

**Université de Montréal**

**Politiques du passage de l'individuel au collectif dans *Les Années* d'Annie Ernaux**

**par Josée Brabant**

**Département de littératures et de langues du monde  
Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté en vue de l'obtention  
du grade de maîtrise en littérature comparée

Août 2015

© Josée Brabant, 2015



## Résumé

Ce travail aborde l'œuvre d'Annie Ernaux en montrant sa préoccupation constante de tendre vers les autres, préoccupation qui découle de la conviction que l'individu est constitué des discours qui le traversent et du monde social qui l'entoure. Influencée par la sociologie de Bourdieu et par sa propre expérience de transfuge de classe, Ernaux fait aussi montre d'une grande sensibilité aux rapports de domination, omniprésents dans l'espace social. Par son œuvre, elle cherche à faire entrer dans la sphère du légitime des expériences reléguées dans l'illégitime, sa démarche se rapprochant en cela de celle de Foucault. Cela inclut le mode de vie et la mémoire des dominés, qui n'entrent généralement ni dans la littérature ni dans les discours dominants. Elle souhaite également montrer que les expériences vécues sur le mode individuel sont en fait largement partagées et ont des origines sociales et politiques. Bien que tous ses livres visent à accomplir ce passage de l'individuel au collectif, ce travail s'attarde plus particulièrement aux *Années*, qui conjugue des stratégies narratives employées dans ses livres précédents à une nouvelle forme de narration à la troisième personne, lui permettant de livrer un texte encore plus « auto-socio-biographique ».

**Mots clés :** identité, socialisation, domination, pouvoir, discours, perception, dé-subjectivation

## Abstract

This thesis intends to present Annie Ernaux's constant concern to reach out to others throughout her work, resulting from her belief that individuals are the result of the speeches they go through and of the social world surrounding them. Influenced by Bourdieu's sociology and by her own experience as a *parvenu*, Ernaux also shows a great sensitivity to power and dominance relationships, omnipresent in the society. Through her work, she seeks to turn illegitimate experiences into legitimate ones, in that way making her approach similar to Foucault's. This includes the lifestyle and collective memory of the dominated, rarely depicted in literature or in the prevailing discourses. She also wishes to show that experiences lived as an individual are in fact largely shared and have social and political origins. Even though each of her books intends to accomplish this passage from the individual to the collective, this thesis is particularly interested in *Les Années*, which combines narrative strategies employed in her previous books to a new form of narration in the third person, allowing her to deliver an even more "auto-socio-biographical" work.

**Keywords :** identity, socialization, domination, power, speech, perception, de-subjectivization

## Table des matières

|  |             |
|--|-------------|
| <b>Introduction</b>  | <b>p.1</b>  |
| <b>1. Des textes auto-socio-biographiques</b>  | <b>p.4</b>  |
| <b>1.1 Publications d'Ernaux antérieures aux Années : des approches différentes, une même finalité</b> | <b>p.4</b>  |
| Premiers livres  | p.4         |
| Des textes à fort accent social  | p.4         |
| À partir d'expériences personnelles...   | p.8         |
| Les journaux « extimes »   | p.11        |
| <b>1.2 La découverte d'un réel partagé</b>   | <b>p.13</b> |
| Un principe de vérité  | p.13        |
| L'intime et le social  | p.17        |
| <b>1.3 Les Années : stratégies narratives</b>  | <b>p.24</b> |
| Enjeux du « je »   | p.27        |
| À la troisième personne  | p.33        |
| Des évocations fécondes  | p.37        |
| Le métatexte   | p.39        |
| <b>1.4 Une écriture teintée par les sciences sociales</b>  | <b>p.42</b> |
| Écrire pour comprendre   | p.44        |
| Des cadres théoriques dérivés d'expériences personnelles   | p.46        |
| <b>2. Quelques postulats à la base de l'œuvre d'Ernaux</b>   | <b>p.48</b> |
| <b>2.1 L'identité</b>  | <b>p.48</b> |
| Être unique  | p.53        |
| Une individualisation croissante?  | p.55        |
| Habitus, dispositions et complexion  | p.59        |
| Un « soi » poreux  | p.63        |
| Le rapport à soi   | p.64        |
| <b>2.2 Rapports de domination dans l'espace social</b>   | <b>p.66</b> |
| Rapports de pouvoir dans les relations inter-individuelles   | p.66        |
| Rapports de pouvoir entre les groupes sociaux  | p.71        |
| Fonctions de l'institution scolaire  | p.74        |
| Le langage   | p.76        |
| La honte, le sentiment d'être « déplacé »  | p.81        |
| Une expérience de femme  | p.85        |

|                                   |              |
|-----------------------------------|--------------|
| <b>2.3 Pouvoirs du discours</b>   | <b>p.86</b>  |
| Interroger les discours dominants | p.86         |
| L'essence de la littérature       | p.92         |
| Mémoire et histoire               | p.95         |
| <br>                              |              |
| <b>Conclusion</b>                 | <b>p.106</b> |
| <br>                              |              |
| <b>Bibliographie</b>              | <b>p.109</b> |

## Liste des abréviations

*A : Les Années*

*AN : L'Atelier noir*

*E : L'Événement*

*ECC : L'Écriture comme un couteau*

*ELV : Écrire la vie*

*F : Une Femme*

*H : La Honte*

*JDD : Journal du dehors*

*O : L'Occupation*

*P : La Place*

*PS : Passion simple*

*PSDMN : « Je ne suis pas sortie de ma nuit »*

*RAY : Retour à Yvetot*

*RLLMA : Regarde les lumières mon amour*

*SP : Se perdre*

*UDLP : L'Usage de la photo*

*VE : La Vie extérieure*

*VL : Le Vrai Lieu*

## Introduction

*Les Années*, d'Annie Ernaux, est un texte conçu pour que le lecteur s'y reconnaisse. Ernaux y part de sa propre vie, celle d'une femme issue d'un milieu dominé, politiquement à gauche, pour tracer l'histoire de sa société, de sa naissance en 1940 jusqu'à la fin de 2006, moment où elle termine l'écriture du livre. Même s'il ne partage que certaines de ces caractéristiques, voire même s'il n'en partage aucune, le lecteur se retrouve dans ce récit d'une vie et des discours l'ayant traversée. Ernaux s'attache à transcrire non ce qui la distingue, mais plutôt ce qui, au cours des années, a été commun à un grand nombre de gens de sa génération, de même que ce qui, dans les années cinquante ou les années deux mille, en France ou dans n'importe quel autre pays occidental, relève presque de l'universel : des choses sur l'amour, l'attachement, le deuil, le mal-être, le fait de vieillir, etc. Ernaux cherche à transcender son expérience personnelle, à ne l'utiliser que pour y trouver des exemples d'événements et de sentiments que presque tout le monde vit, un jour ou l'autre, à montrer tout ce qui, vécu sur le mode individuel, relève pourtant du collectif ou même de l'universel.

Cette volonté de partir de soi pour tendre vers l'autre, d'objectiver ses expériences personnelles et d'en chercher les racines dans le monde social, est caractéristique de l'écriture d'Ernaux depuis *La Place*, paru en 1983. C'est à partir de ce livre, son quatrième publié, qu'Ernaux abandonne la fiction et adopte une vision de la littérature qui soit dévoilement de réalités, d'expériences largement partagées mais gardées secrètes parce que taboues ou peu glorieuses, vécues comme illégitimes car absentes des discours dominants. Ernaux ne se considère pas comme quelqu'un d'absolument unique, si ce n'est par la combinaison d'expériences et d'influences lui étant propre. Elle conçoit l'individu comme largement déterminé par les discours du monde social qui l'entoure, raison pour laquelle le fait de parler d'elle-même équivaut, pour elle, à parler aussi des autres. Pour parler d'elle-même, il arrive aussi qu'elle parle des autres : observant le monde social qui l'entoure, elle se retrouve dans telle mère de famille, dans telle femme amoureuse, dans telle personne sans domicile fixe dont elle aurait bien pu partager le destin si sa vie avait tourné autrement.

Issue d'un milieu populaire qu'elle a quitté grâce aux études, ayant vécu, donc, tant parmi les

dominés que les dominants, Ernaux a une perspective particulière sur le monde social, dont les rapports de force, invisibles pour d'autres, lui sont évidents. Elle est sensible au sort des dominés et à tous les gestes, à toutes les paroles par lesquels les dominants fondent leur domination et renvoient les dominés à leur situation de dominés. La vision du monde d'Ernaux partage beaucoup d'affinités avec les analyses qu'a fait Bourdieu du monde social, qui ont pour elle un caractère d'évidence (Ernaux, 2009 : 12). Il en va de même des travaux de Foucault, dont elle partage, entre autres, la volonté de ramener ce qui se trouve aux marges au centre du discours, de même que celle de faire l'histoire des vies obscures. À la fin de son livre *Une Femme*, Ernaux dit son intention de faire « quelque chose entre la littérature, la sociologie et l'histoire », intention qu'elle réitère quinze ans plus tard dans *L'Écriture comme un couteau* (ECC 54). Cette volonté est particulièrement manifeste dans *Les Années*, paru en 2008, livre-somme dans lequel Ernaux reprend des stratégies narratives déjà employées dans le passé en les conjuguant à une nouvelle forme de narration à la troisième personne pour faire le récit des discours qui l'ont traversée, de ce qui, à chaque époque de sa vie, a fait « l'esprit du temps » : les modes, les goûts, les expressions communément employées, le type d'humour, les traditions en vigueur, les habitudes, les innovations récentes, tranquillement adoptées, les aspirations communes, les peurs, les préjugés, etc. Consciente que les discours d'aujourd'hui teintent sa perception du passé, Ernaux tente de retrouver ses pensées, ses souvenirs, ses rêves à différents âges de sa vie, lorsqu'elle était autre et pensait autrement que celle qu'elle est aujourd'hui.

C'est grâce aux influences qu'elle puise dans les sciences sociales, grâce à cette visée qu'elle a d'écrire quelque chose qui soit « entre la littérature, la sociologie et l'histoire », grâce aussi à une écriture qu'elle veut « auto-socio-biographique », partant de soi mais empreinte du social, qu'Ernaux réussit à assurer le passage de soi aux autres. Grâce, aussi, à une vision particulière de ce qu'est la littérature : pour Ernaux, l'art et la vie sont intimement liés. L'art et, partant, la littérature, puise ce qu'il est dans le monde, exprime un point de vue sur celui-ci, et est action sur le monde, en faisant la promotion de ce point de vue. L'art est donc toujours, à un degré plus ou moins grand, politique.

Ernaux attend de la littérature un dévoilement du monde, la découverte de nouveaux points de

vue, de nouvelles catégories à travers lesquelles se penser. Les positions qu'elle-même met de l'avant concernant l'identité, les rapports de domination, la puissance de certains discours ou encore l'importance de la mémoire, si elles sont proches de celles de Bourdieu, de Foucault, d'Éribon, de Gide ou de Glissant, détonnent dans les discours ambiants dominés par les thèmes de l'individualisme, de la performance et de la nouveauté à tout prix.

Ce travail se divise en deux parties : la première se veut une analyse des textes d'Ernaux, de *La Place* au récent *Regarde les lumières mon amour*, mais en s'attardant plus particulièrement sur *Les Années*, son projet le plus abouti. La démarche d'Ernaux ainsi que les stratégies qu'elle met en œuvre pour assurer le passage de soi aux autres y sont présentées. La deuxième partie concerne plutôt les postulats sur lesquels se base l'œuvre d'Ernaux, la vision du monde qu'elle met de l'avant : la conviction d'être le résultat d'un ensemble d'influences, de vivre dans un monde fait de rapports de pouvoir, dans lequel la culture d'un groupe domine celle des autres, assurant sa domination par la production de discours qui influencent la perception du monde de tous les autres. Ces mécanismes doivent une bonne part de leur succès à leur invisibilité; en les dévoilant, Ernaux vise donc une prise de conscience qui, d'une part, permette à ses lecteurs de désindividualiser leurs problèmes et, d'autre part, de se désassujettir, de découvrir des possibilités d'actions.

## 1. Des textes auto-socio-biographiques

### 1.1 Publications d'Ernaux antérieures aux *Années* : des approches différentes, une même finalité

#### Premiers livres

Ernaux se fait d'abord connaître avec *Les Armoires vides*, qui paraît en 1974. Suivent *Ce qu'ils disent ou rien*, en 1977, et *La Femme gelée*, en 1981. Ces trois premiers livres se démarquent de sa production ultérieure par leur ton virulent et par leur genre oscillant entre fiction et récit d'inspiration biographique. Isabelle Charpentier, spécialiste de la réception d'Annie Ernaux, les qualifie d'ailleurs d'« autobiographies déguisées, romancées » (Charpentier, 1994 : 47). *La Femme gelée*, roman autobiographique, marque la transition vers l'autobiographie plus assumée : alors qu'il est édité en 1981 avec la mention « roman », comme les deux précédents, cette mention, à la demande de l'auteure, est changée en 1984 en « témoignage » (Naudier dans Thumerel, 2004 : 217). Dans un entretien avec Claire-Lise Tondeur, Ernaux explique : « Il y a encore le mot roman, mais en fait dans les interviews que j'ai pu avoir au sujet de ce livre, j'ai été presque obligée par les gens qui me parlaient de reconnaître que ce n'était plus un roman mais une autobiographie. Mais j'ai changé certaines choses, par exemple la profession de mon beau-père. » (Tondeur, 1995 : 38).

#### Des textes à fort accent social

Le « style Ernaux » se développe véritablement à partir de *La Place*, paru en 1983 et gagnant du Prix Renaudot en 1984 : textes écrits au « je », renonçant à la fiction, laissant une large part au récit du processus d'écriture lui-même, aux questionnements. Ernaux parle carrément d'un « changement de forme » par rapport à ses livres précédents (Ernaux, 2003 : 12). C'est à la suite de la mort de son père qu'Annie Ernaux entreprend l'écriture de *La Place*. Elle y écrit :

Depuis peu, je sais que le roman est impossible. Pour rendre compte d'une vie soumise à la nécessité, je n'ai pas le droit de prendre d'abord le parti de l'art, ni de chercher à faire quelque chose de « passionnant », ou d'« émouvant ». Je rassemblerai les paroles, les gestes, les goûts de mon père, les faits marquants de sa vie, tous les signes objectifs d'une existence que j'ai aussi partagée.

Aucune poésie du souvenir, pas de dérision jubilante. [...] » (*P* dans *ELV* 442<sup>1</sup>)

Quelques années plus tard, en 1988, paraît *Une Femme*, texte empruntant la même approche, et qui cette fois retrace les grandes lignes de la vie de sa mère. Marie-France Savéan, dans un dossier publié dans la collection « Foliothèque » de Gallimard pour accompagner *La Place* et *Une Femme*, parle d'« autobiographie décalée » (Savéan, 1994 : 20-21) pour décrire le genre de ces deux textes. En effet, bien qu'Ernaux soit sans équivoque la narratrice de ces textes et que le pronom « je » renvoie bien à elle, elle n'en est pas le personnage principal et n'y est présente que par ricochet. Si son père et sa mère en sont, respectivement, les personnages principaux, l'intention d'Ernaux n'est pas de faire leur biographie au sens strict, mais bien d'emprunter une posture socio-historique et d'utiliser les trajectoires de ses parents afin de montrer ce que peut être – et ce qu'est généralement – le destin de quelqu'un étant né et ayant vécu sa vie à une époque et dans un milieu socio-économique tel que le leur.

Lors d'une conférence à l'Université York, en 1997<sup>2</sup>, Ernaux explique qu'elle cherche à « faire ressentir des lois [sociales] par le concret, par le détail » (Ernaux, 2003 : 14), d'où la description de gestes, de coutumes, d'attitudes, la transcription de paroles et d'expressions, certes propres à ses parents, mais également partagés par d'autres du même milieu et de milieux similaires. Elle pourrait reprendre à son compte ces mots du sociologue Maurice Halbwachs : « J'apprends à distinguer, dans la physionomie de mes parents, et dans l'aspect de cette période, ce qui s'explique non plus par la nature personnelle des êtres, par les circonstances telles qu'elles auraient pu se reproduire en tout autre temps, mais par le milieu national contemporain. » (Halbwachs, 1997 : 104)

Le titre du roman sur son père, *La Place*, est révélateur de l'aspect social, voire sociologique, du livre. On retrouve dans le texte quelques expressions en italique qui y renvoient, par exemple : « Il cherchait à *tenir sa place*. » (*P* dans *ELV* 451) et « La peur d'être *déplacé*,

---

1 *Écrire la vie*, ci-après abrégé *ELV*, est un recueil publié dans la collection Quarto de Gallimard en 2011 regroupant presque tous les livres écrit par Ernaux avant cette date à l'exception de *Ce qu'ils disent ou rien*, son second roman, de *La Vie extérieure* et de *L'Usage de la photo*, écrit avec Marc Marié. Il comprend aussi quelques autres textes publiés dans des journaux ou des revues ainsi qu'une préface et des extraits de ses journaux intimes jamais publiés.

2 Conférence dont le texte a été révisé et publié en 2003 dans la revue *LittéRéalité*

d'avoir honte. » (*P* dans *ELV* 457). Une référence à la « place » se trouve aussi dans *Une Femme*, toujours au sujet de son père : « Il refusait d'aller dans les endroits où il ne se sentait pas à « sa place » [...] » (*F* dans *ELV* 574). Dans un ouvrage dirigé par Fabrice Thumerel paru en 2004, Jacques Dubois, spécialiste de la littérature française des XIXe et XXe siècles et de la sociologie de la littérature et de la culture, dans un chapitre intitulé « Une socio-analyse à l'œuvre dans *La Place* », décline d'autres sens à donner à ce titre polysémique :

Comme le veut le titre du roman, « la place » est bien ici un concept-clé, concept qui se tient de façon exemplaire à la charnière du sociologique et du romanesque. Il dit la posture d'un corps dans un espace de vie; il dit les positions professionnelles d'un individu au long d'une trajectoire; il dit le statut d'un homme dans une écriture sociale. Et il dit encore le point de vue de celle qui tente de décrire ce corps, cet être et ce statut et qui s'efforce d'objectiver sa propre position, sachant qu'elle est à la fois extérieure et intérieure à son objet. (Dubois dans Thumerel, 2004 : 155)

*La Place* peut donc être à la fois interprétée comme la place du père et comme celle de la fille dans l'espace social. De même, le titre *Une Femme* est lui aussi révélateur puisque le choix d'un pronom indéfini indique que la femme dont on parle est une femme comme d'autres. Selon Aurélie Adler, le choix du pronom indéfini « une » renvoie de plus à « une certaine humilité de la figure et de la manière de la narrer » (Adler, 2012 : 12). À la dernière page du livre, Ernaux spécifie : « Ceci n'est pas une biographie, ni un roman naturellement, peut-être quelque chose entre la littérature, la sociologie et l'histoire. » (*F* dans *ELV* 597).

Dans les deux cas, tant pour *La Place* que pour *Une Femme*, Ernaux élude les détails et anecdotes personnelles qui n'apporteraient rien à la description du milieu socio-économique dans lequel elle a grandi. Marie-France Savéan parle d'une « autobiographie partielle et masquée » et souligne « Encore refuse-t-elle de céder aux souvenirs strictement personnels, auxquels se complaisent les évocations traditionnelles. [...] C'est la démarche inverse d'une autobiographie qui se nourrit des détails intimes, cherche la spécificité du vécu et évoquerait avec délice cette scène qu'Annie Ernaux élimine [...] » (Savéan, 1994 : 83). Pour Ernaux, la difficulté est de trouver le juste équilibre, entre la personnalisation et l'exemplarité, entre d'une part, la description de ses parents, de ces gens sans histoire au regard de l'histoire officielle dont, justement, elle entreprend de raconter la vie et la trajectoire dans ce qui se veut d'une

certaine façon un hommage et, d'autre part, ce que leur destin a de commun, au sens de partagé avec d'autres et donc de représentatif. Des passages des deux livres abordent cet équilibre difficile à atteindre. Dans *La Place* :

J'écris lentement. En m'efforçant de révéler la trame significative d'une vie dans un ensemble de faits et de choix, j'ai l'impression de perdre au fur et à mesure la figure particulière de mon père. L'épure tend à prendre toute la place, l'idée à courir toute seule. Si au contraire je laisse glisser les images du souvenir, je le revois tel qu'il était, son rire, sa démarche, il me conduit par la main à la foire et les manèges me terrifient, tous les signes d'une condition partagée avec d'autres me deviennent indifférents. À chaque fois, je m'arrache du piège de l'individuel. (P dans *ELV* 451)

Dans *Une Femme* :

J'essaie de ne pas considérer la violence, les débordements de tendresse, les reproches de ma mère comme seulement des traits personnels de caractère, mais de les situer aussi dans son histoire et sa condition sociale. Cette façon d'écrire, qui me semble aller dans le sens de la vérité, m'aide à sortir de la solitude et de l'obscurité du souvenir individuel, par la découverte d'une signification plus générale. Mais je sens que quelque chose en moi résiste, voudrait conserver de ma mère des images purement affectives, chaleur ou larmes, sans leur donner de sens. (F dans *ELV* 573)

Bien qu'elle montre au lecteur la difficulté de son entreprise dans ces commentaires métatextuels, Ernaux dit tenter d'écrire ses textes en y laissant transparaître le moins d'émotions possible (Ernaux, 2003 : 14), de façon à les rendre plus généralisables. Lorsqu'elle aborde ses émotions, son ressenti, c'est toujours pour montrer qu'alors qu'ils sont vécus sur le mode personnel, ils découlent de situations sociales, pour les rendre intelligibles.

