d'un des articles fondateurs de Daniel Bertaux (1980 : 213) qui précise en note : « il paraît difficile aujourd'hui de construire la signification de toute une existence autour du *sens de l'honneur* qui a pourtant joué un si grand rôle à l'époque féodale ; car cette valeur, à distinguer du sens de l'honnêteté, ne fait plus partie de l'univers sociosymbolique contemporain ». Ce serait toutefois, dans ce cas, confondre rapidement des champs sémantiques proches, certes, mais qui ne sont pas nécessairement liés. C'est la raison pour laquelle nous continuons de défendre que la honte peut constituer un matériau de base pertinent pour appréhender ce que Bertaux appelle « les mécanismes subtils de la sémantification ». Car si le *sens de la honte* peut indéniablement être lié au *sens de l'honneur*, il serait en tout cas réducteur de limiter le second à sa seule acception féodale. Certes la plupart d'entre nous ne comprend plus toutes les subtilités de l'amour courtois et il est vrai qu'il ne reste de l'idéal chevaleresque que la figure tragi-comique que nous a léguée le grand Cervantes, mais l'homme moderne et même postmoderne, s'il peut se passer d'un sens de l'honneur attaché à un code périmé, ne peut en aucun cas – sauf à sombrer dans une forme de pathologie grave – se passer de la reconnaissance des autres et de l'estime de soi. Axel Honneth (1992 : 149) a d'ailleurs signalé ce déplacement des notions d'honneur vers les catégories de considération ou de « prestige social ». Ce qui nous amène à penser avec Bernard Williams (1993 : 15) que « nous vivons, dans une mesure plus large que ne le prétend le progressisme, sur des idées que nous partageons avec les Grecs ».

La honte fait encore bel et bien partie de notre univers sociosymbolique et ce n'est pas un hasard si des expressions comme « ça craint ! » (Heidegger traduit *aidos* par crainte) et « c'est la honte ! » ponctuent si souvent le discours des adolescents. Car le *sens de la honte* est une prédisposition humaine universelle, même si les raisons pour lesquelles on éprouve ce sentiment changent considérablement en fonction du contexte. En tant que conscience prise en « flagrant délit » d'être, la honte est évidemment un symptôme de la dérégulation, mais elle est aussi liée à l'idée que l'on se fait du mal. Et c'est moins en tant que crise ontologique qu'elle peut intéresser le sociologue, qu'en tant que révélatrice d'une vision du monde, d'un moment de civilisation, d'un état de société. Comme le souligne d'ailleurs judicieusement Lacan, l'exemple du voyeur surpris l'œil rivé au trou de la serrure que Sartre prend plusieurs fois comme exemple dans *l'Être et le Néant* est déjà fondamentalement ambigu. De poser alors la question : « N'est-il pas clair que le regard n'intervient ici que pour autant que ce n'est pas le sujet néantisant, corrélatif du monde de l'objectivité, qui s'y sent surpris, mais le sujet se soutenant dans une fonction de désir ? » (Sartre, 1973b : 80). En d'autres termes, le voyeur n'est pas seulement surpris en flagrant délit d'être là, mais aussi en tant que voyeur (Genet, en tant que voleur, Baudelaire en tant que paria, Sartre, en tant qu'imposteur, etc.). La frontière entre l'ontologie et la morale est plutôt floue et le texte joue sans cesse de cette confusion. Or on sait combien les morales sont changeantes.

Ce sont précisément les raisons historiques qui engendrent la honte qui doivent retenir notre attention. Car s'il reste vrai aujourd'hui, du moins pour l'homme moyen supposé honnête, qu'il est honteux d'être un voyeur, un imposteur, un voleur, etc., cela ne va plus de soi (et qui le regretterait ?) pour le fait d'être divorcé, juif ou homosexuel. La honte suscite ainsi de nombreuses questions qui intéressent les sciences sociales : éprouve-t-on la honte pour les mêmes raisons à 8 ans ou à 45 ans, en 1950 et en 2002, dans la cohorte de 1920 et celle de 1970, en ville ou à la campagne, dans toutes les classes sociales ?

Nous n'avons évidemment pas les moyens de répondre ici à toutes ces questions – bien que l'on pressente que la réponse est chaque fois négative. Mais il semble à tout le moins que la question de l'actualité de la honte doive être examinée. En effet, si, à l'instar de Claude Macquet (2003), l'on considère que l'un des traits typiques de la postmodernité (ou *modernité tardive* ou *seconde modernité*) est l'émergence d'une nouvelle sphère, celle de la « civilité » définie comme « un espace où il devient possible pour les individus de se regrouper (...) selon une mosaïque d'options, de goûts, de valeurs, de pratiques de consommation, de désirs et sous des formes évanescentes, changeantes, rhyzmiques », on pourrait être amené à penser que la honte ne constitue plus un registre opératoire, car « si la contrainte systémique fonctionnelle est levée, les

actes posés dans le cadre des réseaux ne peuvent plus, à l'occasion et de manière catégorielle, être désignés comme déviants » (Macquet, 2003).