En 1997, après quelques autres publications abordant d'autres thèmes, Ernaux revient sur le cadre de son enfance avec *La Honte*, dans lequel, prenant pour point de départ l'accès de violence par lequel son père a cherché un jour à tuer sa mère et cherchant à l'expliquer, elle explore de nouveau le milieu socio-économique dans lequel elle a grandi. Ernaux qualifie ces trois textes d'« auto-socio-biographiques » (*ECC* 23).

### À partir d'expériences personnelles...

Après avoir écrit sur les vies de son père et de sa mère, Annie Ernaux écrit quelques livres sur des expériences très intimes vécues par elle, livres moins bien reçus par la critique. *Passion simple*, en 1991, raconte son aventure avec un diplomate russe dont elle est la maîtresse. Il s'agit d'une exploration des effets de la passion sur une personnalité, la sienne propre, en l'occurrence. Le journal intime de cette période de sa vie sera publié dix ans plus tard, sous le titre *Se perdre*<sup>3</sup>. Dans la même veine, *L'Occupation*, paru en 2002, est une exploration de la jalousie et de son influence sur ses pensées et ses comportements. Elle y décrit minutieusement les effets de la jalousie qu'elle éprouve pour la nouvelle compagne de son ancien petit ami. Certains, dont l'ancien petit ami lui-même, Philippe Vilain, qui évolue dans le même milieu et s'est aussi inspiré de leur relation pour écrire quelques textes (*L'Étreinte* et un chapitre de *Éloge de Narcisse*, entre autres<sup>4</sup>), y ont vu une tentative de règlement de comptes, ce qu'Ernaux nie catégoriquement. *L'Événement*, paru en 2000, est le récit de l'avortement clandestin vécu par Ernaux dans sa jeunesse. Cet épisode avait déjà été abordé sous couvert de fiction dans son premier roman *Les armoires vides* mais ici le livre entier y est consacré. *L'Usage de la photo*, paru en 2005, bien que d'un genre un peu différent, pourrait aussi entrer dans cette catégorie. Coécrit avec Marc Marie, son amant de l'époque, ce livre invite le lecteur à comparer les perceptions de l'un et de l'autre et les souvenirs qu'ils associent à une série de photos ayant toutes pour sujet leurs vêtements épars sur le sol retrouvés après l'amour, pendant une période au cours de laquelle Ernaux est traitée pour un cancer du sein. Les photos ont donc pour mérite de transformer la perception du corps absent d'Ernaux qui passe de corps soigné, sous traitement, à corps érotique, soumis à ses pulsions et non plus la soumettant à la maladie. Toutefois, l'ombre de la mort possible ajoute un autre sens à ces vêtements vides abandonnés sur le sol et appelle une réflexion sur le caractère transitoire de toute chose.

---

3 « Il me semble que je ne pourrais pas publier une partie de mon journal qui ne corresponde à aucun récit publié. Comme si seul ce dernier *m'autorisait* à le faire, comme s'il fallait que la vie soit devenue « forme », forme littéraire concertée, avec un coefficient de généralité, pour que je la livre ensuite dans son immédiateté, son caractère informe. » (Ernaux dans Thumerel, 2004 : 258, *je souligne*)

4 Voir Barbara Havercroft, « Auto-biographies croisées : L'étreinte d'Annie E. et Philippe V. », chap. in. *Vies en récits. Formes littéraires et médiatiques de la biographie et de l'autobiographie*, Sous la dir. Robert Dion et al. Québec : Éditions Nota Bene, 2007, pp. 159-186 (Convergences no 38) pour plus de détails sur le dialogue entre leurs œuvres respectives.

Tous ces livres sur des expériences très intimes ne se veulent pourtant pas des livres sur elle-même ou des récits autobiographiques. Ce sont des livres sur la passion, la jalousie, l'avortement, l'impression de vivre en sursis pendant un cancer. Dans *Passion simple*, Ernaux écrit : « [...] Mais je n'ai pas écrit un livre sur lui, ni même sur moi. J'ai seulement rendu en mots [...] ce que son existence, par elle seule, m'a apporté. » (PS dans *ELV* 686). Cherchant à cerner le genre du texte en création, elle explique, dans un autre commentaire métatextuel :

Tout ce temps, j'ai eu l'impression de vivre ma passion sur le mode romanesque, mais je ne sais pas, maintenant, sur quel mode je l'écris, si c'est celui du témoignage, voire de la confidence telle qu'elle se pratique dans les journaux féminins, celui du manifeste ou du procès-verbal, ou même du commentaire de texte.

Je ne fais pas le récit d'une liaison, je ne raconte pas une histoire (qui m'échappe pour la moitié) avec une chronologie précise, [...] ou approximative [...] J'accumule seulement les signes d'une passion, oscillant sans cesse entre « toujours » et « un jour », comme si cet inventaire allait me permettre d'atteindre la réalité de cette passion. Il n'y a naturellement ici, dans l'énumération et la description des faits, ni ironie ni dérision, qui sont des façons de raconter les choses aux autres ou à soi-même après les avoir vécues, non de les éprouver sur le moment.

[...] Je ne veux pas expliquer l'origine de ma passion – cela reviendrait à la considérer comme une erreur ou un désordre dont il faut se justifier – mais simplement l'exposer. » (PS dans *ELV* 667)

Il s'agit donc d'exposer une réalité dans laquelle d'autres peuvent se reconnaître, que d'autres peuvent aussi avoir vécue. Pour Ernaux c'est la recension des signes et des effets d'une passion qui importe. Si certains ont pu être choqués par l'impudeur de ces textes, Ernaux affirme : « La dignité ou l'indignité de ma conduite, de mes désirs, n'est pas une question que je me suis posée en cette occasion, pas plus que je ne me la pose ici en écrivant. Il m'arrive de croire que c'est au prix de cette absence qu'on atteint le plus sûrement la vérité. » (O dans *ELV* 892) Ainsi, alors que plusieurs critiques ont vu *Passion simple* comme un tournant dans l'œuvre d'Ernaux, un abandon des préoccupations plus sociales et d'une approche plus sociologique pour adopter une écriture de l'intime, selon Ernaux, le procédé à l'œuvre dans l'écriture de *Passion simple* est sensiblement le même que pour *La Place* (Ernaux, 2003 : 16 et *ECC* 137-138). Dans *L'Écriture comme un couteau*, recueil résultant d'une série d'échanges de courriels avec Frédéric-Yves Jeannet et portant sur sa vision de l'écriture, elle décrit même *Passion simple* comme un « antiroman sentimental » (*ECC* 95). En effet, plutôt que de romancer son

aventure, d'en faire un récit agréable, Ernaux n'hésite pas à en montrer le côté pathétique, à révéler comment ses jugements sont affectés par son idylle. C'est à une analyse des modifications qu'entraîne chez elle la passion qu'elle se livre, de façon très objective, traitant tous ses effets comme « des faits concrets » (Ernaux, 2003 : 18). Dans *L'Occupation*, elle décrit similairement sa démarche :

Je m'efforce seulement de décrire l'imaginaire et les comportements de cette jalousie dont j'ai été le siège, de transformer l'individuel et l'intime en une substance sensible et intelligible que des inconnus, immatériels au moment où j'écris, s'approprièrent peut-être. Ce n'est plus *mon* désir, *ma* jalousie, qui sont dans ces pages, c'est *du* désir, *de la* jalousie et je travaille dans l'invisible. (O dans *ELV* 896)

Dans *L'Événement*, elle mentionne encore une fois cette volonté : « Et le véritable but de ma vie est peut-être seulement celui-ci : que mon corps, mes sensations et mes pensées deviennent de l'écriture, c'est-à-dire quelque chose d'intelligible et de général [...] » (E dans *ELV* 319). Il n'est donc pas question de faire de l'autobiographie ou même de l'autofiction, et bien que le matériau premier de ses livres soit extrait de sa propre vie, sa finalité n'est pas de produire une écriture de soi. Dans son journal intime publié sous le titre *Se perdre*, le jour du départ de son amant russe, elle note : « Vivre maintenant, c'est écrire, et je ne sais pas quoi, par quoi commencer. Je ne voudrais pas faire quelque chose de narcissique et d'étroit. » (SP dans *ELV* 841) Cette volonté formulée là explicitement est partout présente dans l'œuvre d'Ernaux, qui écrit à partir d'elle et des expériences qu'elle vit, mais jamais pour se mettre en valeur, ainsi que le souligne Amaury Nauroy : « Si Ernaux parle d'elle, ce n'est jamais en opposant son moi au monde selon la posture traditionnelle des autoportraits, des romans à la première personne et des autobiographies classiques. Plus question de mettre en avant l'autonomie, la singularité et la différence d'un être d'exception [...] » (Nauroy, 2006 : 18). Ernaux, au contraire, cherche à mettre des mots sur des expériences qu'elle sait partagées par d'autres, à mettre l'accent sur ce qui est généralisable. Ce qu'elle trouve dans l'introspection, elle s'en sert pour aller vers les autres, appelant les expériences, les pensées similaires. Dans *L'Écriture comme un couteau*, elle dit ne pas tant chercher à parler de son « moi » qu'à « le perdre dans une réalité plus vaste, une culture, une condition, une douleur, etc. », à faire « des analyses sur le mode impersonnel de passions personnelles » (*ECC* 23). Elle le réitère plus loin :

Il me semble qu'en écrivant, je me projette dans le monde, au-delà des apparences, par un travail où tout mon savoir, ma culture aussi, ma mémoire, etc., sont engagés et qui aboutit à un texte, donc aux autres, en quelque nombre qu'ils soient, ce n'est pas la question. C'est tout le contraire d'un « travail sur soi ». (ECC 55)

### Les journaux « extimes »

Sa volonté d'aller vers les autres trouve son apogée dans deux journaux dits « extimes » : *Journal du dehors* et *La vie extérieure*, deux recueils de ses observations sur le monde qui l'entoure, le premier écrit entre 1985 et 1992 et le second entre 1993 et 1999. Si, selon Élise Hugueny-Léger, « [a]lors que la narratrice de *Journal du dehors* est avant tout observatrice des autres dans des lieux publics, celle de *La Vie extérieure* est souvent réceptrice d'images, de discours, de statistiques et de données qu'elle commente » (Hugueny-Léger, 2009b : 34), les deux ouvrages demeurent très similaires et sont marqués tous les deux par l'organisation du texte sous forme de vignettes, de fragments, « collection d'instantanés saisis sur le vif » (Tondeur, 1996 : 126), ainsi que par la quasi-disparition du « je ». Michael Sheringham rapproche cette écriture du quotidien du « romanesque sans roman » défini par Barthes comme « un mode de notation, d'investissement, d'intérêt au réel quotidien, aux personnes, à ce qui se passe dans la vie »<sup>5</sup> (cité par Sheringham, 2007 : para 12).

Monika Boehringer note quant à elle que les journaux extérieurs s'inscrivent en faux contre une « tendance d'exclusion de l'autre, de tout ce qui n'est pas soi-même » (Boehringer, 2000 : 137). Dans un entretien pour *La Faute à Rousseau*, la revue de l'Association pour l'autobiographie et le patrimoine autobiographique, Ernaux va plus loin à propos de sa recherche d'un lien avec l'autre, affirmant : « Je recherche un contact avec les gens, dans une sorte de rapport sans paroles, un rapport de saisie et de fusion. En un sens, c'est également se perdre. » (Ernaux et Alvarez, 2001 : 9) Dans *La Vie extérieure*, observant une femme dans un avion, puis en surprenant une autre en train de voler une paire de bas de nylon, elle note « C'est comme si j'étais elle. » (VE 13) puis « J'imaginai la sensation enivrante de cette femme. » (VE 15) Ernaux semble penser qu'elle pourrait facilement être ces femmes (voir Boehringer, 2000 : 143). Hugueny-Léger note que les sujets remarqués par Ernaux se

---

5 Barthes, 1993 : 1403

rattachent d'une façon ou d'une autre à son propre vécu : beaucoup de femmes, d'abord, « de tous âges, tous milieux, toutes professions, autant de reflets des vies passées, futures, rêvées, atteintes ou évitées de la narratrice », mais aussi « de[s] marginaux lui rappelant sa propre position en marge de la classe dominante, de[s] familles au supermarché, de[s] couples d'amoureux, de[s] scènes d'ivresse comme celles vues dans le café-épicerie de son enfance, de[s] commerçants. » (Hugueny-Léger, 2009b : 33) Elle se retrouve dans les autres mais espère aussi que les autres se retrouvent en elle, se rappelle des expériences similaires, comme en témoigne ce fragment de *La Vie extérieure* :

Je note ici les signes d'une époque, rien d'individuel : dimanche d'une femme seule que son fils vient voir avec son amie, dans la région parisienne. Regret de ne pas avoir tenté de saisir ces détails depuis que j'ai commencé d'écrire, à vingt-deux ans : week-end d'une fille des années soixante chez ses parents, en province, etc., plutôt que vouloir transcrire alors des états d'âme. (*VE* 99)

Cette façon de se retrouver dans les autres tout en voulant que les autres se retrouvent en elle est cristallisée dans l'image de la putain, employée par Ernaux dans *Journal du dehors* : « Je suis traversée par les gens, leur existence, comme une putain » (*JDD* dans *ELV* 528). Cette image peut sembler choquante aux premiers abords mais est interprétée ainsi par Boehringer :

La prostituée est, après tout, la femme de la place publique par excellence [...] elle s'expose, se donne à quiconque, sans pour autant se livrer entièrement [...] quelle autre image véhiculerait les mêmes qualités que celle de la « putain » qui, exhibant ses seuls contours extérieurs, est accessible à tout le monde — tel que le « je », cette « form[e] vid[e] » qui accueille quiconque. (Boehringer, 2000 : 142-143)

On peut toutefois questionner cette idée de « forme vide » mise de l'avant par Boehringer. En effet, le « je » des deux journaux « extimes » se fait plus critique, moins neutre que dans ses autres romans. Tondeur y perçoit « des traces de l'écriture véhémence de ses trois premiers romans » (Tondeur, 1996 : 143). Ernaux montre sa subjectivité dans le choix des scènes qu'elle transcrit et, pour certaines d'entre elles, par la façon dont elle les commente (voir Blanckeman dans Thumerel, 2004 : 108). Sheringham note qu'« [i]l s'agit souvent de moments où [...] elle sent qu'il se passe quelque chose dans le domaine de l'intersubjectivité, de l'échange social, dans lequel elle peut [...] s'identifier en tant qu'individu (ou au contraire, sentir, à travers une

répugnance, sa différence) » (Sheringham, 2007 : para 19). Ernaux retranscrit en effet certains discours et agissements pour mieux s'en distancer.

Peut-être plus qu'ailleurs dans son œuvre se manifeste dans ces journaux extérieurs une volonté de ne pas écrire seulement pour une élite, par exemple dans ce passage de *Journal du dehors* :

C'est, je crois, dans la façon de regarder aux caisses le contenu de son caddie, dans les mots qu'on prononce pour demander un bifteck ou apprécier un tableau, que se lisent les désirs et les frustrations, les inégalités socioculturelles. Dans la caissière humiliée par la cliente, le SDF qui fait la manche et que les gens évitent, les violences et les hontes de la société – dans tout ce qui semble anodin et dépourvu de signification parce que trop familier ou ordinaire. Il n'y a pas de hiérarchie dans les expériences que nous avons du monde. La sensation et la réflexion que suscitent les lieux ou les objets sont indépendantes de leur valeur culturelle, et l'hypermarché offre autant de sens et de vérité humaine que la salle de concert. (*JDD* dans *ELV* 500)

Bruno Blanckeman résume bien la façon dont la subjectivité d'Ernaux est tour à tour, ou tout à la fois, présente et absente de ces deux textes :

la figure de l'écrivain se fait ainsi tout à la fois anonyme et antonyme : présence fondue dans des situations collectives, à l'échelle variée d'une boutique ou d'un train, d'une esplanade traversée ou d'une émission de radio entendue, elle s'en démarque aussi selon toute une gamme d'attitudes graduées : distance ironique, indignation passagère, réprobation discrète, condamnation critique – toute une relation d'inclusion élastique à la collectivité. L'écriture permet ainsi de se portraiturer comme conscience humorale, réfléchissante, jugeante, de se poser comme singularité sans s'abstraire d'un cadre de vie commun, d'un lien de socialité, et, plus généralement, de l'humaine présence, mais sans souscrire non plus aux modèles, aux valeurs, aux opinions qu'ils recouvrent, insertion ne vaut pas adhésion [...] » (Blanckeman dans Thumerel, 2004 : 109)

## 1.2 La découverte d'un réel partagé

### Un principe de vérité

Dans *Le roman français aujourd'hui : transformations, perceptions, mythologies*, Tiphaine

Samoyault signe un texte faisant la promotion d'un « réalisme lyrique » impliquant un « retour au sujet ». Ce réalisme est « lyrique », par opposition à « critique », car il implique un « sujet poétique », « lyrique », qui s'expose, « se ren[d] visible avant de pouvoir rendre visible » (Samoyault dans Blanckeman et Millois, 2004 : 89), quitte à employer une écriture autobiographique. À ce sujet, elle écrit : « Les œuvres qui en sont issues ne sont pas exclusivement autobiographiques parce qu'elles sont portées par ce sujet lyrique dont la singularité absolue n'est pas celle d'une vie ou d'une histoire (l'autobiographie) mais celle d'une subjectivité assumée » (*Id.* 90-91). Elle définit le réalisme lyrique comme une quête du réel qui, « [c]onduite depuis soi et hors de soi, [...] permet[te] de sortir de toute adhésion aux formulations idéologiques d'un réel donné pour privilégier la découverte d'un réel exemplaire, qui ait l'autorité tout à la fois de son évidence et de sa nouveauté. » (*Id.* 90-91) Samoyault oppose ainsi la parole qui se met en danger dans le réalisme lyrique au discours « qui prétend au vrai ». Finalement, ce réalisme lyrique défendu par Samoyault « implique même de mettre en cause la fiction en tant qu'elle est récupérée par le faux et de lui faire servir d'autres fins que celles d'une reproduction tautologique de la réalité » (*Id.* 89-90). Cette réalité sans cesse reproduite, c'est le « réel donné », le vraisemblable, ce qui s'impose comme évidence. À l'opposé, le « réel exemplaire » que devrait s'attacher à révéler la littérature est un réel encore informulé, d'où la mise en danger que représente son énonciation (voir aussi Foucault, 1971). Bien que Samoyault ne nomme aucun représentant du courant qu'elle définit, la description qu'elle en fait semble correspondre en plusieurs points avec l'écriture d'Ernaux : celle-ci, en effet, depuis *La Place*, a adopté une vision de la littérature qui dépasse le roman au sens traditionnel, dans laquelle l'essentiel est de répondre à un critère de vérité, et dont la finalité est de cerner des réalités qui n'ont pas de place dans les discours ambiants.

Dans *L'Écriture comme un couteau*, Ernaux écrit :

[...] c'est l'écriture, globalement, qui détermine le degré de vérité et de réalité, pas seulement l'emploi du « je » fictionnel ou autobiographique. Il y a pas mal de récits autobiographiques qui donnent une insupportable impression de manquer la vérité. Et des textes dits romans qui l'atteignent. (*ECC* 30; voir aussi *VE* 19)

Pour Ernaux, l'important réside donc dans l'atteinte d'une vérité, et non dans le caractère autobiographique ou fictionnel des récits (voir aussi Nguyen, 2007 : 88). Pour elle, cependant,

depuis *La Place*, impossible d'être juste sans partir d'elle-même, sans se dévoiler un peu. Elle écrit dans *Se perdre* : « Accueillir toute la vie, comme je l'ai toujours fait, comme c'est dur, tellement plus que se protéger pour garder le pouvoir d'écrire. (Mais, dans ce cas, écrire quoi, qui soit vrai et juste?) » (*SP* dans *ELV* 844) Ce choix difficile de l'atteinte d'une certaine vérité au prix de ce que certains ont qualifié d'impudeur est en quelque sorte justifié par ce commentaire de *Passion simple* : « (Il est possible que l'obligation de répondre à des questions du genre « est-ce autobiographique? », d'avoir à se justifier de ceci et cela, empêche toutes sortes de livres de voir le jour, sinon sous la forme romanesque où les apparences sont sauvées.) » (*PS* dans *ELV* 683) Le dévoilement de soi est certainement l'un des aspects de la « mise en danger » mentionnée par Samoyault.

En exergue de *L'Occupation*, Ernaux met une citation de l'écrivaine Jean Rhys : « Sachant pourtant que si j'avais le courage d'aller jusqu'au bout de ce que je ressentais, je finirais par découvrir ma propre vérité, la vérité de l'univers, la vérité de toutes ces choses qui n'en finissent pas de nous surprendre et de nous faire mal. » (citée dans *O* dans *ELV* 878) Dans un entretien avec le sociologue Vincent de Gaulejac, Ernaux affirme : « J'écris en partant de sensations, de choses éprouvées, mais en désirant mettre au jour des réalités, qui existent dans le monde, qui font partie de la condition humaine. De mettre au jour des lois un peu universelles.<sup>6</sup> » (cité par Ansel, 2008 : 29) Par exemple, dans le cas de *L'Occupation*, Blanckeman observe : « Dès son titre, le texte remonte [...] d'une raison à un principe, d'une cause efficace à une loi élémentaire, de la jalousie comme état atemporel donné à l'occupation comme structure archétypale première. » (Blanckeman dans Thumerel, 2004 : 113) Il s'agit donc de l'exploration d'un sentiment souvent blâmé ou refoulé, relégué à l'état de défaut ou de problème à enrayer, et de ses effets sur l'individu.

La démarche d'Ernaux consiste précisément à tenter de mettre au jour des réalités ignorées – volontairement ou pas – ou dénigrées, à mettre en mots des expériences vécues par elle de façon à les faire connaître et reconnaître. Ce, toujours avec une sensibilité à l'égard des dominés, avec la volonté que ses textes soient accessibles au plus grand nombre, comme en

---

<sup>6</sup> A. Ernaux, « Vivre pour se raconter, se raconter pour vivre » (entretien avec V. de Gaulejac, déc. 1997), dans *Récits de vie et histoire sociale*, éd. Eska, 2000, p. 219

témoigne cette entrée de son journal d'écriture, publié en 2011 sous le titre *L'Atelier noir* : « 1989 5 juin Écrire pour faire advenir un peu de vérité. Mais que cette vérité ne soit pas advenue seulement pour une élite. » (AN 51) Cette atteinte d'une vérité, condition nécessaire au dévoilement du réel, est inséparable pour elle de l'écriture, qui semble le seul moyen de la réaliser : « Je ne cherche plus la vérité puisque je n'écris plus, les deux se confondent. » (SP dans ELV 731). À noter qu'il arrive qu'Ernaux emploie les termes « vérité » et « réalité » indistinctement, comme en témoigne cette affirmation : « Pour moi, l'esthétique n'est pas une fin, c'est un moyen pour mieux atteindre quelque chose, réalité, vérité, comme on voudra. » (Ernaux et Laacher, 1991 : 78). Dans *Regarde les lumières mon amour*, paru en 2014, Ernaux élabore un peu plus sur le lien, déjà esquissé dans *Se perdre*, qu'elle établit entre l'écriture et la perception du réel :

Comme chaque fois que je cesse de consigner le présent, j'ai l'impression de me retirer du mouvement du monde, de renoncer non seulement à dire mon époque mais à la voir. Parce que voir pour écrire, c'est voir autrement. C'est *distinguer* des objets, des individus, des mécanismes et leur conférer valeur d'existence. (RLLMA 71; voir aussi SP dans ELV 783)

En 2011, paraît dans la collection « Quarto » un recueil regroupant la plupart des livres d'Ernaux ainsi que certains textes publiés dans des revues, précédé d'un photo-journal d'une centaine de pages. Dans une courte introduction, Ernaux commente cette publication et revient sur le choix du titre, *Écrire la vie*, dans des mots qui font encore écho au réalisme lyrique de Samoyault :

Comment définir cette entreprise d'écrire commencée il y a quatre décennies? Quel titre – qu'on me réclamait – pour la qualifier? Brusquement m'est venu, comme une évidence : écrire la vie. Non pas ma vie, ni sa vie, ni même une vie. La vie, avec ses contenus qui sont les mêmes pour tous mais que l'on éprouve de façon individuelle [...]. Je n'ai pas cherché à m'écrire, à faire œuvre de ma vie : je me suis servie d'elle, des événements, généralement ordinaires, qui l'ont traversée, des situations et des sentiments qu'il m'a été donné de connaître, comme d'une matière à explorer pour saisir et mettre au jour quelque chose de l'ordre d'une vérité sensible. J'ai toujours écrit à la fois de moi et hors de moi, le « je » qui circule de livre en livre n'est pas assignable à une identité fixe et sa voix est traversée par les autres voix, parentales, sociales, qui nous habitent. (ELV 7)

## L'intime et le social

Dans un article portant sur les journaux d'Ernaux et de Duras, Hugueny-Léger note :

[...] à partir de *Passion simple*, malgré les injonctions de la narratrice à montrer les 'signes d'une passion' (PS 31), le lecteur s'est trouvé confronté à toujours plus de détails sur la vie et les émotions de l'auteure-narratrice. Ses textes ont cheminé vers des voies de plus en plus personnelles, difficiles et subjectives, où le corps a pris une place centrale (Hugueny-Léger, 2009b : 32)

Ernaux a reçu plusieurs critiques du même ordre, auxquelles elle rétorque que « L'intime, c'est ce qu'on a de plus commun avec les autres, de toute façon » (Ernaux et Alvarez, 2001 : 8; voir aussi Ernaux, 2003 : 10 et Hugueny-Léger dans Villani, 2009 : 200). Selon Yves Ansel, spécialiste de la littérature française des XIXe et XXe siècles, il s'agit là de la justification classique de ceux qui écrivent sur eux-mêmes. Ansel cite Montaigne (« chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition »<sup>7</sup>), Hugo (« Est-ce donc la vie d'un homme ? Oui, et la vie de tous les autres aussi... Hélas ! quand je vous parle de moi, je vous parle de vous... Ah ! insensé qui crois que je ne suis pas toi ! »<sup>8</sup>), Baudelaire (« Hypocrite lecteur, — mon semblable, — mon frère ! »<sup>9</sup>) et Sand (« Écoutez ; ma vie, c'est la vôtre »<sup>10</sup>), de même que le sociologue Richard Hoggart (« Je m'efforce, dans ce livre, de partir d'une histoire personnelle et d'en tirer une signification qui dépasse le niveau de l'individu »<sup>11</sup>) (Ansel, 2008 : 5 et 9). À cette liste pourrait s'ajouter Beauvoir (« si un individu s'expose avec sincérité, tout le monde, plus ou moins, se trouve mis en jeu. Impossible de faire la lumière sur sa vie sans éclairer, ici ou là, celle des autres. »)<sup>12</sup>

Dans le cas d'Ernaux, toutefois, la volonté de montrer l'intime procède également de motifs autres que ceux si souvent allégués. Hugueny-Léger souligne que l'idée que « le privé est politique », grande revendication des groupes féministes des années 1970, est très ancrée chez

---

7 *Essais* (III, 2), éd. de M. Rat et A. Thibaudet, Gallimard, Pléiade, 1962, p. 782

8 Préface des *Contemplations*

9 « Au lecteur », dans *Les Fleurs du mal*

10 *Histoire de ma vie*, éd. M. Reid, Gallimard, coll. Quarto, 2004, chap. II, p. 64

11 *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, (1988), Gallimard/Le seuil, 1991, p. 25

12 Préface à *La Force de l'âge* (1960), cité par Vilain, 2005 : 92.

Ernaux (Hugueny-Léger dans Villani, 2009 : 196), pour qui le « moi » est essentiellement le résultat de conditionnements sociaux.

Dans ses livres, Ernaux rappelle souvent son enfance dans le café-épicerie de ses parents, qui était aussi leur demeure, et comment leur vie était soumise aux regards des clients dans cet endroit où très peu d'espaces étaient privés :

Dans le café-épicerie, nous vivons au milieu du monde, comme nous nommons la clientèle. Celle-ci nous voit manger, aller à la messe, à l'école, nous entend nous laver dans un coin de cuisine, pisser dans le seau. Exposition continuelle qui oblige à offrir une conduite respectable (ne pas s'injurier, dire des gros mots, du mal d'autrui), à ne manifester aucune émotion, colère ou chagrin, à dissimuler tout ce qui pourrait être objet d'envie, de curiosité, ou *rapporté*. Nous savons beaucoup de choses sur les clients, leurs ressources et leur façon de vivre mais il est convenu qu'ils ne doivent rien savoir sur nous, ou le moins possible. (*H* dans *ELV* 237; voir aussi *P* dans *ELV* 454)

Dans un tel contexte, malgré les tentatives de dissimulation, la frontière entre public et privé est floue, certaines des choses que la famille voudrait garder privées deviennent publiques à cause des circonstances, et jusqu'à sa mère, qu'elle aurait peut-être préféré n'avoir que pour soi. Elle écrit dans *Une femme* : « C'était une mère que tout le monde connaissait, publique en somme » (*F* dans *ELV* 574). De façon plus générale, le milieu où elle a grandi en était un où tout se savait :

[...] les voisins surveillaient la blancheur et l'état du linge en train de sécher sur la corde et savaient si le seau de nuit était vidé tous les jours. Bien que les maisons soient isolées les unes des autres par des haies et des talus, rien n'échappait au regard des gens, ni l'heure à laquelle l'homme était rentré du bistrot, ni la semaine où les serviettes hygiéniques auraient dû se balancer au vent. (*P* dans *ELV* 443) (voir aussi *H* dans *ELV* 228)

Les comportements considérés comme « indignes » sont les plus privés mais aussi ceux qui intéressent le plus les gens : « Une réprobation absolue frappait les divorcés, les communistes, les concubins, les filles mères, les femmes qui boivent, qui avortent, qui ont été tondues à la Libération, qui ne tiennent pas leur maison, etc. » (*H* dans *ELV* 235). Est aussi tenu secret ce qui pourrait attiser l'envie ou la curiosité :

« devant le monde », interdiction de dire combien on a acheté une paire de chaussures, de se plaindre de mal au ventre ou d'énumérer les bonnes notes de l'école – habitude de jeter un torchon sur le gâteau du pâtissier, de glisser sous la table la bouteille de vin quand arrive un client. D'attendre qu'il n'y ait personne pour se disputer. (*H* dans *ELV* 237).

Selon les époques et les milieux, les comportements relevant du privé varient. Au milieu des années 1950, Michel Foucault, dans *L'Histoire de la folie*, élabore, à propos de la séparation entre raison et folie, une réflexion qui peut aussi s'appliquer à celle entre privé et public. Le philosophe et sociologue Geoffroy de Lagasnerie la résume dans l'ouvrage collectif *Foucault contre lui-même* :

L'idée que Foucault y développe est que l'opération essentielle du pouvoir, c'est de produire des frontières, de diviser la société et de la diviser entre deux espaces, l'espace interne d'un côté, l'espace de ce qui est social, de ce qui est digne, qui est l'espace, en réalité, de la raison, et, de l'autre, un espace extérieur, un espace en dehors du monde, un espace à part, noir, négatif. (de Lagasnerie dans Caillat, 2014 : 23)

Séparation artificielle donc, opérée par le pouvoir et les conventions, entre ce qui est social et ce qui doit être gardé « à part ». Peut-être, par l'expérience de son enfance passée à connaître la vie privée des clients de ses parents et à être vue par eux dans son univers familial, Ernaux éprouve-t-elle plus que d'autres l'aspect tout relatif de cette frontière et comprend-elle mieux à quel point les aspects de la vie considérés comme privés dépendent du niveau socio-économique des individus. Au cours de sa vie, elle a aussi vu des sujets autrefois considérés privés et même tabous – comme les relations sexuelles hors mariage, l'avortement et les filles-mères – se banaliser, au point que des livres comme *L'Événement* soient aujourd'hui nécessaires pour arriver à concevoir toute l'ampleur des drames que vivaient les jeunes filles concernées, bien moindre aujourd'hui, du moins dans certaines régions du globe, grâce à la légalisation de l'avortement et à la baisse de l'influence de l'église catholique.

Quand Ernaux explore son « moi », c'est donc toujours avec la conscience que « [l]'intime est encore et toujours du social, parce qu'un *moi* pur, où les autres, les lois, l'histoire ne seraient pas présents est inconcevable. » (*ECC* 139) Didier Éribon, philosophe et sociologue français ayant un parcours un peu analogue à celui d'Ernaux, écrit dans *Retour à Reims*, livre sur son

enfance dans un milieu défavorisé, son ascension sociale et la rupture d'avec son milieu d'origine :

La sphère du privé, et même de l'intime, telle qu'elle resurgit dans de vieux clichés, nous réinscrit dans la case du monde social d'où nous venons, dans des lieux marqués par l'appartenance de classe, dans une topographie où ce qui semble ressortir aux relations les plus fondamentalement personnelles nous situe dans une histoire et une géographie collectives (comme si la généalogie individuelle était inséparable d'une archéologie ou d'une topologie sociales que chacun porte en soi comme l'une de ses vérités les plus profondes, si ce n'est la plus consciente). (Éribon, 2009 : 20)

Éribon exprime là dans le langage des sciences humaines ce qu'Ernaux saisit par la littérature. Si pour elle, parler de soi c'est aussi parler des autres et donc aux autres, c'est que le « moi » est inséparable d'une certaine socialisation vécue aussi par d'autres, que ses pensées, mêmes les plus intimes, découlent toujours de son passage dans un milieu social ou un autre. Elle note dans *L'Atelier noir* : « Or, quand j'écris vraiment, je m'aperçois que je n'ai pas de moi, que je suis semblable aux autres et que ma vie ne changera pas pour autant. » (AN 54) Ces mots font écho à ceux de Michel Butor :

Si nos vies nous appartiennent, nos manières de sentir et de voir, ne nous appartiennent pas en propre, puisque nous n'existons jamais que dans une société, une époque et une culture données, dont nous sommes en quelque sorte les produits; ainsi lorsqu'un auteur « fouille ses souvenirs, ce sont les nôtres qu'il réveille, non point identiques, bien sûr, mais comparables. En grattant l'écorce de son moi, c'est un « nous » qu'il découvre au-delà de sa solitude »<sup>13</sup> (Butor cité par Vilain, 2005 : 92-93)

Ansel, analysant les textes d'Ernaux à la suite d'autres textes reliés au genre autobiographique, relève lui aussi comment elle se distingue des autobiographies classique en faisant une large part au commun : « [...] cette connaissance profonde qu'elle a du *non-moi dans le moi*, des conditionnements économiques, historiques, sociaux, linguistiques, etc., qui forment et squattent la conscience » [...] fait que chez elle, « le « je » n'est pas le signe d'un repli sur soi, mais l'expression constante d'une tension entre subjectivité et objectivité, l'écriture d'une intimité qui se sait aussi commune, partagée » (Ansel, 2008 : 28). On peut donc comparer

---

13 Michel Butor, *Répertoire I*, Paris, Ed. De Minuit, 1960, p.270

l'attitude d'Ernaux à celle de Jean-Marie Déguignet, dont Ansel cite les mémoires (*Mémoires d'un paysan bas-breton*), qui, selon lui, perçoit sa vie comme « une existence unique, mais non sans pareille » (*Id.* 10) et à celle de Jules Valès pour qui « il s'agit moins de raconter sa vie propre que d'extraire, à travers un destin particulier, la portée générale, historique, politique, des épreuves traversées » (*Id.* 8). Ernaux ne cherche pas à satisfaire les esprits voyeurs mais bien à montrer comment l'ont traversée et influencée des événements et des conditionnements plus généraux. Elle cherche à traiter l'intime « avec la même distanciation que le social » (Ernaux dans Thumerel, 2004 : 262), à montrer en quoi des situations vécues sur le mode privé, personnel, sont en fait exemplaires, seulement des faits sociaux méconnus parce que relevant d'une sphère gardée secrète (voir Lis dans Thumerel, 2004 : 95).

Dans un numéro de la revue *Nottingham French Studies* lui ayant été consacré à l'été 2009, Ernaux explicite son usage du « je » en référant à l'expression « confession impersonnelle » employée par le sociologue Pierre Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes*. Dans un chapitre intitulé « Post-Scriptum 1: Confessions impersonnelles », Bourdieu écrit : « Je ne parlerai donc que très peu de moi, de ce moi singulier en tout cas, que Pascal dit 'haïssable'. Et si je ne cesse pourtant de parler de moi, il s'agira d'un moi impersonnel que les confessions les plus personnelles passent sous silence, ou qu'elles refusent pour son impersonnalité même. » Il dit un peu plus loin vouloir :

[...] expliciter l'intimité collective des expériences, des croyances et des schèmes de pensée communs, c'est-à-dire un peu de cet impensé qui est presque inévitablement absent des autobiographies les plus sincères parce que, allant de soi, il passe inaperçu et que, lorsqu'il affleure à la conscience, il est refoulé comme indigne de la publication [...] (Bourdieu, 2003 : 53-54)

C'est cette « intimité collective », cet « impensé », les pensées et les comportements largement partagés par les individus d'une même société, que cherche à retrouver Ernaux, à la différence que, selon elle :

[...] la confession impersonnelle que je pratique part de l'intime, du singulier, et s'énonce au moyen du *je* comme dans la confession 'la plus personnelle', classique, et l'impersonnalité provient d'une distance objectivante qui prend en compte des données sociologiques, historiques, en s'efforçant de mettre au jour quelque chose de collectif, de général. Sans doute, la présence massive et répétée dans mes textes

de ce *je*, commun à toutes les autobiographies auxquelles Bourdieu fait allusion, favorise-t-il une confusion entre ce que je fais et la 'confiance', l'intimisme, entraînant les jugements dépréciatifs d'usage, narcissisme, impudeur, etc. Alors qu'il s'agit d'une démarche radicalement différente dans lequel l'intime est le lieu du social et de l'historique (c'est ainsi que l'on peut considérer des textes comme *La Honte* et *L'Événement*). (Ernaux, 2009 : 13)

Elle poursuit en précisant également que le « je » qu'elle emploie est plus « transpersonnel » qu'« impersonnel », puisqu'il inclut à la fois le lecteur et elle-même (*Ibid.*). Même lorsque ses textes traitent d'actes ou de pensées intimes, la manière dont ces événements sont présentés impliquent le lecteur, lui rappellent souvent ses propres expériences. Boehringer remarque que : « Tandis que l'usage de la troisième personne a tendance à dissimuler la présence du sujet énonciateur, la première personne affiche cette présence tout en suggérant au lecteur une identification éventuelle. » (Boehringer, 2000 : 140) Ernaux tente de vider le plus possible son « je » de ce qui lui est propre pour en faire « Une sorte de lieu où peut passer une expérience, mais qui ne renvoie pas à une personne explicitement. » (Ernaux, 2003 : 19) D'après elle, « Ce « je » que j'emploie oblige, d'une certaine manière, le lecteur à prendre sa place dans le texte. » (Ernaux, 2003 : 19) Elle peut ensuite amener le lecteur dans certaines zones d'ombres, où il la suivra ou pas : par exemple, dans une parenthèse de *Journal du dehors*, on lit : « « Je », c'est moi, lecteur, et il est impossible – ou inadmissible – que je lise l'horoscope et me conduise comme une midinette. « Je » fait honte au lecteur. » (*JDD* dans *ELV* 504). Selon Sergio Villani :

Les *assis*, lecteurs léthargiques et complaisants, sont bousculés, jetés dans le malaise, pris dans le compromis par le lien relationnel établi par le « je » du texte. Par ce rapport interindividuel qui s'établit, pacte écrivain/lecteur, l'auteur vise à exposer les désirs cachés, les comportements défendus, les attitudes maniérées, les fractures et injustices sociales, et confère donc à son écriture une intention sociale. (Villani, 2009 : 108)

L'expression « "je" transpersonnel », et l'idée que ce « je » fonctionne comme un « nous » qui englobe les autres ou comme un « on » au sujet interchangeable (soi ou les autres ou soi et les autres) revient chez plusieurs commentateurs de l'œuvre d'Ernaux (entres autres Havercroft dans Thumerel, 2004 : 136 et Hugueny-Léger dans Villani, 2009 : 199-201). Toujours sur ce « je » transpersonnel, Ernaux écrit :

Le *je* que j'utilise me semble une forme impersonnelle, à peine sexuée, quelquefois même plus une parole de l'« autre » qu'une parole de « moi », une forme transpersonnelle en somme. Il ne constitue pas un moyen de me construire une identité à travers un texte, de m'autofictionner, mais de saisir, dans mon expérience, les signes d'une réalité familiale, sociale ou passionnelle. Je crois que les deux démarches, même, sont diamétralement opposées (citée dans Dugast-Portes, 2008 : 20).