Autrement dit, de manière volontairement caricaturale, on pourrait risquer le slogan : plus de norme, plus de déviance ; plus de déviance, plus de honte. C'est d'ailleurs dans cette voie que semble aussi s'engager Klaus Scherer dans sa conférence relative à la psychologie des passions prononcée le 1^{er} novembre 2001 dans le cadre de *l'Université de tous les savoirs*. En effet, se référant aux travaux de Norman Elias, il soutient lui aussi que, contrairement aux idées reçues, les émotions qui sont des « mécanismes psychobiologiques et culturels à forte composante universelle » et ne devraient dès lors pas suivre « la mode », sont néanmoins soumises à l'esprit du temps (*Zeitgeist*). Et nous ne le contredisons pas sur ce point, bien au contraire. Pourtant nous ne pouvons suivre Scherer jusqu'aux conclusions de son exposé, lorsqu'il prétend que la honte, qui est « une émotion socialisante par excellence » et qui « pendant de grandes périodes de l'histoire humaine, a permis d'éviter par autocontrôle un excès d'égoïsme ou de délinquance » semble être « en voie de disparition » – cela en tant que « technique de socialisation » et en tant que phénomène affectif. Si nous comprenons que le propos de Claude Macquet et Klaus Scherer est avant tout de mettre en évidence le changement de paradigme que constitue le passage à la postmodernité et ses conséquences, notamment les mutations du rapport à la norme, nous sommes convaincu qu'ils vont trop vite quand ils parlent purement et simplement de la disparition de la honte.

Tous deux pensent effectivement que – je cite Scherer – « la disparition de normes et de valeurs largement acceptées et appuyées par un consensus engendre la disparition du sentiment selon lequel on doit se comporter selon des règles que l'on accepte soi-même en tant que membre d'un groupe social ». Et il est vrai que les *grands repères* disparaissent plus ou moins vite. De plus comme l'écrit encore Scherer, on a aujourd'hui « l'impression que le comportement, plutôt que d'être jugé acceptable ou inacceptable, devient, au moins pour la génération des jeunes, objet de négociations entre les personnes directement concernées ». Personne du reste ne nierait que les choses changent radicalement, que l'*individualisme*, pour les uns, ou le *tribalisme*, pour les autres, vient modifier profondément le cadre de la morale ou plutôt des morales en vigueur, donc que la honte change de visage. Mais la conclusion des deux auteurs nous paraît trop radicale.

Comme le soulignent Klaus Scherer et Claude Macquet, quant au contenu des options retenues tout cela se discute. Or si le cadre normatif se discute, c'est qu'il existe au moins momentanément pour le groupe, fût-il protéiforme : il est donc aisé de comprendre que dans une telle structure, même évanescence, l'individu non conforme, en manque de reconnaissance de la part de ses pairs, puisse éprouver de la honte.

Michel Maffessoli (1988), qui explore méthodiquement les métamorphoses de la société contemporaine (occidentale), s'efforce de démontrer que la logique de l'affect se substitue aux idéaux de la raison et que le « resurgissement de la socialité » prend la forme polymorphe et exubérante d'un réseau de « tribus ». Ce constat de changements radicaux dans notre civilisation ne l'empêche pourtant pas d'affirmer que cette nouvelle manière de vivre-ensemble à l'ère des petits groupes se construit sur une « collective privacy », « une loi non écrite », même « un code d'honneur », « une morale clanique qui d'une manière quasi intentionnelle se protège contre ce qui est extérieur ou surplombant » (Maffessoli, 1988 : 167). Si le rapport à la norme a changé, tout laisse supposer que l'homme ne peut se départir de ce sentiment d'appartenance ou de reconnaissance qui, selon Maslow, fait nécessairement partie de la pyramide de ses besoins.

5.- Honte et banalisation de l'injustice sociale

C'est la honte qu'engendre aujourd'hui ce que Sennett (2000) appelle « le travail sans qualité » qui retiendra ici notre attention, cela parce qu'elle nous paraît justement un bon indice de ce qui se passe dans la société occidentale après la crise de la modernité. En effet dans ce que tout le monde convient d'appeler une société en mal d'identité (« crise de valeurs », « manque de repères »...), jamais sans doute autant d'hommes n'ont plus désespérément cherché leur visage dans le regard d'autrui pour malheureusement y trouver le masque de la honte. Cela notamment parce que comme l'affirme le sociologue américain : « au niveau le plus élémentaire, le lien social naît d'un sentiment de dépendance mutuelle » et surtout parce que « les grands principes de l'ordre nouveau traitent la dépendance comme une situation honteuse » (Sennett, 2000 : 197).

Depuis 1968 et la sape progressive du patriarcat comme modèle, certaines hontes ont manifestement régressé – ce qui ne veut pas dire disparu, encore moins définitivement – mais après le « fordisme », combien d'hommes et de femmes n'éprouvent-ils pas ce sentiment d'être « de trop », inutiles, inadaptés ou hors du coup qui précisément définit phénoménologiquement la honte ? C'est donc en grande partie dans cette logique inédite de l'exclusion que naît ce nouvel avatar de la honte propre à l'époque. Richard Sennett résume on ne peut mieux la situation à la fin de son livre consacré à des tranches de vies professionnelles à l'heure d'un nouvel impératif de flexibilité : « L'offensive contre l'Etat-providence, qui a débuté dans le régime néolibéral anglo-américain pour

se pro
garde :
tes, pl
nicier
aux tr
prendre
ciplina

Et
déjà p
société
la ban
ployé :
distors
Arendt
tégies,
la rais
peur e
comme
d'expli
réactio
les tra
sont be
deux c
naissan
du syst
chance

Une
(1998 :
que qu
dramati
l'accon
vail qu'
accepte
entrepr.
l'admir
dernité
contrait
travail
fait not
idéolog
[...] qu

se propager maintenant à d'autres économies politiques plus "rhénanes", regarde avec méfiance tous ceux qui sont tributaires de l'État, y voyant des parasites, plutôt que des individus réellement démunis [...] On leur reproche de se nicher au fond du corps productif : c'est du moins ce que trahit le mépris voué aux travailleurs qui ont besoin qu'on leur dise que faire, qui sont incapables de prendre la moindre initiative. L'idéologie du parasitisme social est un outil disciplinaire puissant sur le lieu de travail... » (Sennett, 2000 : 198).