En fait, c'est le plus souvent à l'extérieur d'elle-même que se cherche Ernaux, et non dans l'introspection, ce qui amène Ansel à rapprocher sa démarche d'une phrase de Jean-Paul Sartre : « [...] finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. »<sup>14</sup> (cité par Ansel, 2008 : 30) Simone de Beauvoir, dont Ernaux a souvent mentionné quelle influence elle avait exercée sur elle, écrit de façon similaire, dans *Les Mandarins* : « la vérité de sa vie était hors de lui, dans les événements, dans les gens, dans les choses; pour parler de soi, il faut parler de tout le reste »<sup>15</sup> (citée par Savéan, 1994 : 99-100). Dans *La Place*, Ernaux témoigne de la même croyance, fortement ancrée en elle, se dissociant dans le même élan de la célèbre madeleine de Proust :

La mémoire résiste. Je ne pouvais pas compter sur la réminiscence, dans le grincement de la sonnette d'un vieux magasin, l'odeur de melon trop mûr, je ne retrouve que moi-même, et mes étés de vacances, à Y. La couleur du ciel, les reflets des peupliers dans l'Oise toute proche, n'avaient rien à m'apprendre. C'est dans la manière dont les gens s'assoient et s'ennuient dans les salles d'attente, interpellent leurs enfants, font au revoir sur les quais de gare que j'ai cherché la figure de mon père. J'ai retrouvé dans des êtres anonymes rencontrés n'importe où, porteurs à leur insu des signes de force ou d'humiliation, la réalité oubliée de sa condition. (*P* dans *ELV* 474, voir aussi *JDD* dans *ELV* 546-547 et *AN* 101)

Ainsi, c'est dans la manière dont les conditions sociales d'existence marquent le corps qu'Ernaux retrouve des souvenirs de son père et de son enfance. Tantôt elle se retrouve dans les autres, tantôt elle s'imagine à leur place. Jerzy Lis, tout comme Dugast-Portes, souligne le

---

14 J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), *Situations I*, Gallimard, coll. « Idées », 1975, p. 42

15 *Les Mandarins* p.340

caractère empathique de l'écriture d'Ernaux : « Se mettre à la place de l'Autre, tenter de le comprendre, transcrire ses propos désignent cette forme d'identification par engagement total. » (Lis dans Thumerel, 2004 : 97; voir aussi Dugast-Portes, 2008 : 59)

### **1.3 *Les Années : stratégies narratives***

À la lecture de *L'Atelier noir*, son journal d'écriture, on découvre que dès le début des années quatre-vingt, en marge de ses autres projets d'écriture, Ernaux envisage l'écriture d'un roman couvrant toute sa vie, « autobiographie » qu'elle qualifie tantôt de « vide » ou d'« objective » (AN 46), « roman total » dont elle serait à la fois présente et absente, un peu comme dans ses journaux « extimes ». Ses objectifs restent plus ou moins les mêmes, tout en se précisant (voir AN 117), de l'ébauche du projet jusqu'à sa rédaction qui débute en 2002 (AN 13). Le résultat, publié en 2008, est le magistral *Les Années*. Ernaux y présente ses souvenirs dans un ordre à peu près chronologique, de 1941 à 2006, décrivant son époque, ses modes, ses événements marquants, l'évolution des mentalités, des pratiques de consommation, des moyens de communication, etc., à travers ses perceptions, sa subjectivité.

Des traces de cette longue incubation se retrouvent à l'intérieur même du texte des *Années*, mais aussi de livres publiés précédemment. Dans un passage des *Années* clairement situé en 1985, elle note vouloir « écrire « une sorte de destin de femme » [...] qui ferait ressentir le passage du temps en elle et hors d'elle, dans l'Histoire, un « roman total » » (A 166). Le projet est mentionné en 1989 dans son journal, publié plus tard sous le titre *Se perdre* : « Désirs simples et difficiles pour cette année, écrire un livre, la « somme » – ou autre chose – bien que je ne souhaite plus reculer devant la nécessité de ce projet, dont la structure n'a pas été encore déterminée. » (SP dans ELV 812) Dans *L'Atelier noir*, également en 1989, elle note : « 24 novembre Réfléchi : je veux faire la même chose sur « moi » que j'ai faite sur mes parents (donc dire que je vais être sociologue de moi-même? pas seulement de moi). » (AN 69) Vers 1992, rapporté dans *Les Années* :

Elle voudrait réunir ces multiples images d'elle, séparées, désaccordées, par le fil d'un récit, celui de son existence, depuis sa naissance pendant la Seconde Guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui.

Une existence singulière donc mais fondue aussi dans le mouvement d'une génération. Au moment de commencer, elle achoppe toujours sur les mêmes problèmes : comment représenter à la fois le passage du temps historique, le changement des choses, des idées, des mœurs et l'intime de cette femme, faire coïncider la fresque de quarante-cinq années et la recherche d'un moi hors de l'Histoire [...] Son souci principal est le choix entre « je » et « elle ». Il y a dans le « je » trop de permanence, quelque chose de rétréci et d'étouffant, dans le « elle » trop d'extériorité, d'éloignement. (A 187-188)

En 2002 ou 2003, dans *L'Usage de la photo* : « J'ai cherché une forme littéraire qui contiendrait toute ma vie. Elle n'existait pas encore. » (UDLP 35-36). Plus loin dans le même livre, le dernier publié avant *Les Années*, elle présente sa perception de la photo et de la chanson, toutes deux utilisées dans *Les Années* : « Aucune photo ne rend la durée. Elle enferme dans l'instant. La chanson est expansion dans le passé, la photo, finitude. La chanson est le sentiment heureux du temps, la photo son tragique. J'ai souvent pensé qu'on pourrait raconter toute sa vie avec seulement des chansons et des photos. » (UDLP 136) Finalement, c'est la peur de perdre la mémoire qui sonnera un ultimatum et l'amènera à écrire ce livre à la valeur presque testamentaire, comme elle l'explique à la fin des *Années* :

C'est un sentiment d'urgence qui le remplace [son sentiment d'avenir], la ravage. Elle a peur qu'au fur et à mesure de son vieillissement sa mémoire ne redevienne celle, nuageuse et muette, qu'elle avait dans ses premières années de petite fille – dont elle ne se souviendra plus. Déjà, quand elle essaie de se rappeler les collègues du lycée de montagne où elle a enseigné deux ans, elle revoit des silhouettes, des figures, parfois avec une extrême précision, mais il lui est impossible de « mettre un nom dessus ». Elle s'acharne à retrouver le nom manquant, à faire coïncider une personne et un nom, comme raccorder deux moitiés séparées. Peut-être un jour ce sont les choses et leur dénomination qui seront désaccordées et elle ne pourra plus nommer la réalité, il n'y aura que du réel indicible. C'est maintenant qu'elle doit mettre en *forme* par l'écriture son absence future, entreprendre ce livre, encore à l'état d'ébauche et de milliers de notes, qui double son existence depuis plus de vingt ans, devant couvrir du même coup une durée de plus en plus longue. (A 248-249)

Dans *Les Années*, Ernaux cherche à raconter tout le « non-moi » qui l'a traversée, à « capter le reflet projeté sur l'écran de la mémoire individuelle par l'histoire collective. » (A 56) Ce n'est pas sa singularité qu'elle veut écrire, mais, au cours des différentes périodes de sa vie, la

« sorte de vaste sensation collective, dans laquelle sa conscience, tout son être est *pris* » (A 250). Elle s'intéresse autant aux événements qui ont secoués toute une génération qu'à ce que tout le monde savait, pensait, faisait, à ce qui constituait l'ordinaire à chaque époque de sa vie (voir aussi Strasser, 2012 : 175). Elle le formule plus clairement ici :

La forme de son livre ne peut donc surgir que d'une immersion dans les images de sa mémoire pour détailler les signes spécifiques de l'époque, l'année, plus ou moins certaine, dans laquelle elles se situent – les raccorder de proche en proche à d'autres, s'efforcer de réentendre les paroles des gens, les commentaires sur les événements et les objets, prélevés dans la masse des discours flottants, cette *rumeur* qui apporte sans relâche les formulations incessantes de ce que nous sommes et devons être, penser, croire, craindre, espérer. Ce que ce monde a imprimé en elle et ses contemporains, elle s'en servira pour reconstituer un temps commun, celui qui a glissé d'il y a si longtemps à aujourd'hui – pour, en retrouvant la mémoire de la mémoire collective dans une mémoire individuelle, rendre la dimension vécue de l'Histoire. (A 250-251)

Montémont qualifie d'ailleurs *Les Années* d'« isotopie collectiviste dense » et rappelle qu'« avoir conscience d'être soi, chez Ernaux, consiste d'abord à se définir régulièrement comme acteur d'un milieu social donné ou par rapport à celui-ci. » (Montémont, 2011 : 122) Le sociologue Bernard Lahire, sur les travaux duquel nous reviendrons plus loin, va plus loin en affirmant que le social, la « rumeur » mentionnée par Ernaux, nous constitue, qu'il est en nous. À l'aide de la métaphore du « pli », il explique que « le social ne se réduit pas au collectif ou au général, mais gît dans les *plis les plus singuliers de chaque individu*. » (Lahire, 2013 : 11) Il explique que :

le monde social ne se présente pas seulement aux individus comme des réalités extérieures (collectives et institutionnelles), mais qu'il existe aussi à l'état plié, c'est-à-dire sous la forme de dispositions et de compétences incorporées. [...] [Les individus] traversent et font l'expérience, diachroniquement et synchroniquement, d'espaces, de milieux, de groupes ou d'univers sociaux que l'on peut choisir d'étudier séparément. Mais le déplié et le plié, le découpé et le recoupé, le collectif et le singulier ne s'opposent aucunement. Il s'agit seulement de points de vue différents et complémentaires sur une seule et même réalité sociale. (Lahire, 2013 : 14-15)

À partir de son propre point de vue, mais aussi en tentant de s'en abstraire, c'est ce monde social et ses transformations au fil du temps qu'Ernaux décrit dans *Les Années*. Strasser, dans

une grande parenté d'esprit avec Lahire, affirme qu'Ernaux « est parvenue à montrer comment l'universel habite le singulier et comment il s'exprime à travers lui : la narratrice traversée par ce qui est commun à tous et qu'elle vit également personnellement. » (Strasser, 2012 : 174) Dans *L'Atelier noir*, Ernaux écrit même se voir comme un « lieu », littéralement donc comme un point fixe traversé par des gens et des discours, subissant l'influence des lois, des modes, évoluant au fil du temps, des événements, etc. – bref perméable à tout ce qui l'entoure (AN 120).

### Enjeux du « je »

Comment témoigner d'une époque en restant fidèle à la réalité, sans sacrifier à une volonté de cohérence d'une œuvre ou à une perception de certains événements modifiée par la connaissance de leur dénouement ou de leurs répercussions? Dans un article sur *L'Événement*, Martine Delvaux affirme : « C'est cette dualité: vérité/fiction, archive/littérature, révélation/secret, visible/invisible, essentielle à la narration testimoniale, qu'il faut repérer chez Ernaux afin de saisir toute la complexité de son projet. » (Delvaux, 2002 : 137) Cette analyse s'applique aussi aux *Années*, qui est aussi, d'une certaine manière, un témoignage. Delvaux s'appuie sur Derrida, selon qui tout témoignage, puisqu'il implique une narration, un récit, un partage entre ce qui est raconté et ce qui ne l'est pas, a un caractère de fiction. Il affirme dans *Demeure* : « il n'est de témoignage qui n'implique structurellement en lui-même la possibilité de la fiction, du simulacre, de la dissimulation, du mensonge et du parjure - c'est-à-dire aussi de la littérature »<sup>16</sup> (Derrida cité dans Delvaux, 2002 : 137). Serge Doubrovsky, père de l'autofiction, abonde dans le même sens. Dans un entretien avec Philippe Vilain, il affirme : « L'écriture est créatrice de fiction. D'une manière générale, on ne peut pas raconter littéralement sa vie. [...] toute autobiographie est une forme d'autofiction [...] » (Doubrovsky dans Vilain, 2005 : 211) Selon Doubrovsky, l'autofiction est une « variante « postmoderne » de l'autobiographie », puisqu'« elle ne croit plus à une vérité littérale, à une référence indubitable, à un discours historique cohérent, et se sait reconstruction arbitraire et littéraire des fragments épars de mémoire » (*Id.* 212). Dans *Le Livre brisé*, il affirme d'ailleurs : « si j'essaie de me remémorer, je m'invente » (cité dans Vilain, 2005 : 121). Ernaux, consciente du risque que la

---

16 Jacques Derrida, *Demeure*. Maurice Blanchot, Paris, Galilée, 1998, p.31

mémoire puisse créer de la fiction, s'explique dans un entretien retranscrit dans *Retour à Yvetot*, paru en 2013 :

[...] cette mémoire même pour moi, est toujours entachée d'imaginaire, travaillée par l'imaginaire, mais d'une façon difficile à expliquer après coup. Lorsque j'écrivais *Les armoires vides*, je revoyais l'épicerie et le café de mes parents, la rue du Clos-des-Parts, le pensionnat Saint-Michel, le Mail, les gens aussi, clients, voisins, compagnes de classe. Mais en même temps, je peux dire que je les « voyais » autrement qu'ils n'étaient, ils étaient transformés par la visée, l'intention du livre, qui était de montrer le changement progressif du regard porté par l'héroïne, Denise Lesur, sur son univers d'enfant. (RAY 57)

Le fait de décrire quelque chose avec une intention, ou même simplement à partir d'une perception du réel qui varie de l'un à l'autre, fait en sorte, selon Doubrovsky, que « Tout récit de soi, quel qu'en soit le mode, est toujours « transformatif ». Même une photo n'est pas pure restitution du réel. » (Doubrovsky dans Vilain, 2005 : 220). Nancy K. Miller rappelle aussi que la mémoire, même lorsqu'elle semble avoir conservé intacte une scène, « n'est jamais qu'une reconstruction rétrospective, même avant le tamis de l'écrit » (Miller dans Nauroy *et al*, 2006 : 39). Peut-être est-ce à partir d'une conception semblable de la mémoire qu'Ernaux écrit, dans *Les Années* : « Comme le désir sexuel, la mémoire ne s'arrête jamais. Elle apparie les morts aux vivants, les êtres réels aux imaginaires, le rêve à l'histoire. » (A 15)

Mikhaïl Bakhtine, dans *Esthétique et théorie du roman*, remarque :

Même dans le cas où [l'auteur-créateur] composerait une autobiographie, ou la plus authentique des confessions, il resterait tout de même en dehors du monde qui y serait représenté, car il en serait le créateur. Si je narre (ou relate par écrit) un événement qui vient de m'arriver, je me trouve déjà, comme *narrateur* (ou écrivain), hors du temps et de l'espace où l'épisode a lieu. L'identité absolue de mon « moi », avec le « moi » dont je parle, est aussi impossible que de se suspendre soi-même par les cheveux ! Si véridique, si réaliste que soit le monde *représenté*, il ne peut jamais être identique, du point de vue spatio-temporel, au monde réel, *représentant*, celui où se trouve l'auteur qui a créé cette image. (Bakhtine, 1978 : 396)

Ainsi, Bakhtine nous rappelle que le monde réel est toujours différent du monde créé, « *représenté* », quelle qu'en soit la vraisemblance. De cette observation simple découle que le

« je » ou le « moi » qui se trouve dans le monde réel est nécessairement différent de celui qui est dans le monde créé.

Par ailleurs, l'identité évolue. Dans *Les Années*, Ernaux, commentant de vieilles photographies, souligne à plusieurs reprises à quel point son apparence physique a changé. Observant une photo de 1957 : « La dissemblance avec la photo dans le jardin de l'école est frappante. En dehors des pommettes et de la forme des seins, plus développés, rien ne rappelle la fille d'il y a deux ans, avec ses lunettes. » (A 67), puis, un peu plus loin : « Difficile de reconnaître l'adolescente à la pose provocante de la photo précédente d'il y a deux ans à peine dans cette fille qui porte à nouveau des lunettes [...] » (A 78). Dans *La Honte*, observant des photos prises d'elle en 1952, elle affirme même : « Pourtant, si je ne les avais jamais vues, qu'on me les montre pour la première fois, je ne croirais pas qu'il s'agisse de moi. (Certitude que « c'est moi », impossibilité de me reconnaître, « ce n'est pas moi ».) » (H dans *ELV* 218).

Parallèlement, Ernaux a aussi beaucoup changé mentalement, à travers les années mais aussi en changeant de milieu social, au point qu'il est tout aussi difficile pour elle de se reconnaître dans l'enfant qu'elle était, ne partageant avec elle que des souvenirs, qu'une même conscience (voir A 56). Déjà, dans *La Honte*, elle le reconnaît : « Je n'ai plus rien de commun avec la fille de la photo, sauf cette scène du dimanche de juin qu'elle porte dans la tête et qui m'a fait écrire ce livre, parce qu'elle ne m'a jamais quittée. C'est elle seulement qui fait de cette petite fille et de moi la même [...] » (H dans *ELV* 267). À certains moments, Ernaux ressent très fortement cette « unité de conscience », cette présence d'« un moi hors de l'Histoire », une « sensation palimpseste » qu'elle décrit à quelques reprises dans *Les Années*, comme ici :

[...] elle tombe dans un état particulier. Elle ne sait plus d'où, de quelles villes, proviennent les bruits de voiture, de pas et de paroles au-dehors. Confusément elle est dans son box du foyer de jeunes filles, dans une chambre d'hôtel – en Espagne l'été 80, à Lille avec P. en hiver –, dans le lit, enfant, pelotonnée près de sa mère qui dort. Elle se ressent dans plusieurs moments de sa vie, flottant les uns par-dessus les autres. C'est un temps d'une nature inconnue qui s'empare de sa conscience et aussi de son corps, un temps dans lequel le présent et le passé se superposent sans se confondre, où il lui semble réintégrer fugitivement toutes les formes de l'être qu'elle a été. [...]

C'est une sensation qui l'aspire par degrés loin des mots et de tout

langage vers les premières années sans souvenirs, la tiédeur rose du berceau, par une série d'abymes [...], qui abolit ses actes et les événements, tout ce qu'elle a appris, pensé, désiré, et l'a conduite au travers des années, à être ici, [...] c'est une sensation qui supprime son histoire. (A 213-214)

Mais entre les souvenirs conservés avec plus ou moins de précision, rien : une « succession de béances [...] séparent toutes les figures d'elle au passé » (A 247). Malgré la « sensation palimpseste », impossible de rejoindre son « moi » d'alors, de se rappeler avec certitude qui elle était : « Difficile de dire à quoi elle pense ou rêve, comment elle regarde les années qui la séparent de la Libération, de quoi elle se souvient sans effort. » (A 36) et plus loin, une question qui est aussi un aveu d'impuissance : « Si l'une des grandes questions susceptibles de faire avancer la connaissance de soi est la possibilité, ou non, de déterminer comment, à chaque âge, chaque année de son existence, on se représente le passé, quelle mémoire prêter à cette fille du deuxième rang? » (A 80). Déjà, dans *L'Événement*, la même question se posait : « (Se pose toujours, en écrivant, la question de la preuve : en dehors de mon journal et de mon agenda de cette période, il ne me semble disposer d'aucune certitude concernant les sentiments et les pensées, à cause de l'immatérialité et de l'évanescence de ce qui traverse l'esprit. » Sa façon de résoudre alors cette impasse demeure la même dans *Les Années* : « Seul le souvenir de sensations liées à des êtres et des choses hors de moi [...] m'apporte la preuve de la réalité. La seule vraie mémoire est matérielle. » (E dans *ELV* 297).

Au-delà de la difficulté de se rappeler celle qu'elle était, Ernaux affirme à plusieurs reprises éprouver son « moi » passé comme s'il était celui d'une autre. Dans son journal publié sous le titre *Se perdre*, elle note : « Revu nos films d'amateur des années 72-73 et 75. Pour la première fois, je me vois comme *autre*, très différente de ce que je suis maintenant, plus jeune indéniablement, genre sévère. [...] » (*SP* dans *ELV* 773). Puis dans *Passion simple*, à propos de la passion qu'elle vivait à l'époque de *Se perdre* : « tout cela commence à m'être aussi étranger que s'il s'agissait d'une autre femme [...] » (*PS* dans *ELV* 686). Sur ses écrits, tant privés que publiés, elle dit dans un entretien pour le webzine culturel *HorsPress* : « C'était à la fois mon journal et celui d'une autre. Et comme tous mes autres livres, *Se perdre*, m'était devenu étranger. » (Ernaux et Tallon, 2001). De ce « soi-même comme une autre » à l'autofiction telle que la définit Doubrovsky, il n'y a qu'un pas : Ernaux, dans *Passion simple*,

écrit : « Je pensais, « j'ai été ici un jour ». Je cherchais la différence entre cette réalité passée et une fiction, peut-être simplement ce sentiment d'incrédulité, que j'aie été là un jour, puisque je ne l'aurais pas éprouvé vis-à-vis d'un personnage de roman. » (PS dans *ELV* 681) Écrivant un souvenir d'enfance, en 1984, pour la revue *Autrement*, elle conclut en expliquant qu'elle se voit de l'extérieur dans ce souvenir, « [...] parce que je suis un personnage pour moi-même dans ma mémoire.<sup>17</sup> » (dans *ELV* 489). Dans ce contexte, on comprend mieux la difficulté de raconter avec exactitude le passé, de ne pas s'« autofictionner ».

À noter cependant que l'impression d'être une autre que dans le passé ou de se remémorer ses souvenirs comme ceux d'un personnage de fiction s'atténue au fur et à mesure qu'Ernaux aborde des souvenirs plus récents, qu'avec l'âge elle cesse de changer aussi vite : « À l'inverse de l'adolescence où elle avait la certitude de ne pas être la même d'une année, voire d'un mois, sur l'autre, tandis que le monde autour d'elle restait immuable, maintenant c'est elle qui se sent immobile dans un monde qui court. » (A 245) Devant une photographie récente :

Elle est cette femme de la photo et peut, quand elle la regarde, dire avec un degré élevé de certitude, dans la mesure où ce visage et le présent ne sont pas disjoints de façon perceptible, où rien n'a été encore davantage perdu, de ce qui le sera inévitablement [...] : c'est moi = je n'ai pas de signes supplémentaires de vieillissement. (A 244)

Cependant le « moi », s'il peut se fractionner en autant de « moi » que de périodes d'une vie, peut aussi désigner différentes entités, ou plutôt différents lieux occupés, au cours d'une unité temporelle très courte, non plus diachroniquement mais synchroniquement. Foucault l'explique dans « Qu'est-ce qu'un auteur », lorsqu'il aborde la notion de « pluralité d'ego » :

On sait bien que dans un roman qui se présente comme le récit d'un narrateur, le pronom de première personne, le présent de l'indicatif, les signes de la localisation ne renvoient jamais exactement à l'écrivain, ni au moment où il écrit ni au geste même de son écriture ; mais à un alter ego dont la distance à l'écrivain peut être plus ou moins grande et varier au cours même de l'œuvre. Il serait tout aussi faux de chercher l'auteur du côté de l'écrivain réel que du côté de ce locuteur fictif ; la fonction-auteur s'effectue dans la scission même - dans ce partage et cette distance. On dira, peut-être, que c'est là seulement une propriété singulière du discours romanesque ou poétique : un jeu où ne s'engagent que ces « quasi-discours ». En fait, tous les discours qui

---

<sup>17</sup> Annie Ernaux, « Histoires », *Autrement*, n° 69. (Écrit en août 1984)

sont pourvus de la fonction-auteur comportent cette pluralité d'ego.  
(Foucault, 1969b)

Foucault poursuit en donnant l'exemple d'un traité de mathématiques dans lequel l'emploi du « je » renverrait à trois instances ayant des positions et des fonctionnements différents : alors que le « je » employé dans la préface désigne un individu précis au moment précis où il écrit pour présenter son travail, celui de la démonstration, qu'on retrouve dans des formules du type « j'en conclus que... » est en quelque sorte un lieu vide que tout lecteur peut occuper pour effectuer à son tour le même raisonnement. Quant au « je » employé pour expliquer comment le travail fait avancer les mathématiques, il est encore différent, selon Foucault, puisqu'il ne renvoie pas tant à un individu qu'à une position dans le champ des discours de la discipline. (*Ibid.*). Il conclut son explication ainsi :

La fonction-auteur n'est pas assurée par l'un de ces ego (le premier) aux dépens des deux autres, qui n'en seraient plus alors que le dédoublement fictif. Il faut dire au contraire que, dans de tels discours, la fonction-auteur joue de telle sorte qu'elle donne lieu à la dispersion de ces trois ego simultanés. (*Ibid.*)

Si on applique le raisonnement de Foucault aux textes auto-socio-biographiques d'Ernaux, on obtient donc un « je » qui est celui d'Ernaux l'écrivaine, la personne physique; un « je » qui se trouve dans les textes, qui est le « je » « putain », la « forme vide » décrite par Boehringer (voir p.12), que le lecteur peut s'approprier; et finalement le « je » qui se trouve dans les commentaires métatextuels, le « je » écrivant mais qui est dans le texte, dans le monde créé par Ernaux.

Dans *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, le philosophe Giorgio Agamben pousse l'abstraction un peu plus loin en appliquant ce principe de scission entre l'individu et le « je » à la forme orale. Pour résumer sa pensée, nous pourrions paraphraser le « si j'essaie de me remémorer, je m'invente » de Doubrovsky en « si j'essaie de me dire, je m'invente ». Pour Agamben, « ce n'est pas l'individu qui parle, mais la langue » (Agamben, 2003 : 127-128). Peut-être y a-t-il là un lien à faire avec la citation d'Auster placée en exergue de *La Honte* : « Le langage n'est pas la vérité. Il est notre manière d'exister dans l'univers. »<sup>18</sup> (*H* dans *ELV* 212) Le langage, certainement, n'est pas un outil neutre permettant de formuler

---

<sup>18</sup> Paul Auster, *L'invention de la solitude*

nos pensées mais cela même qui les structure, et donc à la fois « notre manière d'exister dans l'univers » et ce qui parle quand l'individu parle.

Le « je » peut donc, d'une part, dans un texte écrit, renvoyer à une identité fixée par le texte et différente de celle de l'individu qui, lui, évolue à chaque moment. Il peut, d'autre part, fonctionner différemment à chacune de ses occurrences, ce qui le fractionne, le « disperse » plutôt que d'en faire un « je » unitaire. Il n'est, après tout, qu'une convention du langage qui fait de chacun une entité pouvant se désigner par « je » alors que, de même qu'au fil du temps l'individu peut emprunter des positions différentes, dans un temps relativement court il peut aussi parler à partir de lieux différents, dans des buts différents. Ce qui découle de ces considérations, en regard au témoignage, c'est qu'il est toujours, d'une certaine façon, une interprétation, et ce qu'il soit oral ou écrit, fait immédiatement après l'événement (comme dans un journal intime, par exemple) ou résultat d'une mémoire qui a pu elle aussi modifier la réalité. D'où la dualité « archive/littérature » sur laquelle insiste Delvaux et qui s'applique aux textes d'Ernaux considérés comme des témoignages : en ayant partie liée avec la fiction, ils ne peuvent, à moins d'être recoupés avec d'autres sources, tenir lieu, à eux seuls, d'archives (voir Delvaux, 2002 : 142 et Agamben, 2003 : 172)

### À la troisième personne

Consciente des faiblesses du « je », Ernaux cherchera une alternative, une façon de se raconter fidèle à son impression d'être « sans cesse autre » (A 252). Très tôt dans *L'Atelier noir*, elle balance entre le « je » et le « elle » pour le projet de roman qui deviendra *Les Années* (voir entre autres AN 51 et 144). Au « je » qui implique la permanence d'une identité, elle préférera finalement le « elle » qui correspond à l'impression d'être une autre, d'avoir été plusieurs personnes. Pour Anne Strasser : « L'utilisation de la troisième personne a le mérite de lever l'ambiguïté du « je » autobiographique en grande partie fictif : le « je » de l'enfance ne se confond pas avec le « je » de l'adulte qui raconte cette enfance. » (Strasser, 2012 : 172). Barbara Havercroft abonde dans le même sens :

Si, selon Lejeune, l'usage de la troisième personne « entraîne une occultation du narrateur véritable, qui passe dans l'implicite » (1980 : 38) [*Je est un autre*], c'est la distanciation qui est mise en évidence,

afin d'« exprimer une articulation (une tension) entre l'identité et la différence » (1980 : 39). Non seulement l'auteur parle-t-il de lui-même comme s'il était un autre, mais l'autoréférence à la troisième personne rend aussi explicite l'écart énonciatif temporel et affectif qui est gommé par le « je ». Effectivement, le « je » du présent de la narration autobiographique, celui qui est en train de narrer ses souvenirs, n'est plus celui d'autrefois, celui du temps de l'énoncé, qui a vécu les événements dont il témoigne. Choisir de se raconter au « elle », comme le fait Ernaux, c'est mettre ce clivage crucial au premier plan, et ce, avec des buts précis. (Havercroft, 2012 : 132)

Le « elle » permet donc une certaine mise à distance (AN 58), une objectivation. Ernaux parle d'elle-même comme d'une autre, montrant qu'elle reconnaît les limites de la fidélité de sa mémoire et que, bien qu'elle soit nécessairement subjective, elle « aspir[e] à l'objectivité », comme le souligne Karine Bissonnette (Bissonnette, 2012 : 32).

D'autre part, alors que le « je » pourrait renvoyer à la conscience unique d'Ernaux, aux peu de choses restées permanentes chez elle, c'est tout le reste qui l'intéresse, ce sont ses souvenirs, ce que sa vie, ses expériences ont de commun avec les autres qu'elle souhaite partager. Ce qui en elle est permanent, ce qui pourrait s'énoncer par le « je », n'est qu'une sensation stérile, comme elle l'admet dans ce passage des *Années* :

Cette forme susceptible de contenir sa vie, elle a renoncé à la déduire de la sensation qu'elle éprouve [...] de se démultiplier et d'exister corporellement dans plusieurs lieux de sa vie, d'accéder à un temps palimpseste. Jusqu'ici cette sensation ne l'a menée nulle part dans l'écriture, ni dans la connaissance de quoi que ce soit. [...] elle donne envie d'écrire, pas plus. Et, d'une certaine façon, effaçant les paroles, les images, les objets, les gens, elle préfigure déjà, sinon la mort, du moins l'état où elle sera un jour, s'abîmant, comme le font les très vieux, dans la contemplation [...], dépouillée de toute culture et de toute histoire, la sienne et celle du monde, ou alzheimerienne, ne sachant plus quel jour ni mois ni saison on est. (A 249-250)

Au contraire, tout le travail d'Ernaux depuis *La Place* tend précisément à la connaissance, au dévoilement de réalités, à l'explication de comportements qui puissent permettre à d'autres d'envisager les choses différemment, de mieux se comprendre, de se reconnaître. Dans *L'Écriture comme un couteau*, Ernaux écrit à ce propos :

[...] je sens l'écriture comme une *transsubstantiation*, comme la transformation de ce qui appartient au vécu, au « moi », en quelque

chose existant tout à fait en dehors de ma personne. Quelque chose d'un ordre immatériel et par là même assimilable, compréhensible, au sens le plus fort de la « préhension » par les autres. (*ECC* 103)

Le choix de la métaphore de la transsubstantiation est particulièrement significatif : Ernaux cherche non pas à exposer son vécu *et* à tendre son texte aux autres comme un miroir, auquel cas elle aurait choisi la métaphore de la consubstantiation, mais à ce que son vécu se change complètement en autre chose. C'est finalement dans *Les Années*, en choisissant le « elle » plutôt que le « je » et en limitant au minimum les descriptions de traits particuliers ou les informations personnelles qu'elle y arrivera, brouillant la frontière entre elle et les autres (voir Hugueny-Léger dans Villani, 2009 : 199) et rendant ainsi son texte plus « préhensible » par les lecteurs.

La troisième personne, employée déjà par Marguerite Yourcenar dans ses mémoires et avec laquelle Camus avait aussi songé écrire sa vie (voir Ansel 2008 : 12 et 32), exclut l'autobiographie à proprement parler, du moins du point de vue de la linguistique<sup>19</sup>, et fait du récit d'Ernaux une « autobiographie impersonnelle », pour reprendre l'expression employée par Ansel (*Id.* 32). Faisant référence à *L'homme sans qualités* de Robert Musil, Ansel qualifie le « elle » des *Années* de « femme sans qualités » au sens positif de l'expression : « [d]ans la mesure où « elle » est typique, représentative d'une époque, le récit de sa vie relève de ce que les historiens appellent une « biographie modale », laquelle vaut « par sa capacité généralisante » » (*Ibid.*). Un exercice d'autant plus réussi, souligne-t-il, que les éléments « hors norme » de la vie d'Ernaux, transfuge sociale et écrivaine à succès, sont gommés de sorte que chacun puisse se reconnaître dans son récit (*Ibid.*, voir aussi Strasser, 2012 : 170). Les références aux différents épisodes de sa vie, disséminées ça et là dans le texte, sont assez claires pour être comprises par les lecteurs de ses livres précédents, mais ne sembleront aux autres que des éléments possibles – avortement, mariage, divorce, etc. – de la vie d'une femme ayant vécu à cette époque (voir Strasser, 2012 : 166-173 et Bissonnette, 2012 : 110). Dans *Le Vrai Lieu*, livre issu d'une série d'entretiens avec la documentariste Michelle Porte, Ernaux explique d'ailleurs à quel point sa visée était large : « La visée première des *Années*, c'était

---

<sup>19</sup> Bissonnette cite le linguiste Émile Benveniste, qui « conçoit [...] la troisième personne comme « le mode d'énonciation qui exclut toute forme linguistique “autobiographique” » » (Bissonnette, 2012 : 28)

d'inscrire dans l'Histoire l'existence d'une femme et, partant, celle des femmes, et des hommes. Écrire à travers, évidemment, ce que j'avais traversé moi-même mais d'une manière distanciée et sur fond d'évolution du monde. » (VL 74-75) Comme dans les journaux extimes, cependant, les convictions d'Ernaux transparaissent dans le choix des événements retenus et dans la façon de les dire; ainsi que le remarque Strasser : « Ainsi si mémoire collective il y a, c'est la mémoire d'une femme, issue d'un milieu populaire, de gauche et féministe. » (Strasser, 2012 : 172)

Dans *Les Années*, plus explicitement encore que dans ses livres précédents, Ernaux cherche à décoller d'elle-même : c'est à la société qu'elle a traversée à la fois temporellement et socialement qu'elle s'intéresse, en se servant de sa personne à l'instar d'un réceptacle d'impressions, de souvenirs, de manières de faire. Elle l'explique à la fin des *Années* :

Ce ne sera pas un travail de remémoration, tel qu'on l'entend généralement, visant à la mise en récit d'une vie, à une explication de soi. Elle ne regardera en elle-même que pour y retrouver le monde, la mémoire et l'imaginaire des jours passés du monde, saisir le changement des idées, des croyances et de la sensibilité, la transformation des personnes et du sujet, qu'elle a connus [...] (A 251)

Sa démarche va donc tout à fait à l'encontre de l'autobiographie ou de l'autofiction traditionnelle, étant plutôt une entreprise d'objectivation, de dé-subjectivation ou de dissolution du moi. Véronique Montémont écrit à ce sujet qu'« [à] la force centrifuge qui tend à rabattre la relation autobiographique sur la subjectivité de son auteur, le livre oppose au contraire une force centripète, une capillarité organisée qui s'ouvre aux discours politiques, sociaux, publicitaires. » (Montémont, 2011 : 118) Dans la même veine, Dugast-Portes parle d'« une démarche de va-et-vient entre souvenir et analyse qui dissout le moi au lieu de le rassembler, mais accroît la connaissance générale des censures, des dénis, des sources de souffrance. » (Dugast-Portes, 2008 : 22)

Cette entreprise de dissolution du moi passe aussi par l'emploi des pronoms « on » et « nous » qui, plus encore que le « elle », sont utilisés dans *Les Années*. Comme le remarque Havercroft, le « on » est « élastique », pouvant tantôt renvoyer à une seule personne, « soi », et tantôt renvoyer à la collectivité plus vaste dont fait partie le « soi » (Havercroft, 2012 : 139-141).

« Soi » fait moins explicitement référence à Ernaux que « moi », permettant au lecteur de se sentir plus concerné par le récit (voir Bissonnette, 2012 : 27). Quand au « nous », selon le linguiste Émile Benveniste : « c'est un “je” dilaté au-delà de la personne stricte, à la fois accru et au contour vague. [...] Le “nous” annexe au “je” une pluralité indistincte de personnes »<sup>20</sup> (cité dans Montémont, 2011 : 121). Le « elles » est également utilisé à l'occasion pour parler de réalités propres aux femmes ou, comme le remarque Strasser, « [...] pour marquer une opposition nette avec « ils », montrant bien que le sort des filles et celui des garçons, puis celui des femmes et celui des hommes sont différents et inégalitaires. » (Strasser, 2012 : 168) Montémont remarque comment les variations de pronoms dans *Les Années* créent un « agrégat de voix tour à tour inclusives et exclusives, de discours hospitaliers ou hostiles, au milieu desquels se façonne la conscience de soi. » (Montémont, 2011 : 127) Havercroft parle quant à elle de « véritable polyphonie pronominale » qui, selon elle, « assur[e] le passage de l'individuel au collectif. » (Havercroft, 2012 : 131)

### Des évocations fécondes

Ernaux étant une écrivaine contemporaine, plusieurs des souvenirs qu'elle évoque – dans les domaines culturels, politiques, sociaux, technologiques, commerciaux, etc. – rappellent aux lecteurs des faits presque oubliés, qui font partie de la mémoire collective. Pour citer le sociologue Maurice Halbwachs :

À présent qu'on nous indique avec précision le chemin que nous avons suivi, ces traces ressortent, nous les rattachons l'une à l'autre, elles s'approfondissent et se rejoignent d'elles-mêmes. Elles existaient donc, mais elles étaient plus marquées dans la mémoire des autres qu'en nous-même. Sans doute nous reconstruisons mais cette reconstruction s'opère suivant des lignes déjà marquées et dessinées par nos autres souvenirs ou par les souvenirs des autres. (Halbwachs, 1997 : 127)

Cependant, même s'il n'a pas vécu exactement les mêmes événements, le lecteur peut se retrouver dans les souvenirs mentionnés par Ernaux. Bakhtine remarque : « [...] le monde réel pénètre dans l'œuvre et dans le monde qu'elle représente, tant au moment de sa création, que par la suite, renouvelant continuellement l'œuvre au moyen de la perception créative des auditeurs-lecteurs. » (Bakhtine, 1978 : 394) Ainsi, c'est à partir de leurs expériences, de leur

---

<sup>20</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1 [1966], Gallimard, « Tel », 1990, p. 234-325.

connaissance du monde que les lecteurs comprennent le texte, se créent une image mentale des choses y étant décrites. Bakhtine en déduit que le monde réel est « *créateur* du texte » : « Des chronotopes réels de ce monde *créateur*, se dégagent les chronotopes reflétés et *créés* du monde dont l'œuvre (le texte) donne l'image. » (*Id.* 393-394) Par exemple, suite à l'attentat de la rue de Rennes s'étant produit en septembre 1986, Ernaux note :

Les gens continuaient de prendre le métro et le RER mais l'air s'épaississait silencieusement dans les rames. En s'asseyant, on regardait les sacs de sport « suspects » aux pieds des passagers, surtout ceux qui pouvaient être assimilés au groupe implicitement désigné comme coupable des attentats, c'est-à-dire les Arabes. (*A* 170)

Ce souvenir n'est pas partagé par les plus jeunes ou par ceux ne vivant pas en France. Cependant, la peur et la méfiance étaient certainement les mêmes suite aux attentats de Madrid en mars 2004 ou à ceux de Londres en juillet 2005, pour ne citer que ceux-là. Malheureusement, l'histoire se répète souvent. Les discours, de même, reviennent ponctuellement. Cette phrase sur la France du début des années quatre-vingt aurait tout aussi bien pu être écrite au cours des dernières années, au Québec : « L'atmosphère tournait à la sévérité, le discours – « rigueur » et « austérité » – à la punition, comme si avoir plus de temps, d'argent et de droits était illégitime, qu'il faille revenir à un ordre naturel dicté par les économistes. » (*A* 152) Dans un registre plus anecdotique, suite au passage à l'an 2000, Ernaux note : « Rien ne changeait que l'insolite du chiffre 2 à la place du 1, qui faisait fourcher le stylo en écrivant la date en bas des chèques. » (*A* 218) C'est banal, certes, mais tout le monde a certainement déjà eu un moment de confusion en écrivant la date quelques jours après le début d'une nouvelle année, et peut donc s'identifier à ce qu'écrit Ernaux. Et lorsqu'elle constate : « La prochaine éclipse solaire aurait lieu en 2081, nous ne la verrions pas. » (*A* 217), les calculs de la plupart de ses lecteurs actuels doivent arriver à la même conclusion. Selon Dugast-Portes :

Si tant de lecteurs s'intéressent aux *années*, à cette récapitulation de la deuxième partie du XXe siècle, c'est qu'ils y retrouvent leur vie, sinon comme individus dans le détail, du moins comme participant d'un « nous » : « Je n'aurais jamais cru, disait récemment un critique à propos du livre, que nous étions si « contemporains » les uns des autres ». (Dugast-Portes, 2010 : 93)

La clé réside peut-être justement dans l'absence de détails : plutôt que de situer avec exactitude

les événements qu'elle décrit, Ernaux en retire quelques impressions d'ordre général, transcrit l'effet que ces événements ont eu en elle et autour d'elle, rappelant aux lecteurs des sensations et des souvenirs semblables.