Et cette idéologie ne mine pas seulement la sphère du travail, ce qui ne serait déjà pas rien compte tenu de son importance, elle s'étend à l'ensemble de la société postindustrielle pour tenter de justifier l'injustifiable. C'est précisément la banalisation de l'injustice sociale que Christophe Dejours (1998) s'est employé à mettre à jour dans *Souffrance en France*. En empruntant le concept de distorsion communicationnelle à Jürgen Habermas et celui de banalité à Hannah Arendt, le directeur du Laboratoire de Psychologie du travail a démonté les stratégies, en jeu, qui permettent à l'homme de supporter la souffrance sans perdre la raison. Et à l'origine du consentement silencieux, il a justement découvert la peur et la honte. C'est en partant du monde du travail – pourtant considéré comme « médiateur de l'émancipation » – que ce psychanalyste a tenté d'expliquer pourquoi face à la dégradation progressive des conditions de vie une réaction collective semblait si difficile à mettre en œuvre. Notamment parce que les travailleurs éprouvent « une honte spontanée de protester quand d'autres sont beaucoup plus mal lotis » (Dejours, 1998 : 55). La honte est ainsi dans les deux camps : celui des « exclus du système », exclus du travail et de la reconnaissance, on l'imaginait bien, mais aussi chez la grande majorité des « inclus du système », sur qui on fait peser une honte particulière, celle d'avoir de la chance quand tant d'autres n'en ont pas.

Une approche psychosociologique originale du travail permet ainsi à Dejours (1998 : 198) d'éclairer comment le néolibéralisme a mis en place une dynamique qui aboutit à « dédramatiser le mal (alors qu'il ne devrait jamais être dédramatisé) » et à mobiliser « une quantité croissante de personnes, au service de l'accomplissement du mal ». C'est en analysant cette psychodynamique du travail qu'il parvient à expliquer « comment, en très grand nombre, les braves gens acceptent d'apporter leur collaboration à un nouveau système de direction des entreprises, qui gagne constamment du terrain, dans les services, dans l'administration de l'État, les hôpitaux, etc. » (ibid.). Pour Dejours, la postmodernité n'est, on l'aura compris, ni la fin de l'histoire ni la fin du travail ; au contraire, le néo-capitalisme se fonde plus que jamais sur « la domination du travail et l'appropriation des richesses qu'il produit » (Dejours, 1998 : 200). Et, fait nouveau dans l'histoire, c'est moins l'injustice sociale qui résulte de cette idéologie que « le fait que ce système puisse passer pour raisonnable et justifié [...] qu'il soit accepté, voire approuvé, par une majorité de citoyens ; qu'il soit

enfin prôné ouvertement aujourd'hui comme un modèle à suivre » (Dejours, 1998 : 199). A en croire le discours ambiant, il n'y aurait donc rien de plus rationnel et plus juste que ce système, si proche du système nazi, qui engendre à la fois tant de peur et de honte.

A la lumière de ce qui précède, nous nous contenterons d'indiquer une nouvelle fois que si l'on peut admettre avec Scherer que le phénomène de la honte semble disparaître avec la postmodernité en tant que révélateur d'un système de valeurs fort et intégré, il nous paraît en revanche tout à fait contestable de considérer que cet affect serait périmé : la logique du mépris, qui affecte aujourd'hui plus que jamais les relations sociales, donne naissance à cette émotion qui est le dernier lien que l'homme entretient avec les siens – parce qu'une fois brisé, il ne reste rien qu'une solitude inhumaine, qui n'est plus du ressort du sociologue.

6.- La misère du monde

Faisant sien le précepte spinoziste « ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester, mais comprendre », l'équipe de sociologues qui, sous la direction de Pierre Bourdieu, a interrogé, durant trois ans (à la charnière des années quatre-vingt-dix), des dizaines d'hommes et de femmes, au départ de la cité, de l'école, de la famille, du monde ouvrier, du monde rural, du sous-prolétariat et d'autres espaces encore, cela afin d'identifier les conditions d'apparition des formes contemporaines de la misère sociale, ne pouvait pas ne pas « susciter » des récits de honte. C'est du moins la clé de lecture que nous nous sommes donnée dans la logique de notre démarche. Et il nous semble qu'elle s'est révélée fructueuse, dans la mesure où elle a éclairé notre propos. Autrement dit, cette somme précieuse de témoignages, tous douloureux, nous semble effectivement pouvoir être interprétée selon la double logique du mépris et de la honte, ou à la lumière de ce qu'Axel Honneth (1992) appelle la lutte pour la reconnaissance.

Evidemment, cette manière de procéder peut paraître peu orthodoxe et mériterait sans doute que l'on prenne un peu plus de précautions d'ordre méthodologique. Mais le lecteur comprendra que, dans le cadre de cette réflexion, l'on aille directement à l'essentiel, considérant que l'herméneutique a aujourd'hui conquis ses lettres de noblesse dans le cadre d'une sociologie dite qualitative (Bourdieu parle d'« offrir aux propos d'un ouvrier métallurgiste l'accueil recueilli que certaine tradition de la lecture réserve aux formes les plus hautes de la poésie ou de la philosophie »). Au moins ne pourra-t-on pas nous reprocher d'avoir suscité les réponses à des questions que nous n'avons pas posées.