Se remémorant certains souvenirs grâce à Ernaux, le lecteur les lie à d'autres, plus personnels, qui pour lui y sont attachés. Empruntant à Barthes la notion de « biographème », Bissonnette affirme : « Les souvenirs ressemblent alors à des biographèmes, c'est-à-dire à des fragments, à des détails qui mobilisent des savoirs et des histoires chez le lecteur. » (Bissonnette, 2012 : 109-110) Par exemple, le titre d'une émission ou un slogan publicitaire mentionnés par Ernaux rappelleront au lecteur des souvenirs de la même époque, des anecdotes y étant associées (Montémont, 2011 : 134). Les descriptions concises, les évocations brèves, les énumérations et les fragments parfois laissés presque à l'état d'ébauches laissent au lecteur l'espace nécessaire à la remémoration de souvenirs semblables, d'expériences similaires. Selon Bissonnette : « Il y a possibilité de prolonger l'évocation brève : l'ellipse du souvenir, tout comme le blanc typographique, est une ouverture au lecteur. » (Bissonnette, 2012 : 90-91) L'absence de détails « force » même, en quelque sorte, le lecteur à participer à la création du texte qu'il lit, à reconstituer les images évoquées, à compléter le texte par ses référents à lui. Dans *Le Vrai Lieu*, Ernaux dit vouloir que le lecteur « entre » dans ses textes : « Pour moi, c'est comme si j'avais bâti une maison. Où quelqu'un peut entrer, comme dans sa propre vie à lui. » (VL 91) *Les Années* abonde de remarques presque intemporelles et facilement généralisables, touchant à tous les âges de la vie, à propos d'événements que traversent beaucoup de gens : entamer une relation amoureuse sérieuse, avoir des enfants (voir A 96), renoncer à certains projets personnels (A 98), prendre soin de ses enfants et les voir grandir (A 102, 172, 200, 211), vivre une séparation (A 144-145), etc. En dépersonnalisant ses souvenirs, Ernaux permet aux lecteurs d'y lire les leurs, créant un lien entre sa vie et leurs vies, dans ce qu'elle appelle une « circularité vie-écriture-vie » (Ernaux, 2003 : 19).

### Le métatexte

Devant un ouvrage, Bakhtine affirme : « On pourrait dire que nous avons, devant nous, deux événements : celui qui nous est raconté dans l'œuvre, et celui de la narration elle-même (et

nous participons nous-mêmes à ce dernier, comme auditeurs-lecteurs). » (Bakhtine, 1978 : 395) Jusqu'ici nous avons vu que, bien qu'Ernaux raconte sa vie ou plutôt les circonstances ayant entouré et encadré celle-ci, elle tente par plusieurs moyens de rendre « ce qui est raconté » généralisable, de faire en sorte que les lecteurs s'approprient son histoire. Cependant, une partie du contenu des *Années*, et de ses textes précédents, renvoie à la narration elle-même, façon peut-être, pour Ernaux, de se réapproprier un peu ses textes. En effet, dans une sorte de « délinquance »<sup>21</sup>, rappelant les libertés d'un orateur racontant une histoire (voir Sheringham, 2007 : para 7), Ernaux interrompt le récit par un métadiscours dans lequel elle dévoile ses questionnements, son incapacité à se souvenir de certaines choses, sa conscience d'avoir certains biais, d'opérer certains filtres. Certains y voient une forme de narcissisme, l'auteur se regardant écrire, se contemplant dans le rôle de l'écrivain dont les commentaires produisent l'image (Vilain, 2005 : 20-21), mais d'autres considèrent plutôt ces passages comme une preuve de la volonté d'authenticité d'Ernaux, dont le travail « fait écho à l'expérience du lecteur face à ses propres souvenirs » (Bissonnette, 2012: 60), ou comme un rappel que « *Les Années* ne se confondent pas avec le discours de l'Histoire » à cause de « l'importance de la subjectivité transcrite, [de] la médiatisation par un regard, une sensibilité. » (Dugast-Portes, 2010 : 104). Plus simplement, Blanckeman y voit une façon d'attester sa présence à l'écriture (Blanckeman, 2002 : 120). Certainement, ces passages font partie d'un ensemble qui permettent à Ernaux de « reprendre à son compte la fonction auteur », pour paraphraser les mots prononcés par Foucault dans *L'ordre du discours* :

[...] je pense que – depuis une certaine époque au moins – l'individu qui se met à écrire un texte à l'horizon duquel rôde une œuvre possible reprend à son compte la fonction de l'auteur: ce qu'il écrit et ce qu'il n'écrit pas, ce qu'il dessine, même à titre de brouillon provisoire, comme esquisse de l'œuvre, et ce qu'il laisse tomber comme propos quotidiens, tout ce jeu de différences est prescrit par la fonction auteur, telle qu'il la reçoit de son époque, ou telle qu'à son tour il la modifie. Car il peut bien bouleverser l'image traditionnelle qu'on se fait de l'auteur; c'est à partir d'une nouvelle position de l'auteur qu'il découpera, dans tout ce qu'il aurait pu dire, dans tout ce qu'il dit tous les jours, à tout instant, le profil encore tremblant de son œuvre. (Foucault, 1971 : 30-31)

---

21 Sheringham se réfère à la dernière partie du chapitre « Récits d'espaces » qui s'intitule « Délinquances ? », dans Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, pp.189-191.

Dès *La Place*, Ernaux sent le besoin d'expliquer pourquoi elle écrit ses textes, quelle en est la pertinence, l'intérêt. Dans certains ouvrages, ces commentaires sont entre parenthèses. À une question à propos de l'usage de ces parenthèses, elle répond :

Pour expliquer la situation. J'ai le souci didactique de commenter et ainsi de désacraliser l'écriture. Cette démarche est due au fait d'avoir enseigné. L'écriture ne vient pas de nulle part mais d'une problématique qui ne rompt pas le discours. [...] Les parenthèses ne sont pas accessoires, elles sont nécessaires et font partie de mon écriture (Ernaux et Tallon, 2001).

Par exemple, dans *L'Événement*, on retrouve à l'intérieur d'une parenthèse le commentaire suivant : « Et si je ne vais pas au bout de la relation de cette expérience, je contribue à obscurcir la réalité des femmes et je me range du côté de la domination masculine du monde » (*E* dans *ELV* 291). Ernaux explique là comment son texte agit dans le monde, quelle est son actualité, d'une façon qui rappelle ce que dit Foucault à propos de la modernité :

[...] je crois que, avec Kant [...] apparaît, affleure une nouvelle manière de poser la question de la modernité, [...] dans ce qu'on pourrait appeler un rapport sagittal, ou un rapport, si vous voulez, vertical, du discours à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité pour, [premièrement], y trouver son lieu propre, deuxièmement en dire le sens, troisièmement désigner et spécifier le mode d'action, le mode d'effectuation qu'il réalise à l'intérieur de cette actualité. Quelle est mon actualité? Quel est le sens de cette actualité? Et qu'est-ce que fait le fait que je parle de cette actualité? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité. (Foucault, 1983 : 15)

C'est exactement ce que fait Ernaux dans ses commentaires métatextuels : elle explique pourquoi et dans quel but elle écrit, et comment ses textes sont supposés agir sur les lecteurs et éventuellement la société. Elle accorde de plus de nombreuses entrevues lors de la parution de chacun de ses livres et participe fréquemment à des colloques portant en tout ou en partie sur son œuvre, au cours desquels elle précise aussi comment interpréter et comment ne pas interpréter ses textes, quel sens leur donner, quelle résonance ils ont sur les plans social et politique. Si on peut voir dans tous ces commentaires méta et paratextuels des tentatives d'imposer « un sens « conforme » des textes » (voir Charpentier dans Thumerel, 2004 : 240), il s'agit avant tout d'explications visant à clarifier la démarche et les objectifs de l'auteure, les raisons pour lesquelles elle écrit et le lieu à partir duquel elle écrit, puisque, comme l'écrit

Bakhtine : « [...] si l'image de l'auteur est véridique et approfondie, elle permet à l'auditeur-lecteur de comprendre plus exactement, plus profondément l'œuvre de cet auteur. » (Bakhtine, 1978 : 397)

#### 1.4 Une écriture teintée par les sciences sociales

L'un des points fondamentaux à connaître à propos d'Ernaux afin d'interpréter de façon juste son œuvre concerne son grand intérêt pour la sociologie, en particulier pour celle pratiquée par Bourdieu, à qui elle fait très souvent référence dans ses textes, conférences et entrevues. Lors d'un colloque sur la réception internationale de la pensée de celui-ci<sup>22</sup>, elle révèle à quel point la lecture des *Héritiers* puis de *La Reproduction* dans les années soixante-dix l'a incitée à écrire ses premiers romans :

[...] c'est la rencontre de Bourdieu au travers des *Héritiers*, qui me donnera comme l'autorisation, plus même, *l'injonction* d'écrire sur tout cela, d'oser non seulement penser, mais oser écrire : mener l'exploration d'une mémoire refoulée [...] On pourrait encore dire autrement les choses : avant la lecture de Bourdieu, le projet de ce qui deviendra *Les Armoires vides* est dans l'espace des possibles mais encore retenu comme difficile, honteux même. Tout se passait comme si *Les Héritiers*, *La Reproduction* (ensuite *L'École capitaliste* de Christian Baudelot et Roger Establet) me faisaient découvrir ce que je savais déjà sans oser me le formuler, me renvoyaient à mon histoire, m'obligeaient à la dire. (Ernaux, 2009 : 11) (voir aussi *ECC* 79)

Quelques années plus tard, de nouveau « bloquée » devant un projet, c'est *La Distinction*, de Bourdieu toujours, qui l'aide à écrire *La Place* (Ernaux, 2009 : 12). À partir de ce livre Ernaux adopte une « écriture de la distance » (*Ibid.*) qu'elle qualifie ailleurs d'« écriture plate » ou d'« écriture ethnologique » (Ernaux dans Dugast-Portes, 2008 : 178), une écriture du constat qu'elle veut sans émotion ou subjectivité, « qui donne à voir, mais vise à empêcher le lecteur de se situer au-dessus, de juger. » (*Ibid.*) Cette volonté de mise à distance, d'absence de jugement, va au-delà du style et s'applique aussi à la méthode, au contenu. Ernaux qualifie ses textes de « recherche sur la réalité » (Tondeur et Ernaux, 1995 : 38), elle emprunte une

---

22 Annie Ernaux, « Raisons d'écrire », épilogue In Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin (eds), *Le Symbolique et le social: la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle (11-19 juillet 2001), Liège: Éditions de l'Université de Liège, 2005, pp. 343-347.

approche très matérialiste basée sur la remémoration, la mise au jour « des faits vérifiables et des paroles réelles, des comportements culturels, économiques » (*Ibid.*) qu'elle traite ensuite « comme des documents qui s'éclaireront en les soumettant à des approches différentes » (*H* dans *ELV* 224). Avant la rédaction de *La Place*, Ernaux accumule des notes qu'elle regroupe sous le titre « Éléments pour une ethnologie familiale » (*ECC* 34 et Ernaux, 2009 : 12). Une méthode pareillement « ethnologique » est employée dans ses livres suivants; dans *La Honte*, elle écrit d'ailleurs vouloir « [ê]tre en somme ethnologue de moi-même. » (*H* dans *ELV* 224) Cette « méthode ethnologique », cette « auto-ethno-analyse », pour reprendre une expression employée par l'ethnologue et anthropologue Marc Augé (Augé, 1992 : 54), correspond en fait à ce que Bourdieu nomme « distance objectivante » (Ernaux, 2009 : 12). Ernaux cherche à atteindre cette même objectivation dans plusieurs types de textes, par exemple dans ses textes plus « sociaux » comme *La Honte*, dans lequel elle note entre parenthèses :

(Décrire pour la première fois, sans autre règle que la précision, des rues que je n'ai jamais pensées mais seulement parcourues durant mon enfance, c'est rendre lisible la hiérarchie sociale qu'elle contenaient. Sensation, presque, de sacrilège : remplacer la topographie douce des souvenirs, toute en impressions, couleurs, images [...], par une autre aux lignes dures qui la désenchantent, mais dont l'évidente vérité n'est pas discutable par la mémoire elle-même : en 52, il me suffisait de regarder les hautes façades derrière une pelouse et des allées de gravier pour savoir que leurs occupants *n'étaient pas comme nous.*) (*H* dans *ELV* 228-229)

Elle obtient le même résultat dans des textes plus « intimes », où, comme le constate Blanckeman à propos de *L'Occupation*, « S'observant en situation, l'écrivain devient à elle-même son propre milieu avec toute la distance qu'exige la volonté d'identifier un phénomène donné et d'en reconstituer les manifestations. » (Blanckeman dans Thumerel, 2004 : 113) Elle traite, de même, ses sentiments et ses réactions comme des comportements inculqués par le social (Million-Lajoinie dans Thumerel, 2004 : 260), pratiquant l'« introspection sociologique » (Éribon, 2013 : 11), consciente que l'individu « est constitué [du social] autant qu'il le constitue » (Dubois dans Thumerel, 2004 : 152). Sa démarche se rapproche tantôt de la sociologie de Bourdieu en ce qu'elle accorde une grande place à l'individu (Dugast-Portes, 2008 : 120), et tantôt, nous dit Adler, rappelle davantage les travaux de la nouvelle histoire<sup>23</sup>,

---

23 Courant historiographique des années 1970 dont les principaux représentants sont Jacques Le Goff et Pierre Nora, caractérisé par son intérêt pour l'histoire des mentalités.

dans *Les Années* par exemple, puisque « à partir du sujet biographié, c'est un milieu géographique et un contexte historique, économique plus général qui apparaît » (Adler, 2012 : 48). De fait, Ernaux affirme fréquemment vouloir écrire « quelque chose entre la littérature, la sociologie et l'histoire » (*F* dans *ELV* 597), faisant écho aux paroles prononcées par un autre écrivain issu d'une culture dominée culturellement, le Martiniquais Édouard Glissant, qui déclarait dans « La querelle avec l'Histoire » : « La littérature pour nous ne se répartira pas en genres mais impliquera toutes les approches des sciences humaines. » (Glissant, 1981 : 133). De même, Foucault, dans *L'Ordre du discours*, rappelle que les disciplines (comme le genre « roman » ou la littérature) sont une forme de « contrôle de la production du discours » et qu'elles ont une « fonction restrictive et contraignante » (Foucault, 1971 : 37-38), d'où l'intérêt de dépasser les frontières et d'aller puiser ailleurs, dans les sciences humaines, sociales ou politiques par exemple, de dialoguer avec elles. Le résultat, selon Blanckeman, est que : « l'œuvre en question, donnant l'illusion de s'égarer hors de la littérature, la réinvestit au contraire avec intensité » (Blanckeman dans Thumerel, 2004 : 112). Seul petit bémol, selon Dubois, « [l'analyste] est en présence d'une romancière qui dispose d'une « raison » sociologique si forte – mélange de conscience, de méthode et de savoir – qu'il est en peine de faire dire au texte plus qu'il ne dit déjà, de rendre la fiction productive, de démêler dans le savoir manifesté la part de vérité induite. » (Dubois dans Thumerel, 2004 : 153) Cependant, Ernaux, si elle tente bien de générer un certain savoir, cherche surtout à interroger le « réel donné » (Samoyault dans Blanckeman et Millois, 2004 : 90-91), « ce qui n'est pas encore éveillé à [l']inquiétude [de la philosophie] » (Foucault, 1971 : 78), et *par là* agir sur le monde.

### Écrire pour comprendre

Chez Ernaux, et tout particulièrement dans ses premiers textes, ces interrogations sur le monde concernent surtout les différences entre classes sociales, la nature de celles-ci et leurs répercussions dans les relations interpersonnelles. Étudiante, elle a sans doute correspondu mot pour mot à cette description faite par Bourdieu et Passeron dans *Les Héritiers* : « novices de l'intelligence, ils se définissent par *le rapport* qu'ils entretiennent avec leur classe d'origine, leur condition et leur pratique et [...], aspirants intellectuels, ils s'efforcent de vivre ce rapport selon les modèles de la classe intellectuelle, réinterprétés dans la logique de leur condition. »

(Bourdieu et Passeron, 1964 : 61) S'ensuit une rupture avec sa classe d'origine et avec le « soi » d'antan, un déchirement que l'écriture aidera à soigner. Dans *La Place*, Ernaux écrit à propos de son père : « J'écris peut-être parce qu'on n'avait plus rien à se dire. » (*P* dans *ELV* 467), puis dans *Une Femme* : « Il fallait que ma mère, née dans un milieu dominé, dont elle a voulu sortir, devienne histoire, pour que je me sente moins seule et factice dans le monde dominant des mots et des idées où, selon son désir, je suis passée. » (*F* dans *ELV* 597) L'écriture est donc d'abord un remède. Selon Savéan :

si la narratrice analyse ses parents, son milieu, c'est pour savoir ce qu'elle leur doit [...], ce sur quoi et contre quoi elle a bâti sa personnalité. Dire la déchirure, c'est en quelque sorte la soigner. En traduisant ses parents en *mots*, ce qui est l'apanage de l'écrivain qu'elle est devenue, Annie Ernaux les rapproche d'elle, se les assimile en quelque sorte. Elle retrouve son unité. (Savéan, 1994 : 84)

Cette explication rappelle les paroles de Jean Genet, qui explique au cours d'un entretien comment seule l'écriture lui permet de vraiment comprendre ses sentiments et émotions : « seule leur description, leur évocation ou leur analyse pourra réellement vous en rendre compte » (Genet, 1982 : 94). Pareillement, le sociologue Richard Hoggart, qui a vécu comme Ernaux la déchirure sociale, affirme à propos de l'écriture : « j'ai la conviction que c'est par là qu'on peut commencer à avoir prise sur sa propre vie, à lui donner plus de sens, à la commander peut-être ou au moins à mieux la comprendre » (Hoggart, 1991 : 92). Blanckeman abonde dans le même sens, notant comment le fait de mettre en mots le passé permet de mieux se comprendre : « Si le passé ne désigne jamais que la seconde vie, mentale, des événements vécus, le lieu de la connaissance de soi se tient dans la dynamique énonciative qui le recycle et l'actualise. » (Blanckeman, 2002 : 119) Finalement, Agamben, s'appuyant sur Heidegger, explique lui aussi que : « [c]'est seulement par ce geste complexe, par ce regard sur soi dans l'éloignement même de soi, que peut se constituer quelque chose comme un « soi-même ». » (Agamben, 2003 : 119) Ces mots éclairent un constat fait par Ernaux dans *La Vie extérieure* : « Le récit est un besoin d'exister. » (*VE* 11)

Ce que, selon toutes ces explications, semble permettre l'écriture, c'est le retour sur soi et l'instauration d'une distance critique semblable à la « distance objectivante » de Bourdieu. Bien sûr, le fait d'écrire n'implique pas automatiquement cette objectivation, cette analyse,

mais chez Ernaux, et les auteurs cités plus haut, l'écriture semble être telle celle de Foucault, que Georges Didi-Huberman décrit ainsi : « [...] quand il écrit, il y a quelque chose qui travaille de soi-même. C'est une heuristique. Ce n'est pas une dogmatique ni une axiomatique. » (Didi-Huberman, 2014 : 158) Une recherche, donc, une tentative de mettre au jour des vérités, des explications. Bourdieu parle lui aussi de « trajet heuristique » (Bourdieu, 2004 : 82) pour parler de la « socio-analyse » à laquelle il s'est livré pour se réconcilier avec ses origines. Il explique :

Le regard d'ethnologue compréhensif que j'ai pris sur l'Algérie, j'ai pu le prendre sur moi-même, sur les gens de mon pays, sur mes parents, sur l'accent de mon père, de ma mère, et récupérer tout ça sans drame, ce qui est un des grands problèmes de tous les intellectuels déracinés, enfermés dans l'alternative du populisme ou au contraire de la honte de soi liée au racisme de classe.<sup>24</sup> (Bourdieu cité par Éribon, 2013 : 86)

Éribon abonde dans le même sens :

la réconciliation avec soi-même, la récupération de son passé, ne peut pas s'opérer comme un simple retour à ce qu'on quitté. À moins de sombrer, en effet dans une sorte de populisme qui consisterait à vouloir célébrer les cultures populaires ou traditionnelles comme si elles étaient dotées de qualités merveilleuses, la récupération passe par l'analyse, et donc par un rapport de distance compensé par la connaissance de l'intérieur de ce dont l'analyse (ethnologique, sociologique, littéraire) se donne pour tâche de rendre compte. (Éribon, 2013 : 96)

Sur la réconciliation qui s'ensuit, Bourdieu affirme : « C'est toute une partie de moi-même qui m'est rendue [...] parce que je ne pouvais la nier en moi qu'en les reniant, dans la honte d'eux et de moi-même. Le retour aux origines s'accompagne d'un retour, mais contrôlé, du refoulé. » (Bourdieu, 2004 : 82)

### Des cadres théoriques dérivés d'expériences personnelles

Que des théories soient issues d'expériences personnelles ne leur enlève rien, au contraire. Foucault, par exemple, décrit ses livres comme des « fragments d'autobiographie ». (Éribon, 2003 : 53) Dans un entretien avec Duccio Trombadori, il déclare : « il n'y a pas de livre que j'aie écrit sans, au moins en partie, une expérience directe, personnelle » (Foucault et

---

<sup>24</sup> Bourdieu, « Entretien », *Images d'Algérie : Une affinité élective*. Arles, Actes Sud, 2003, p. 42

Trombadori, 1978), ce qui ne signifie pas que ses livres ne puissent être généralisables : « Une expérience est quelque chose que l'on fait tout à fait seul, mais que l'on ne peut faire pleinement que dans la mesure où elle échappera à la pure subjectivité et où d'autres pourront, je ne dis pas la reprendre exactement, mais du moins la croiser et la retraverser. » (*Ibid.*) Par l'écriture, l'expérience personnelle est transformée et devient compréhensible, « accessible pour les autres » (*Ibid.*). Éribon remarque que tant Foucault que Bourdieu définissent leur projet en s'opposant à Lévi-Strauss : contrairement à l'anthropologue qui « avait fait le détour par la société la plus éloignée de la sienne pour se retrouver lui-même », les deux penseurs, à partir de malaises vécus par eux-mêmes, développent des outils d'analyse (historiques pour Foucault, sociologiques pour Bourdieu) qui leur permettront de « s'en déprendre », de s'en libérer (Éribon, 2003 : 56). C'est ce qui permet à Bourdieu d'affirmer que :

l'usage scientifique d'une expérience sociale [...], à condition d'être préalablement soumise à la critique sociologique [ou à une autre démarche critique], peut, pour si dépourvue de valeur sociale qu'elle puisse être en elle-même, et lors même qu'elle s'est accompagnée de crises (de conversion et de reconversion), se convertir de handicap en capital. (Bourdieu, 2004 : 85-86)

Ainsi, les édifices théoriques bâtis par Foucault et Bourdieu ont leurs assises dans des expériences bien réelles, et pas nécessairement des plus glorieuses. Selon Éribon, qu'elles soient ancrées dans « l'expérience de la violence de la domination sexuelle et celle de la domination sociale » n'enlève rien à leur importance et à leur grandeur : « [c]'est au contraire la grandeur de ces œuvres d'être à ce point liées aux expériences de la violence sociale qu'elles sont tout entières sous-tendues par la volonté de penser cette violence et de lutter contre elle. » (Éribon, 2003 : 58-59) La violence subie, les malaises ressentis leur ont permis de « dévoile[r] des forces cachées à l'œuvre dans le monde social » (*Id.* 59).

De la même façon, Ernaux creuse dans ses livres la honte sociale ressentie lors de son enfance et de son adolescence, puis toutes les hontes ressenties chaque fois qu'elle a eu l'impression de ne pas être à la hauteur ou d'avoir des pensées illégitimes. Elle cherche les fondements sociaux de ces impressions et tente de les dépasser. Observant autour d'elle, elle les découvre ensuite largement partagées.

## 2. Quelques postulats à la base de l'œuvre d'Ernaux

### 2.1 L'identité

Nous prenons généralement pour acquis, dans nos sociétés, que l'identité d'une personne demeure la même, de sa naissance à sa mort. Cela se traduit, entre autres, par un nom propre qui demeure identique tout au long de la vie et par l'emploi du « je » tant pour le présent que pour le passé ou le futur (Lahire, 2013 : 48). On présuppose que sous l'enveloppe corporelle, malgré les transformations du caractère, des goûts, des idées, demeurerait quelque chose comme une « essence », propre à chaque individu. Selon la philosophe Chantal Jaquet :

L'identité, qu'elle soit personnelle ou sociale, présuppose l'existence d'individus qui restent les mêmes et qui sont réductibles à un certain nombre de caractères persistants malgré le changement. Quelle que soit la définition qu'on lui donne, elle implique toujours la reconnaissance d'un substrat qui demeure à travers toutes les modifications. Que ce substrat soit pensé sous la forme d'un moi substantiel, de la personne, du sujet, etc., il se présente dans tous les cas de figure comme un noyau immuable résistant au changement. (Jaquet, 2014 : 107)

Ernaux, nous l'avons vu, éprouve son existence passée comme si elle était celle d'une autre, d'où son choix d'écrire *Les Années* avec le pronom « elle » plutôt qu'avec « je ». Dans *Le Vrai Lieu*, elle insiste sur l'incohérence qu'il y a, pour elle, à considérer les individus s'ils étaient immuables :

Ce qui me requiert, c'est le temps dans la mesure où il change continuellement les êtres, leurs pensées, leurs croyances, leurs goûts, d'où l'impossibilité de parler d'une identité fixe. [...] Il y a peut-être quelque chose qui résiste dans chacun de nous mais ce noyau dur, on ne sait pas ce qu'il est. *Les années* sont construites sur cette vision, d'une évolution incessante et de l'impossibilité d'avoir un point de vue unique sur le monde. (VL 86-87)

Foucault et Bourdieu, de même, remettent en question la notion d'identité. Dans son texte intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault, à propos du « Moi », parle de « la chimère d'une unité substantielle » (Foucault, 1971b : 1011). Quant à Bourdieu, il rappelle dans « L'illusion biographique » que le nom propre agit en tant que dispositif de contrôle de

l'individu par l'État, l'enfermant dans un ensemble de propriétés et permettant d'en garder la trace (voir Bourdieu, 1986 : 71).

Foucault remarque la force, dans les sociétés occidentales, de l'idée d'une « identité première », d'une vérité fondamentale ou d'une essence de l'être. Cette idée serait intimement liée, selon lui, à la pratique de l'aveu, instaurée au Moyen-Âge, voire avant<sup>25</sup>, et instrument du pouvoir (puisqu'elle entraîne une individualisation; voir Foucault, 1976 : 77-80). L'aveu demanderait à chacun de « faire lever du fond de soi-même, [...] une vérité que la forme même de l'aveu fait miroiter comme l'inaccessible. » (*Id.* 80) Cette vérité première serait pareille à un texte fondateur dont le véritable sens échapperait aux commentaires, comme aux confessions appelées par la pratique de l'aveu :

le surplomb du texte premier, sa permanence, son statut de discours toujours réactualisable, le sens multiple ou caché dont il passe pour être détenteur, la réticence et la richesse essentielles qu'on lui prête, tout cela fonde une possibilité ouverte de parler. Mais, d'autre part, le commentaire n'a pour rôle [...] que de dire enfin ce qui était articulé silencieusement là-bas. Il doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit. (Foucault, 1971 : 26-27; voir aussi Foucault 1971b : 1007 où il tient des propos semblables au sujet de l'origine)

Ainsi chacun tâcherait, par toutes sortes de discours sur soi, de trouver son essence, sa vérité première, faisant du « Connais-toi toi-même » gravé sur le frontispice du Temple de Delphes une maxime personnelle. Et cependant Foucault rappelle lors d'un séminaire au Collège de France que ce précepte n'avait rien à voir avec « un déchiffrement de soi par soi » ou « une obligation pour le sujet de dire vrai sur lui-même »; il ne s'agit pas du tout d'ouvrir « l'âme comme un domaine de connaissance possible » (Foucault, 1984a : 120). Comme le note André Gorz dans *Le Traître* : « S'intéresser et se chercher en soi-même, c'est le plus sûr moyen de ne pas se trouver, de ressasser stérilement d'immuables problèmes psychologiques. On aura plus de chance de se trouver en s'intéressant au monde, en entreprenant quelque chose, en s'oubliant plutôt [...] » (cité dans Ansel, 2008 : 25). Ernaux, dans l'avant-propos qu'elle signe lors de la réédition de *Journal du dehors*, va dans le même sens :

---

25 Pour plus de détails à ce sujet, voir John H. Langbein, *Torture and the law of proof: Europe and England in the ancien régime*. Chicago, University of Chicago Press, 1977.

Et je suis sûre maintenant qu'on se découvre soi-même davantage en se projetant dans le monde extérieur que dans l'introspection du journal intime – lequel, né il y a deux siècles, n'est pas forcément éternel. Ce sont les autres, anonymes côtoyés dans le métro, les salles d'attente, qui, par l'intérêt, la colère ou la honte dont ils nous *traversent*, réveillent notre mémoire et nous révèlent à nous-mêmes. (JDD dans *ELV* 500)

Foucault, s'appuyant sur Nietzsche, écrit à propos de la recherche d'une origine, de n'importe quelle origine, au fond, que ce soit celle de notre espèce, celle de notre être, celle de notre famille ou celle d'une idée :

Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver «ce qui était déjà», le «cela même» d'une image exactement adéquate à soi ; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements ; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a «tout autre chose» : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. (Foucault, 1971b : 1006)

Selon Foucault, qui pratique l'analyse généalogique pour trouver à quel moment se sont constituées des positivités, on ne retrouve donc au commencement que le disparate (*Ibid.*) et, plutôt qu'une identité unique intrinsèque à chacun, un ensemble d'influences hétéroclites qui la fragmente :

Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables [...]; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. (*Id* 1009)

Foucault conclut en affirmant que la généalogie met au jour « les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité. » (*Id.* 1022) Pas de noyau dur, donc, ni de vérité première. Bourdieu, empruntant lui aussi une démarche généalogique, abonde dans le même sens, nous prévenant contre un remplacement du « Dieu créateur » par

un « Sujet créateur » indépendant de l'histoire et de la société (Bourdieu, 2003 : 166). Pour lui, nous ne sommes qu'« une rhapsodie composite et disparate de propriétés biologiques et sociales en changement constant » (Bourdieu, 1986 : 70-71; voir aussi Halbwachs, 1939 : 6 et Lahire, 2013 : 16). Le sociologue Christian Baudelot arrive exactement aux mêmes conclusions que Foucault et Bourdieu :

Il n'y a pas d'un côté un être transcendantal et universel qui serait l'essence de l'homme et de l'autre, des attributs sociaux variables et externes qui s'y ajouteraient comme des vêtements sur un corps. Chacun est indissociablement constitué des manières de vivre et de sentir, des modes de pensée, des façons de se tenir et de se porter, par les pressions continues, les conditionnements imposés par les conditions matérielles d'existence, les sourdes injonctions de la « violence inerte » des structures économiques et sociales. (Baudelot dans Thumerel, 2004 : 170)

Une grande partie des influences qui s'exercent sur l'individu le précèdent d'ailleurs, et le constituent au cours de ses premières années. Elles « s'emparent de lui », pour paraphraser Éribon (Éribon, 2011: 66). S'inspirant de la sociologie de Durkheim, le psychologue Charles Blondel le constatait déjà en 1925 :

Ce n'est pas l'individu qui invente sa religion, sa morale, son droit, son esthétique, sa science, sa langue, sa manière de se comporter dans les circonstances de tous les jours, avec ses égaux, ses supérieurs ou ses inférieurs, avec les forts ou les faibles, avec les vieillards, les femmes ou les enfants, sa manière de manger et de se tenir à table, l'infini détail enfin de sa pensée et de sa conduite. Tout cela, il le reçoit tout fait, grâce à l'éducation, à l'instruction et au langage, de la société dont il fait partie.<sup>26</sup> (cité par Halbwachs, 1939 : 5)

Ainsi, l'individu intériorise les croyances, les valeurs, les goûts, les manières de faire de son milieu d'origine et les reproduit, les fait siens. Il devient la somme de ces conditionnements qu'il intègre, leur obéit sans s'en apercevoir (voir Halbwachs, 1997 : 89-90). C'est ainsi que dans *La Honte* Ernaux peut cerner son identité passée en identifiant les influences auxquelles elle était soumise : « Pour atteindre ma réalité d'alors, je n'ai pas d'autre moyen sûr que de rechercher les lois et les rites, les croyances et les valeurs qui définissaient les milieux, l'école, la famille, la province, où j'étais prise et qui dirigeaient, sans que j'en perçoive les contradictions, ma vie. » (H dans *ELV* 224) Chez certains, cette empreinte des apprentissages

---

<sup>26</sup> Charles Blondel, *Journal de psychologie*, XXII, avril 1925, p. 333.

de l'enfance s'exerce leur vie durant. Chez d'autres, la scolarisation et les influences reçues au contact des milieux que l'instruction amène à fréquenter sont plus fortes. Se remémorant l'époque de son avortement, Ernaux écrit dans *L'Événement* : « Une foule ressuscite, dans laquelle je suis prise. C'est elle qui, plus que mes souvenirs personnels, me redonne mon être de vingt-trois ans – me fait comprendre à quel point j'étais immergée dans le milieu étudiant. » (*E* dans *ELV* 289) Il s'agit là des deux facteurs principaux – origine sociale et capital scolaire – déterminant, selon Bourdieu, les pratiques culturelles des individus (Bourdieu, 1979 : 12). Au-delà de ces deux facteurs, cependant, une multitude d'autres événements, rencontres, expériences ont aussi une influence sur l'individu, de sorte que chacun, selon les circonstances extérieures auxquelles il est exposé, évolue différemment, et constamment, faisant affirmer à Beauvoir : « [...] je m'apparais à mes yeux comme un objet, un résultat, sans qu'il intervienne dans cette saisie les notions de mérite ou de faute »<sup>27</sup> (citée dans Ernaux, 2006 : 115) et à Ernaux : « Que faire de cette découverte : notre moi est dans les livres, les films vus → ce sont les influences, ce par quoi on se forme... » (*AN* 101) C'est ainsi qu'on peut comprendre la citation de José Ortega y Gasset placée en exergue des *Années* : « Nous n'avons que notre histoire et elle n'est pas à nous. » (Ortega y Gasset, cité dans *A* IV), qui aurait tout aussi bien pu être : « nous ne sommes que notre histoire et elle n'est pas à nous ».

Ce raisonnement va tout à fait à l'encontre du « fantasme « d'homme[s] libre[s] » [...] sujets souverains, autonomes, purs esprits affranchis de toutes les déterminations corporelles, économiques et sociales, fils de personne, fils de leurs œuvres » (Ansel, 2008 : 11), particulièrement populaire, selon Ansel, chez les artistes et les intellectuels. Ce que Bourdieu nomme « la mythologie du « créateur » incréé » (Bourdieu, 2003 : 166) et Nancy Huston « la sale petite illusion de l'auto-engendrement<sup>28</sup> » (citée dans Ansel, 2008 : 11) serait surtout répandue chez ceux issus de milieux privilégiés et chez les hommes, « inconscients de leurs privilèges » (*Id.* 11-12). Au contraire, les femmes, les exilés, ceux issus de milieux populaires et de façon générale tout ceux et celles ayant souffert de leur position sociale, seraient plus conscients des conditionnements et des influences ayant concouru à la formation de leur

---

27 Dans la préface de *La Force des choses*

28 Nancy Huston, *Journal de la création*, Babel, 2001, p. 161-162.

personnalité (*Id.* 11-13). Ernaux, femme issue de milieu populaire et transfuge, en est l'exemple-type :

[...] je suis persuadée qu'on est le produit de son histoire et que celle-ci est présente dans l'écriture. Donc, comptent le roman familial, le milieu d'origine, les influences culturelles et bien évidemment la condition liée au sexe. J'ai une histoire de femme, par quel miracle s'évanouirait-elle devant ma table de travail, ne laissant qu'un écrivain pur [...] ? » (*ECC* 91)

### Être unique

Corollaire à l'idée d'une essence intrinsèque à chaque individu, celle de l'unicité de chacun est aussi une idée reçue que conteste Ernaux. Déjà en 1900, lors d'une conférence à la Libre esthétique de Bruxelles, un groupe d'artistes d'avant-garde, André Gide sent le besoin de faire l'apologie de l'influence plutôt que de cultiver sa singularité, rappelant à son public que « Dans toute grande époque on se contentait d'être personnel, sans chercher à l'être [...] » (Gide, 1999 : 411), et citant des écrivains parmi les plus grands (Shakespeare, Goethe, Molière, Balzac, Tolstoï) en affirmant : « Un grand homme n'a qu'un souci : devenir le plus humain possible, — disons mieux : DEVENIR BANAL. » (*Id.* 410) Le message de Gide serait plus que jamais d'actualité aujourd'hui, alors que, selon Lahire, « la célébration de l'unité du soi [de la singularité individuelle] est une entreprise permanente dans nos sociétés », en plus d'être devenu, bien sûr, « un lieu commun publicitaire » (Lahire, 2013 : 48 et 50). Selon le sociologue Norbert Elias, la distinction s'élève au rang d'« idéal personnel » dans les sociétés occidentales<sup>29</sup> (cité dans Lahire, 2013 : 51). Plus, d'après le diagnostic de Lahire, le fait d'être unique, différent, serait devenu assimilable au fait d'exister socialement : « dans nos sociétés différenciées et hiérarchisées, *exister c'est être (ou se sentir) différent* (rare, unique, singulier, élu, etc.) » (Lahire, 2004 : 694). Gide ironise d'ailleurs sur « la peur de perdre sa personnalité » (voir Gide, 1999 : 407-408), alors qu'Ernaux se rappelle, au début de la vingtaine, avoir été « sûre de n'avoir aucune « personnalité » » (*A* 92), sous-entendant qu'il s'agissait à l'époque pour elle d'un complexe.

À l'origine caractéristique bourgeoise, selon Bourdieu, « le *culte et la culture de la*

---

<sup>29</sup> Norbert Elias, *La Société des individus*. Fayard, Paris, 1991. p.191

« *personne* » » seraient particulièrement encouragés dans les milieux scolaires et intellectuels. Plus ou moins consciemment, nous opposerions la distinction, l'originalité et l'intelligence au banal, à l'ordinaire et au médiocre, les premières étant valorisées et les secondes, dépréciées (Bourdieu, 1979 : 485-486 et 546). Ce type d'oppositions, selon Lahire, permettrait non seulement de légitimer la domination de certains groupes ou classes sociales sur d'autres, mais serait aussi mis en œuvre « dans des comparaisons inter-individuelles [...] et dans des jugements de soi sur soi » (Lahire, 2004 : 693). À ce propos, Lahire remarque ailleurs que « l'individualisation par l'excellence est loin d'être une chose nouvelle, mais est à l'œuvre depuis plusieurs siècles dans nombre d'espaces où se jouent des enjeux de pouvoir. » (Lahire, 2013 : 53) L'excellence – qu'elle se manifeste par la culture, la réussite scolaire ou professionnelle ou la fortune – n'étant cependant pas accessibles à tous, elle serait remplacée par certains par des moyens de se distinguer reposant sur d'autres bases, allant de la consommation des dernières innovations technologiques ou de l'excentricité vestimentaire aux moyens « illégitimes ou même illégaux » (*Ibid.*) : « [...] car affirmer une différence négative (par la transgression) lorsque la différence positive (par l'accumulation de capitaux distinctifs) est hors de portée, c'est aussi une manière d'exister socialement. » (Lahire, 2004 : 694).