Plus sérieusement apparaît le tériau brut de nous avons travaillé [ces témoignages gard aussi leur caractère imposent ». T. Gaulejac (1992) évité le piège

Mais comment qu'il s'agit précisément dit, de mépris les mécanismes créés à l'estime de la reconnaissance de la reconnaissance des personnes reconnues personnellement reconnaissance (Honneth, 1992 : 1) relie intersubjectivement servir de système que la « valeur culturelle qu'ils fondent l'estime jugées intersubjectivement culturellement

Et quelles (1994) qualifications et d'entreprendre l'identité personnelle combien est le maître de ses pensées ultra-fines ; on se so

Quand la n – leur nombre vient le cadre ment ? C'est la bien de perdre la honte qui cara

Plus sérieusement, il nous semble que le souci de ces sociologues de faire apparaître les conditions de la souffrance sociale ne pouvait qu'apporter un matériau brut digne de traitements aussi divers qu'intéressants. C'est ainsi que nous avons traduit l'invitation de Pierre Bourdieu (1993 : 9) : « nous avons organisé [ces témoignages] en vue d'obtenir du lecteur qu'il leur accorde un regard aussi compréhensif que celui que les exigences de la méthode scientifique imposent ». Tenant compte des difficultés soulevées par Tisseron (1992) et de Gaulejac (1996) – elles sont reprises plus haut – nous croyons du moins avoir évité le piège dénoncé par Umberto Eco (1987) : la *surinterprétation*.

Mais comment ne pas voir dans ces nombreux récits recueillis par Bourdieu qu'il s'agit presque toujours du regard des autres, d'idéal de soi déçu, autrement dit, de mépris et de honte ? Comment ne pas reconnaître dans ces témoignages les mécanismes subtils qu'Axel Honneth décrits dans ses belles pages consacrées à l'estime sociale ? Ce philosophe allemand a bien montré qu'« à la différence de la relation juridique moderne, [l'estime sociale] a pour objet les qualités particulières par lesquelles les hommes se caractérisent dans leurs spécificités personnelles » – cela « tandis que le droit moderne représente un médium de reconnaissance qui exprime les qualités universelles des sujets humains » (Honneth, 1992 : 148). C'est ainsi qu'il représente ce phénomène fondamental qui relie intersubjectivement l'homme à la société : « un tel cadre d'orientation peut servir de système de référence pour apprécier les caractères individuels, parce que la « valeur » sociale de ces derniers se mesure à la contribution qu'ils semblent pouvoir apporter à la réalisation des fins poursuivies par la société. L'idée culturelle qu'une société se fait d'elle-même fournit les critères sur lesquels se fonde l'estime sociale des personnes, dont les qualités et les prestations sont jugées intersubjectivement en fonction de leur aptitude à concrétiser les valeurs culturellement définies de la collectivité » (Honneth, 1992 : 149).

Et quelles sont-elles, ces valeurs définies par la société qu'Anthony Giddens (1994) qualifie de *post-traditionnelle* ? Celles du marché, de la liberté de créer et d'entreprendre, de la réussite individuelle. Dubar (2000) décrit bien comment l'identité personnelle, aujourd'hui, n'est plus déterminée, mais construite. Or combien est grand le nombre des déceptions à l'heure où tout homme est décrété maître de ses choix et de son destin : liberté absolue et purement *formelle* que la pensée ultra-libérale a de tout temps confondu avec la liberté effective ou *réelle* ; on se souviendra de la belle démonstration de Van Parijs (1991 : 228).

Quand la métaphore du jeu qui glorifie les gagnants et stigmatise les *losers* – leur nombre est si important que l'anglicisme est passé dans la langue –, devient le cadre de référence de l'idéologie ambiante, comment éviter le ressentiment ? C'est la dure loi du jeu : à chaque partie il n'y a qu'un gagnant et combien de perdants et d'exclus ? Et c'est peut-être bien ce ressentiment et cette honte qui caractérisent le mieux la condition de l'homme postmoderne. De quoi

parlent les témoins interrogés par l'équipe de Bourdieu ? **Les jeunes des cités**, de « cohabitation perçue comme dégradante, humiliante, avec une population elle-même dégradée, méprisée, dépréciée » (Bourdieu, 1993 : 53). Du regard que les médias portent sur « la population de ces cités qui voit, au fil des reportages télévisés et des articles de journaux, [se fabriquer] une image particulièrement négative de leur banlieue. [Ce qui] loin d'aider les habitants de ces banlieues [...] contribue paradoxalement à leur stigmatisation » (op.cit. : 113). Ce qui conduit ces personnes à ne plus oser dire « qu'ils habitent ces cités universellement mal famées parce qu'elles ont fait « la une » des médias (ibid.). De « l'effet de destin qui est inscrit dans l'appartenance à un groupe stigmatisé » et finit par conduire au « désespoir de soi » (op.cit. : 133). **L'un des plus anciens locataires d'une de ces cités**, de « défendre la bonne image de la cité, contre celle du ghetto qui tend à s'imposer », « l'enjeu de cette entreprise volontariste [étant] de renouer avec l'image d'un groupe ouvrier plus solidaire, comme celui qu'il avait connu dans les années 60 » (op.cit. : 195). **Ce jeune éducateur chargé d'encadrer des toxicomanes**, de s'identifier « en dehors de l'institution [qu'il] représente » pour nouer des sentiments vrais avec ces jeunes et surtout « de pouvoir se regarder dans la glace » (op.cit. : 386). **Ces vieux ouvriers**, de « la mise en question de l'identité ouvrière [...] d'autant plus douloureuse qu'elle provenait de l'intérieur même de la condition ouvrière, et même dans certains cas, qu'elle était le fait de leur propre enfants » (op.cit. : 510). **Ces jeunes intérimaires en entreprise**, de l'incompréhension de leur condition par les vieux ouvriers : « c'est sur ce fond d'humiliations et de défense de leur dignité, qu'ils sont conduits à dire, à demi-mots, que même les immigrés sont mieux traités qu'eux » (op.cit. : 548). **Cette employée de 50 ans**, « des humiliations publiques » (op.cit. : 594) de son patron : « Elle est bien trop payée ! ». **Cet ancien syndicaliste** de l'industrie sidérurgique, aujourd'hui fermée en Lorraine de « démoralisation collective » (op.cit. : 626), de désarroi : « les gens sont gênés » (op.cit. : 628). **Ces immigrés portugais** arrivés en France depuis plus de vingt ans (aujourd'hui S.D.F.), des « risques d'être conduits à la maison de Nanterre, [...] de passer sous une douche et partager avec les autres pensionnaires des moments toujours pénibles qui leur rappellent encore un fois qu'ils sont des moins-que-rien » (op.cit. : 767). **Ces agriculteurs âgés**, de « l'engrenage de la modernisation », de ses « impossibles contradictions », de « la révolte et de l'amertume des agriculteurs » et du fait qu'ils s'aperçoivent aujourd'hui qu'ils font « partie des indésirables » quand ils manifestent (op.cit. : 825). **Ce chômeur de longue durée**, de son « désir de reconnaissance sociale » qui se laisse deviner « dans sa hantise de ne pas laisser indifférents ses interlocuteurs » (op.cit. : 891). **Cette enseignante**, de son découragement et du sentiment d'abandon : « méprisée par les parents d'élèves, lâchée par l'administration du lycée, ignorée du Ministère, incomprise de ses élèves, plus attirés par la réussite

matérielle reconnaît : espérances (op.cit. : 9 « le bourre dictis socia

Une bo dre que c' qu'est fait sot peut se de regarde dans le reg sés qui « s que par le « leur char tement l'id

Mais « Nadine, ce pudeur et baisse brut ment. Et l jourd'hui, vain Brocc La référen appropriée sociale » e elles imagi lège, moim entretenait teur de leu élèves qui de leurs pr le sociolo l'émotion e de seconde professionn tes s'est tr échec scola détériorati (op.cit. : 96

matérielle – « le pognon, le pognon » – que par les choses intellectuelles, elle ne reconnaît plus le métier qu'elle a choisi et qui n'a plus rien, 25 ans après, des espérances de la jeune étudiante de Toulouse et de ses premières expériences » (op.cit. : 999). Enfin, ce jeune journaliste, de son terrible malaise : se faisant « le bourreau de soi-même », il « en était venu à exécuter en lui ce que les verdicts sociaux ont stigmatisé comme haïssable » (op.cit. : 1113).

Une bonne page d'extraits significatifs : il n'en faut pas plus pour comprendre que c'est de déficit de reconnaissance et de honte (ou de *désespoir de soi*) qu'est faite cette *misère du monde* que Bourdieu nous montre du doigt. Et, si le sot peut se contenter de contempler le doigt, le sociologue ne peut se dispenser de regarder la honte dans les yeux de ses contemporains. Et il la verra encore dans le regard de ces « exclus de l'intérieur », ces lycéens de milieux défavorisés qui « sont voués à une exclusion sans doute plus stigmatisante et plus totale que par le passé : plus stigmatisante dans la mesure où ils ont eu, en apparence, « leur chance » et où l'institution scolaire tend à définir de plus en plus complètement l'identité sociale » (op.cit. : 917).

Mais « leur chance » n'était-elle pas purement *formelle* ? Claire, Muriel et Nadine, ce sont les noms d'emprunts que les sociologues leur ont donnés par pudeur et respect, sont-elles vraiment responsables de leurs choix et de « la baisse brutale de leur valeur scolaire à leur arrivée au lycée » ? Non, évidemment. Et leur cas est à ce point révélateur de la dynamique de la honte aujourd'hui, qu'il a pour nous valeur de modèle. Et ce n'est pas un hasard si Sylvain Broccolichi intitule ce chapitre de la *Misère du monde* : un paradis perdu. La référence à l'épisode de la *Chute* est, comme chez Sartre et Lévinas, la plus appropriée : ces filles partageaient le même espoir d'acquiescer cette « estime sociale » et avaient mis tout en œuvre pour réussir, mais comment pouvaient-elles imaginer qu'il existe un enseignement à plusieurs vitesses et que leur collègue, moins ambitieux que d'autres en raison du milieu d'origine de ses élèves, entretenait artificiellement et de façon démagogique, l'illusion d'être à la hauteur de leur espoir – tellement légitime – d'émancipation sociale. Ces bonnes élèves qui au collège, amassaient les bonnes notes et récoltaient les félicitations de leurs proches, ne devaient pas tarder à déchanter – ce que, fidèle à son projet, le sociologue décrit avec une empathie exemplaire. « Le récit de Nadine, l'émotion et le désarroi perceptibles dans sa voix font comprendre qu'en classe de seconde, elle n'a pas seulement subi la déconvenue d'un projet scolaire et professionnel contrarié, mais que sa vision d'elle-même, de l'école et des adultes s'est trouvée altérée par les désillusions et déceptions qui se succèdent : échec scolaire (impensable quelques mois auparavant), perte de considération et détérioration générale des relations contrastant avec l'harmonie antérieure » (op.cit. : 960).

On y retrouve bien ces quelques éléments qui font de la postmodernité une époque génératrice de honte : la réflexivité et son discours moralisateur irréaliste (« Tu es libre et responsable de tes choix ») ; la logique du marché qui s'impose progressivement à l'Etat et à l'Ecole, justifiant des collèges de niveaux très différents ; l'estime sociale essentiellement fondée sur la réussite individuelle, scolaire et professionnelle, l'attente parfois irréaliste des parents.

Sur ce dernier point, Pierre Bourdieu, recourant une nouvelle fois à Spinoza, a bien montré dans le chapitre intitulé « les contradictions de l'héritage » (op.cit. : 1093) comment ce discours paternel qu'il compare au *conatus essendi* (la « tendance à persévérer dans l'être ») est décisif dans « la construction de l'identité » du fils (ou de la fille). Son analyse aux frontières de la sociologie et de la psychanalyse (mais la méthode *ad hoc* l'impose) mérite une fois encore d'être mentionnée tant elle s'avère utile à expliquer l'émergence de ce sentiment de honte qui nous intéresse ici. Aussi n'hésitons-nous pas à citer longuement quelques extraits choisis, délimités par les points de suspensions : « le fils ou la fille, constitués en substituts du père, sont chargés de réaliser à sa place et, en quelque sorte, par procuration, un moi idéal plus ou moins irréalisable : on rencontre ainsi beaucoup d'exemples de pères ou de mères qui, projetant sur leur fils des désirs et des projets compensatoires, lui demandent l'impossible. C'est là une des sources majeures de contradictions et de souffrances : nombre de personnes souffrent durablement du décalage entre leur accomplissement et des attentes parentales qu'ils ne peuvent ni satisfaire ni répudier [...] Ayant tué les attentes et les espérances du père, ils n'ont pas d'autre choix que de s'abandonner au désespoir de soi, en reprenant à leur compte l'image totalement négative que leur renvoient les verdicts des deux institutions alliées [la Famille et l'Ecole], ou de tuer symboliquement, dans son principe même, le projet parental en prenant le contre-pied, en tout, du style familial, à la façon de cet adolescent qui, fils d'un ingénieur de gauche, s'engage dans les plus basses besognes du militantisme d'extrême droite [...] Les jugements négatifs qui affectent l'image de soi trouvent un renforcement, sans doute très variable dans sa force et sa forme, chez les parents, qui redouble la souffrance et place l'enfant ou l'adolescent devant l'alternative de se soumettre ou de sortir du jeu par différentes formes de dénégation et de compensation ou de régression » (op.cit. : 1094, 1095 et 1096).

Dans la suite de la démonstration, Pierre Bourdieu explique comment ces « expériences tendent à produire des *habitus déchirés* ». Et s'il voit dans la famille la source principale de la production des doubles injonctions ou des dilemmes sociaux et le « principal responsable de cette souffrance sociale », il précise néanmoins qu'« une véritable sociogenèse des dispositions constitutives de l'*habitus* devrait s'attacher à comprendre comment l'ordre social capte, canalise, renforce ou contrecarre » ces processus (op.cit. : 1100).

Sans avoir l'moins légitime postmodernité rateurs de hon rien ». Car, pl nues irréalistes entretenue du « peut qu'être gé

On se souvi en termes de r dans la satisfa deuxièmement, d'appartenance (respect, estim personnel (com trise de son env allait de soi l'accomplissem plissement que Gaulejac, Bour posent encore l pris. Et c'est l langage.

Pour le com le recours aux t Roland Barthes plus récentes e moderne que l' ges implicites e solue s'offre c l'hyperréalité (préside aujourd œuvre d'art. Ma lettres de noble genres. La logic architecture. Ell gie (*techne*) ou ses fondements affirment que te logue a le devoi effet de vérité. I

Sans avoir la prétention de répondre à de tels objectifs, il nous semble néanmoins légitime d'affirmer que le changement de paradigme lié au passage à la postmodernité est venu renforcer la production de ces « habitus déchirés » générateurs de honte paralysante (quand on accepte le verdict, d'être « un bon à rien »). Car, plus que jamais, les attentes sociales (familiales ou non) sont devenues irréalistes par le mensonge inhérent à la morale ambiante et savamment entretenue du « chacun est libre de se réaliser ». Et ce langage coupé du réel ne peut qu'être générateur de déceptions graves.

On se souviendra que, dans son intention de décrire le comportement humain en termes de motivations, Maslow (1954) avait identifié un ordre de priorité dans la satisfaction des besoins : premièrement, les besoins physiologiques ; deuxièmement, les besoins de sécurité ; troisièmement, les besoins d'amour et d'appartenance à un/des groupe(s) ; quatrièmement, les besoins d'estime de soi (respect, estime de soi et des autres) et enfin, les besoins d'accomplissement personnel (connaissance et compréhension, réalisation de ses potentialités, maîtrise de son environnement, créativité). Or, tout se passe aujourd'hui comme s'il allait de soi que chacun accède au niveau le plus haut, celui de l'accomplissement individuel et de la créativité. Et c'est à l'aune de cet accomplissement que chacun est jugé. Pourtant tous les récits de vie rassemblés par de Gaulejac, Bourdieu et Tisseron, montrent à l'évidence que les niveaux 3 et 4 posent encore bien des problèmes à l'heure des logiques d'exclusion et de mépris. Et c'est là que réside l'ambiguïté du discours postmoderne, son double langage.

Pour le comprendre, la référence à Umberto Eco peut s'avérer aussi utile que le recours aux théories de Beck (2001) ou Giddens (1994). En effet, à la suite de Roland Barthes, le brillant sémiologue italien a dénoncé nos mythologies les plus récentes et c'est sans aucun doute dans sa définition de l'esthétique postmoderne que l'on trouve les meilleurs outils pour comprendre les jeux de langages implicites et ambigus qui fondent ce simulacre permanent. « L'irréalité absolue s'offre comme une présence réelle », est-il écrit dans *Voyage dans l'hyperréalité* (Eco, 1987 : 102). Et c'est bien cette logique du faux semblant qui préside aujourd'hui et fait de chaque événement un simulacre et parfois une œuvre d'art. Mais si une esthétique aussi intellectuelle a aujourd'hui conquis ses lettres de noblesse, le danger est de perdre pied en jouant de la confusion des genres. La logique du *comme si* est intéressante en littérature, en musique et en architecture. Elle n'a pas sa place en politique, qui n'est un art que par étymologie (*techne*) ou par métaphore. Aussi faut-il à l'instar d'Eco traquer le faux dans ses fondements métaphysiques et révéler le danger que représentent ceux qui affirment que tout est possible, ce qui revient à dire que tout est vrai. Le sociologue a le devoir de dévoiler la stratégie complexe d'une fiction au service d'un effet de vérité. Parce que rien n'est plus cynique que de faire prendre des vessies

pour des lanternes (surtout magiques) ou une liberté de droit (*de jure*) pour une liberté de fait (*de facto*). Pour qu'une liberté soit réelle, il ne suffit pas de la déclarer, il faut encore mettre tout en oeuvre pour la rendre effective. Mais c'est évidemment bien plus difficile et surtout plus courageux. Claire, Muriel et Nadine, comme tant d'autres, en ont fait les frais dans la douleur et dans la honte.

7.- La honte réactive

Compte tenu de tout ce qui précède, il va sans dire que nous pensons que Hennig et Hocquenghem ont raison d'affirmer, désignant le « désordre postmoderne », que « la société « bricolée », où chacun s'arrange avec ses principes, est encore celle du secret et de la honte » (1983 : 24). Mais il nous paraît plus efficace ou *pragmatique* de terminer sur une note optimiste. Chacun aura compris que nous parlons de cette qualité que Gramsci lie à la volonté. Des philosophes et d'autres spécialistes de la honte nous y invitent d'ailleurs. Et certains événements tout récents leur donnent raison.

Nous avons insisté, au début de ce travail, sur le fait que la honte est un sentiment complexe et contradictoire. Serge Tisseron (1192 : 4) le souligne : « l'interlocuteur est, dans la honte, un support de resocialisation... tout comme il peut être un support de désorganisation ». Et Sartre n'a cessé de montrer dans ses biographies que ce sentiment « authentique » motivait « la réaction qui le dépasse ». Car la honte peut se révéler paralysante ou au contraire (ré)active. Et c'est justement parce que l'homme peut inverser dialectiquement le mouvement et profiter de ce que les philosophes appellent « l'actif dans le passif », que la honte peut se révéler positive, devenant en quelque sorte une planche de salut. Marx (1970 : 35) l'avait écrit à Ruge : « "La honte ne fait pas faire de révolution". Je répondrai : la honte est déjà une révolution ; notre honte c'est en fait la victoire de la Révolution française sur le patriotisme allemand qui l'a écrasée en 1813. La honte est une espèce de colère, une colère retournée en elle-même. Et si une nation tout entière avait effectivement honte d'elle-même, elle serait comme le lion qui se ramasse sur lui-même avant de sauter ».

Plus récemment, dans le sillage d'Adorno et de Horkheimer, feignant parfois d'ignorer ce qu'elle doit à Marx et à Sartre, la philosophie sociale d'Axel Honneth, a fait de la lutte pour la reconnaissance le moteur même de l'Histoire. Jetant un pont entre la psychologie sociale de George Herbert Mead et la théorie hégélienne de l'intersubjectivité, cette « grammaire morale des conflits sociaux » soutient aussi que la honte engendrée par le mépris, bien qu'étant une émotion négative, permet « le passage de la simple passivité à l'action » (Hon-

neth, 20
qui enge

Ce su
rait bien
Il nous
taire de
sociolog
est un a
l'avis de
ciale. A

Et po
presque
français
« la hon
signe de
d'extrêr
qui offra
connaît l
les rues
çais se
deuxièm
Genet l'
les Franç

Alors
même ju
l'éconon
une des
messe de
d'analys
cun d'ag
l'effectiv
montré q

neth, 2000 : 166). Mieux, la honte ne serait rien moins qu'un principe (ré)actif qui engendre l'évolution sociale.

Ce sujet justifierait à lui seul une étude approfondie, mais elle nous entraînerait bien au-delà des limites que nous nous sommes fixées dans cette recherche. Il nous a toutefois paru important de mettre en évidence cette dimension salutaire de la honte, car elle indique que ce sentiment doit être appréhendé par le sociologue comme un *signe* à double sens : à la fois négatif et positif. La honte est un affect social douloureux qui indique que l'homme ne peut se passer de l'avis des siens ou, comme le soulignent Maslow et Honneth, de l'estime sociale. A ce titre elle est donc bien un élément constitutif du lien social.

Et pour nous convaincre qu'aujourd'hui encore la honte peut, comme l'écrit presque à regret Descartes, « inciter à la vertu », il suffit de feuilleter la presse française au soir du premier tour des élections présidentielles, le 21 avril 2002 : « la honte d'être français », qui faisait les gros titres partout, était devenue le signe de ralliement de millions de citoyens révoltés par le gros score du candidat d'extrême droite (Jean-Marie Le Pen) et bouleversés d'appartenir à une nation qui offrait une image à laquelle ils ne pouvaient ni ne voulaient s'identifier. On connaît la suite : les nombreuses manifestations de cette honte et/ou révolte dans les rues de France et leur médiatisation incessante ont suffi pour que les Français se reprennent et changent les choses – autant que faire se peut – au deuxième tour de scrutin. Cette réaction saine et salutaire, l'auteur du *Saint Genet* l'a encore appelée « l'orgueil de ne pas être ». Et c'est elle qui a poussé les Français à « ne pas être des *salauds* », mieux, à (re)devenir des citoyens.

Alors, si la sociologie est bien une discipline « engagée » – certains vont même jusqu'à la comparer à un « sport de combat » –, elle ne peut faire l'économie d'interroger cet affect qui aujourd'hui plus que jamais est chez nous une des causes majeures de la souffrance sociale, mais peut devenir une promesse de sursaut. Car pour agir, il faut comprendre et c'est le rôle du sociologue d'analyser cette complexité pour la rendre plus transparente et permettre à chacun d'agir en connaissance de cause. Après avoir porté notre soupçon sur l'effectivité de la liberté, il nous reste à rappeler que Spinoza – encore lui – a montré que la véritable liberté consiste précisément dans la connaissance.

Bibliographie

- ALQUIE, Ferdinand, 1945, « L'être et le néant », *Les Cahiers du Sud*, 273-74.
- ARISTOTE, 1989, *Rhétorique des passions*, (titre donné au livre II de *Rhétorique*), traduction de Cassandre et postface de Michel Meyer, Rivages poche.
- BAWIN-LEGROS, Bernadette, 1984, « Produire sa vie. Histoire de quelques tentations ? », *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, ULB, 1/2, 237-248.
- BECK, Ulrich, 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Flammarion, Champs.
- BERTAUX, Daniel, 1980, « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXVIII, Paris, PUF, 197-225.
- BOURDIEU, Pierre, 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- DAWANS, Stéphane, 2001, *Sartre. Le spectre de la honte*, Liège, Editions de l'Université de Liège.
- DE CONINCK, Frédéric et Francis GODARD, 1989, « L'ap-proche biographique à l'épreuve de l'interprétation. Les formes temporelles de la causalité », *Revue française de sociologie*, XXXI, 23-53.
- GAULEJAC, Vincent de, 1995, « Sociologie et psychanalyse des récits de vie : contradictions et complémentarités », *Sociologie contemporaine*, XLIII, n°2/3, 19-26.
- GAULEJAC, Vincent de, 1996, *Les sources de la honte*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DEJOURS, Christophe, 1998, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Editions du Seuil.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit.
- DESCARTES, René, 1953 (1646), *Les Passions de l'âme*: dans *Œuvres, Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- DUBAR, Claude, 2000, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.
- ECO, Umberto, 1987, *La Guerre du faux*. Paris, Livre de Poche, Biblio.
- GAGNON, Nicole, 1980, « Données autobiographiques et praxis culturelle », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXIX, 291-304.
- GIDDENS, Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1 : La présentation de soi*, Paris, Les Editions de Minuit.

- HENNIG, Jean-Luc
Français d'aujourd
- HONNETH, Axel, ;
- LACAN, Jacques, 1
- LACAN, Jacques, 1
Paris, Seuil.
- LEVINAS, Emman
- MACQUET, Claude
KAMINSKI, *L'usa*
- MAFFESOLI, Mich
- MARX, Karl, 1970,
- MASLOW, Abraha
- PLATON, 1950, *P*
Robin, avec la colla
- RAWLS, John, 199'
- RICOEUR, Paul, 19
- ROUDINESCO, Eli
octobre à décembre,
- SARTRE, Jean-Paul
- SARTRE, Jean-Paul
- SARTRE, Jean-Paul
- SARTRE, Jean-Paul
méthode, Paris, Gall
- SARTRE, Jean-Paul
- SARTRE, Jean-Paul
- SCHERER, Klaus, ;
novembre 2001 dan
le 19.10.01.
- SENNETT, Richard.
Paris, Albin Michel.

HENNIG, Jean-Luc et Guy HOCQUENGHEM, 1983, *Les Français de la honte : la morale des Français d'aujourd'hui racontée par eux-mêmes*, Paris, Albin Michel.

HONNETH, Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Editions du Cerf.

LACAN, Jacques, 1991, *Le séminaire, XVII L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

LACAN, Jacques, 1973, *Le séminaire, XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

LEVINAS, Emmanuel, 1982, *De l'évasion*, Le livre de Poche, Biblio essais.

MACQUET, Claude, 2003, « Postmodernité, échange social et régulations des déviations », in Dan KAMINSKI, *L'usage pénal des drogues*, Paris-Bruxelles, De Boeck.

MAFFESOLI, Michel, 1988, *Le temps des tribus*, La Table Ronde.

MARX, Karl, 1970, « Lettre à Ruge, mars 1843 », in *Textes (1842-1847)*, Spartacus, avril/mai.

MASLOW, Abraham, 1954, *Motivation and personality*, New-York, Harper and Row.

PLATON, 1950, *Protagoras*, in *Œuvres complètes I*, Avant-propos, traduction et notes de Léon Robin, avec la collaboration de Joseph Moreau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

RAWLS, John, 1997, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, Points.

RICOEUR, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points.

ROUDINESCO, Elisabeth, 1990, « Sartre lecteur de Freud », *Les Temps modernes*, 531 à 533, octobre à décembre, n° spécial *Témoins de Sartre*, I, 589-613.

SARTRE, Jean-Paul, 1996 (1943), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Collection Tel.

SARTRE, Jean-Paul, 1988 (1947), *Baudelaire*, Paris, Gallimard, Folio essais.

SARTRE, Jean-Paul, 1996 (1952), *Saint Genet comédien et martyr*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul, 1985 (1960), *Critique de la raison dialectique, I*, précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul, 1997 (1964), *Les mots*, Paris, Gallimard, Folio.

SARTRE, Jean-Paul, 1988 (1971), *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 3 volumes.

SCHERER, Klaus, 2001, « Psychologie des passions », extrait de la conférence prononcée le 1^{er} novembre 2001 dans le cadre de *l'Université de tous les savoirs*, publié par le journal *Le Monde*, le 19.10.01.

SENNETT, Richard, 2000, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel.

LA HONTE COMME BIOGRAPHEME UNIVERSEL ET SINGULIER

SPINOZA, Baruch, 1954 (1677), *L'Ethique*, in *Œuvres complètes*, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

TISSERON, Serge, 1992, *La honte. Psychanalyse d'un lien social*, Paris, Dunod.

VAN PARIJS, Philippe, 1991, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil.

WILLIAMS, Bernard, 1997 (1993), *La honte et la nécessité*, traduction de Jean Lelaidier, Paris, PUF.