Dans *Les Années*, Ernaux se montre particulièrement sensible à la distinction par la consommation et aux discours publicitaires accompagnant celle-ci. Des années soixante, elle se rappelle ceci :

Les jeunes couples des classes moyennes achetaient la distinction avec une cafetière Hellem, l'Eau sauvage de Dior, une radio à modulation de fréquences, une chaîne hi-fi, des voilages vénitiens et de la toile de jute sur les murs, un salon en teck, un matelas Dunlopillo, un secrétaire ou un scriban, meubles dont ils avaient lu le nom seulement dans des romans. (A 93-94)

Puis, dans les années soixante-dix, elle remarque l'effet que la consommation a sur elle, notant : « Ce n'était plus le même moi [...], comme si l'acquisition d'un gaufrier électrique et d'une lampe japonaise allait faire de nous des êtres différents, de la même façon que nous espérions à quinze ans être transformés par la connaissance de mots à la page et du rock'n'roll. » (A 134) Vers la fin des années quatre-vingt-dix, la distinction devient encore plus accessible : « Pour les adolescents – surtout ceux qui ne pouvaient compter sur aucun autre

moyen de distinction sociale – la valeur personnelle était conférée par les marques vestimentaires, *L'Oréal parce que je le vaux bien.* » (A 207) Augé souligne le paradoxe qu'il y a à suivre les modes façonnées par les discours publicitaires pour accéder à une hypothétique distinction, puisqu'il s'agit d'une certaine façon de « faire comme les autres pour être soi. [...] » (Augé, 1992 : 133) Bourdieu rappelle cependant que le grand magasin, dont l'équivalent est aujourd'hui le centre d'achat, est un endroit où chacun « se tient pour autorisé à juger librement, au nom de l'arbitraire légitime des goûts et des couleurs », peu importe sa classe sociale (Bourdieu, 1979 : 35). Ernaux, dans la même veine, se rappelle ses premières visites dans les grands centres commerciaux « où l'on pouvait entrer et sortir librement, sans porte à pousser, sans bonjour ni au revoir à dire. Jamais les fringues et les comestibles n'avaient paru plus beaux – accessibles sans distance ni rite. » (A 134) Éventuellement, ils deviennent même, d'une certaine façon, l'emblème de la liberté : « Pour tout le monde, y compris les immigrants clandestins entassés sur une barque vers la côte espagnole, la liberté avait pour visage un centre commercial, des hypermarchés croulant sous l'abondance. » (A 229)

### Une individualisation croissante?

Le centre commercial, pour Augé, fait partie des « non-lieux » (Augé, 1992 : 48), qu'il définit comme « des espaces constitués en rapport à certaines fins (transport, transit, commerce, loisir) [...] [qui] médiatisent tout un ensemble de rapports à soi et aux autres qui ne tiennent qu'indirectement à leurs fins : [...] les non-lieux créent de la contractualité solitaire. » (*Id.* 118-119) L'individu, entièrement dédié dans ces lieux à la raison pour laquelle il s'y trouve – transport, consommation ou autre – y oublierait momentanément tout le reste dans une « désidentification » le rendant semblable aux autres individus fréquentant le même lieu (*Id.* 129), faisant affirmer à Augé que « [l]'espace du non-lieu ne crée ni identité singulière, ni relation, mais solitude et similitude. » (*Id.* 130) Si Augé concède que le non-lieu ne peut exister « sous une forme pure » et que « des relations s'y reconstituent » malgré tout (*Id.* 101), il met tout de même l'accent sur une individualisation croissante et sur une « production individuelle de sens [...] plus que jamais nécessaire » (*Id.* 51) dans un contexte de surabondance événementielle et spatiale qu'il nomme « surmodernité » (*Id.* 55). Ernaux s'oppose à cette catégorisation de certains lieux en « non-lieux », affirmant simplement : « ce

qui est ainsi nommé, pour moi, est un vrai lieu... J'appelle lieu, là où il y a des gens... » (Durand et Ernaux, 2001). Dans *Les Années*, elle illustre d'ailleurs comment le centre commercial est le lieu d'activités autres que la consommation pour laquelle il est conçu, incluant la socialisation : « En semaine, c'était la destination de promenade d'un après-midi, l'occasion d'une sortie pour les couples retraités qui venaient remplir lentement leur caddie. Le samedi, les familles entières affluaient et jouissaient nonchalamment de la proximité des objets du désir. » (A 193) Plus loin : « Les grands-parents y menaient voir des chèvres et des poules exposées dans leur litière sans odeur sous les lumières artificielles [...] » (A 207). Pourtant, elle aussi note, mais sans la lier avec une quelconque « surmodernité » : « On continuait d'avoir besoin d'être ensemble et c'était la solitude. » (A 203)

Cette solitude, cette « individualisation croissante », sont des thèmes récurrents de ce que Lahire nomme le « nouveau discours sociologique », selon lequel les institutions s'affaibliraient, laissant l'individu à lui-même, avec « la « nécessité historique » [de] « se construire soi-même » ou d'« être soi-même », d'être « libre » ou « autonome » (Lahire, 2013 : 28). Éribon remarque quant à lui un discours semblable, mais du côté politique cette fois : faisant aussi « l'exaltation du « sujet autonome » », ce discours cherche, de la même façon que le discours sociologique sur lequel il s'appuie sans doute, à rendre désuet le concept de « classe sociale ». Selon Lahire, il fait disparaître du même coup, dans la théorie : « les hiérarchies culturelles, les rapports de domination, les inégalités sociales d'accès à la culture, les institutions familiales, scolaires et culturelles et leur travail de socialisation (dont on nous dit, dans certains cas, qu'il « s'affaiblit »), les transmissions intergénérationnelles, etc. » (*Ibid.*) et entraîne, selon Éribon, sur le plan politique : « le démantèlement du *welfare state* et de la protection sociale, au nom d'une nécessaire individualisation (ou décollectivisation, désocialisation) du droit du travail et des systèmes de solidarité et de redistribution. » (Éribon, 2009 : 131) Il importe donc de se demander si la prémisse de base, le déclin des institutions et de leur influence sur les individus et l'individualisation résultante de ceux-ci, est vérifiable ou s'il s'agit seulement d'un discours idéologique ou d'une mauvaise interprétation de la réalité. Pour cela, il faut aussi, d'abord, déterminer plus précisément ce que l'on entend par « individualisation » ou « individualisme », qui peuvent désigner plusieurs phénomènes.

Dans le troisième volume de son *Histoire de la sexualité*, Foucault rapporte que déjà, chez les Grecs et les Romains, on déplorait un « affaiblissement du cadre politique et social » et l'isolement et la montée de l'individualisme en résultant (Foucault, 1984b : 58)<sup>30</sup>. Foucault remarque que cet argument de la « montée de l'individualisme » revient périodiquement dans l'histoire pour expliquer, dit-il, « des phénomènes très divers ». Foucault distingue trois catégories d'« individualisme » :

[1] l'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève; [2] la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux; [3] enfin l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. (Foucault, 1984b : 59)

Trois catégories d'« individualisme » donc, ou trois niveaux, définissant l'intensité des rapports de l'individu avec la sphère publique, avec la sphère privée et finalement avec lui-même. D'un niveau à l'autre, le degré auquel l'individu s'autorisera ou ressentira le besoin de se singulariser variera (il sera tout différent dans son milieu de travail et dans sa famille, par exemple) (Lahire, 2013 : 56). La préposition « dans » est importante ici : en effet, Elias remarque dans *Qu'est-ce que la sociologie?* que nous avons tendance à parler de l'individu *et* du groupe, de l'individu *et* de la société, alors que le premier est constitutif et contribue à faire exister le second, et que nous devrions donc parler de l'individu *en* groupe ou *en* société<sup>31</sup> (cité dans Lahire, 2013 : 41). Ce défaut de langage introduit l'idée d'un individu « isolé et clos sur lui-même » influencé de l'extérieur par la société alors que, ainsi que le remarque Lahire, non seulement l'individu fait partie de la société, mais la société est aussi présente en lui (Lahire, 2013 : 40).

Ernaux tient un discours identique, déclarant dans *Raisons d'écrire* : « Et il est vrai que je ne pense jamais « moi et le monde » mais « moi dans le monde » et davantage encore « le monde en moi ». » (Ernaux, 2009 : 13) Dans son journal d'écriture, elle note :

---

30 Lahire a lu Foucault : il mentionne ce passage dans Lahire, 2013 : 43.

31 Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?* Pandora/Des sociétés, Paris, 1981, p. 134

Dans *Les années*, il y a une espèce de transsubstantialisation continue entre les individus – « elle », « nous » – et la société. S'il y a une chose dont je suis certaine, c'est que nous ne sommes pas des solitudes communiquant plus ou moins avec les autres par le langage. Les autres sont en nous, toujours, d'une façon ou d'une autre. Par l'éducation transmise, par exemple, mais aussi par tout ce qui circule dans une époque et qui nous imprègne, quel que soit notre âge. (*VL* 101)

Halbwachs, s'intéressant à la psychologie collective, affirme même qu'« il faut toujours considérer les fonctions mentales telles qu'elles se réalisent dans telle ou *telle* personne, comme des aspects fragmentaires d'une fonction qu'elles ont en commun avec les autres membres du groupe » (Halbwachs, 1939 : 7-8). L'individu, quelque solitaire ou « individualiste » qu'il soit, n'en fait jamais moins partie de la société, dont sont issus, sans qu'il s'en rende compte, « [s]es idées, [s]es principes, [s]a pensée, [son] jugement » (*Id.* 4), et n'en est donc, nécessairement, pas moins « socialisé ». Il n'est pas possible de refuser les influences ou les normes, puisqu'en faisant partie du social elles font nécessairement partie des individus qui composent ce social (voir Éribon, 2011 : 65). Gide remarque d'ailleurs que même l'individu le plus isolé est influencé par la société dont il fait partie : « [l]es influences risquent même d'être d'autant plus fortes qu'elles sont moins nombreuses. » (Gide, 1999 : 404) Lahire affirme : « Les cadres de la socialisation se transforment, et les individus socialisés dans ces cadres aussi, mais la socialisation, elle, ne s'arrête ni ne disparaît » (Lahire, 2013 : 39). Quant à l'« individualisme » :

On comprend donc bien que si quelque chose comme l'« individualisation des mœurs » existe ou si un « comportement individualiste » correspond bien à quelque chose de réel dans le monde social, cela ne remet aucunement en question la fabrication sociale des individus, le caractère socialement déterminé de leurs comportements et le rôle ou la force des institutions, des cadres socialisateurs ou des contraintes sociales dans la production de ces comportements. (Lahire, 2013 : 42-43)

L'individualisation, bref, ne s'opposerait pas à la socialisation, ne l'effacerait pas, au contraire :

On voit bien, dans tous les cas, qu'individualisation, singularisation, recherche d'originalité ou d'autonomie sont autant de processus socialement organisés, conditionnés, structurés, qui demeurent incompréhensibles si on les détache de tout ce que les discours qui les accompagnent contribuent trop souvent à effacer : institutions, rapports

de domination, rapports de force, hiérarchies, inégalités, classes sociales, etc. Les sociologues n'ont au final rien à gagner à renvoyer au passé des analyses jugées trop « classiques » en prétendant qu'elles ne sont plus adaptées aux réalités de l'époque. (*Id.* 57)

D'après Foucault, les notions d'identité, d'individualité, de subjectivité ou d'âme, toutes « entités » considérées comme indépendantes du social, sont fallacieuses et contribuent à notre assujettissement en faussant notre relation à nous-même (Foucault, 1975 : 38 et Foucault, 1980 : 856-857). Ces concepts, selon lui, servent le pouvoir, faisant des individus leurs propres gardiens dans une société dont il compare le système de surveillance au Panopticon de Bentham<sup>32</sup> (Foucault, 1975 : 253). Ernaux, dans *Les Années*, se rappelle de l'émergence d'une nouvelle définition de l'identité, au milieu des années quatre-vingt :

L'identité, qui jusque-là n'avait eu de sens que sur une carte avec photo dans le portefeuille, devenait un souci prépondérant. Personne ne savait exactement en quoi cela consistait. Dans tous les cas, c'était quelque chose qu'il fallait posséder, retrouver, conquérir, affirmer, exprimer. Un bien précieux et suprême. (*A* 159)

Lahire, comme Foucault, appelle à se libérer des concepts de ce genre, pour plutôt « faire apparaître les forces et contre-forces, internes (dispositionnelles) comme externes (contextuelles), auxquelles nous sommes continuellement soumis depuis notre naissance, et qui nous font sentir ce que nous sentons, penser ce que nous pensons et faire ce que nous faisons » (Lahire, 2013 : 47). Ernaux y est très sensible, allant jusqu'à affirmer, dans *Se perdre* : « Je n'ai jamais pu séparer la perception du sentiment d'un homme à mon égard du milieu dans lequel il évoluait, qui devait toujours influencer ce sentiment. Je n'ai jamais cru à une force en soi du sentiment amoureux. Éminemment sujet aux espaces sociaux, en général. » (*SP* dans *ELV* 779)

### Habitus, dispositions et complexion

C'est justement pour identifier les forces qui entraînent des pratiques, des goûts et des

---

32 « De là, l'effet majeur du Panoptisme : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinue dans son action; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce; bref que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs. » (Foucault, 1975 : 234-235)

jugements donnés que Bourdieu développe le concept d'*habitus*, particulièrement dans son ouvrage *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Bourdieu définit l'*habitus* comme étant « à la fois *principe générateur* de pratiques objectivement classables et *système de classement* (*principium divisionis*) de ces pratiques » (Bourdieu, 1979 : 190). Ernaux en donne une définition simplifiée lors d'une conférence intitulée *La Distinction, œuvre totale et révolutionnaire* : « L'*habitus*, c'est l'inconscient de classe, et à travers lui, le temps, l'histoire et la préhistoire de l'individu, incorporés. » (Ernaux dans Louis, 2013 : 31) En effet, l'*habitus* a beaucoup à voir avec la classe sociale ou plutôt, selon Bourdieu, avec « l'incorporation de la structure de l'espace social telle qu'elle s'impose à travers l'expérience d'une position déterminée dans cet espace » (Bourdieu, 1979 : 195). Le milieu d'origine de l'individu et celui qu'il veut atteindre ou contre lequel il tente de s'affirmer influenceraient, en « transfigura[nt] des nécessités en stratégies, des contraintes en préférences » (*Ibid.*), sa façon de parler, ses gestes, sa posture, ses goûts et ses choix, tant en matière de nourriture, de décoration ou d'art que d'orientation professionnelle. Ernaux montre bien, dans *Les Années*, sa compréhension et son adhésion à ce concept de Bourdieu :

Hors des récits, les façons de marcher, de s'asseoir, de parler et de rire, héler dans la rue, les gestes pour manger, se saisir des objets, transmettaient la mémoire passée de corps en corps du fond des campagnes françaises et européennes. Un héritage invisible sur les photos qui, par-delà les dissemblances individuelles, l'écart entre la bonté des uns et la mauvaiseté des autres, unissait les membres de la famille, les habitants du quartier et tous ceux dont il était dit ce sont des gens comme nous. Un répertoire d'habitudes, une somme de gestes façonnés par des enfances aux champs, des adolescences en atelier, précédées d'autres enfances, jusqu'à l'oubli [...] (A 31)

Il est à noter que Bourdieu se distance du structuralisme, son concept d'*habitus* décrivant plutôt des « stratégies » que des « règles », décrivant la logique d'un « rapport pratique au monde » et non un déterminisme (Bourdieu, 2004 : 84). Lahire, cependant, a des réserves face à la notion d'*habitus*, qui, selon lui, mène parfois à interpréter « les tendances statistiques attachées à des groupes ou à des catégories comme s'il s'agissait de tendances dispositionnelles propres à des personnes » (Lahire, 2013 : 101). Il critique de plus la lecture que fait Bourdieu de ses données statistiques, selon lui pas aussi probantes que l'auteur de *La Distinction* ne veut le laisser croire. Celui-ci, selon lui, aurait un peu « forcé le trait » de façon à valider sa théorie

(voir Lahire, 2004 : 166-171). Lahire croit que de multiples facteurs influencent les pratiques et que le degré auquel ils les influencent varie d'une situation à l'autre. Il préfère donc parler d'un « écheveau de dispositions » et des « conditions variables de leurs mises en œuvre » (Lahire, 2013 : 110). Jaquet considère elle aussi que la notion d'*habitus* manque de nuances. Elle invite à lui substituer celle de « complexion », qui englobe l'*habitus* mais y ajoute un ensemble de facteurs faisant une place aux affects, tels « l'enfance, l'histoire familiale, la place dans la fratrie, l'orientation sexuelle, la vie affective, les relations amicales et amoureuses » (voir Jaquet, 2014 : 219-223).

Qu'un individu soit le produit de sa socialisation et que ses comportements et ses goûts dépendent de son *habitus*, de ses dispositions ou de sa complexion ne le rend pas pour autant identique aux autres membres de la même société. D'une part, personne ne vit exactement les mêmes expériences de socialisation, et d'autre part, comme le remarque Lahire, il existe des « possibilités infinies de variations sur les mêmes thèmes », chacun peut vivre ces expériences « selon des modalités relativement singulières » (Lahire, 2013 : 14-15 et 82). Ernaux, décrivant le projet d'écriture des *Années*, écrit vouloir y « saisi[r] les formes corporelles et les positions sociales successives de son être [...] ce qui l'a rendue singulière, non par la nature des éléments de sa vie, externes (trajectoire sociale, métier) ou internes (pensées et aspirations, désir d'écrire), mais par leur combinaison, unique en chacun. » (A 251-252) Dans *Le Vrai Lieu*, elle écrit encore : « Il faudrait, si on veut savoir qui on est, de quoi on est héritier, rassembler les pièces du musée intérieur qui nous constitue. » (VL 54; voir aussi E dans ELV 284-285) En « s'objectivant », en faisant sa « généalogie » ou son « archéologie personnelle » (AN 36), tel que le fait Ernaux, l'individu trouvera « un réseau difficile à démêler » de « marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui [...] s'entrecroise[nt] en lui » (Foucault, 1971b : 1008-1009). Plutôt que dans l'identification d'une hypothétique essence ou dans la définition d'une supposée identité, la difficulté de la connaissance de soi réside peut-être plus alors dans la reconnaissance de l'influence de toutes les différentes facettes de notre passé. Éribon constate : « Si chacun de nous s'inscrit potentiellement dans plusieurs histoires, dans plusieurs passés, la tâche est loin d'être aisée de les explorer ensemble, sans tricher sur ce qu'on choisit de mettre en lumière ou de laisser dans l'obscurité. » (Éribon, 2013 : 264)

Lahire insiste sur le fait que « les acteurs sont *multisocialisés* et *multidéterminés* et que c'est pour cette raison qu'ils ne sont pas en mesure de sentir ou d'avoir l'intuition pratique du poids de ces déterminismes. » (Lahire, 2013 : 18) Il ajoute aussi que les dispositions qui en résultent peuvent être contradictoires (*Id.* 112-113), mais que selon les situations et les contextes, elles seront inhibées ou activées (*Id.* 109). Ernaux, puisqu'elle a complètement changé de milieu social suite à ses études, a certainement incorporé des dispositions contradictoires; à ce sujet, elle cite Hegel en exergue d'*Une Femme* : « C'est une erreur de prétendre que la contradiction est inconcevable, car c'est bien dans la douleur du vivant qu'elle a son existence réelle. » (cité dans *F* dans *ELV* 554) Dans un dossier accompagnant la lecture de *La Place* et d'*Une Femme*, Savéan explique que cette phrase est tirée de *Science de la Logique*, dans lequel Hegel « démontre que la contradiction est plus profonde et plus essentielle que l'identité et que, loin d'être anormale, elle est la caractéristique de ce qui vit et évolue. » (voir Savéan, 1994 : 169-170) Le fait d'être continuellement influencé par de nouveaux événements, de nouvelles idées, de nouvelles personnes, entraînerait une « impossible fidélité aux êtres et aux idées » (*Id.* 99-100). Dans *La Honte*, Ernaux, se comparant à Proust, qui semble vivre un perpétuel retour du même, et donc subir peu d'influences contradictoires, dit sentir, elle, les changements de sa personnalité :

À moi – et peut-être à tous ceux de mon époque – dont les souvenirs sont attachés à un tube d'été, une ceinture en vogue, à des choses vouées à la disparition, la mémoire n'apporte aucune preuve de ma permanence ou de mon identité. Elle me fait sentir et me confirme ma fragmentation et mon historicité.) (*H* dans *ELV* 250)

D'après Halbwachs, c'est lorsque « plusieurs courants sociaux se croisent et se heurtent dans notre conscience » que nous avons le sentiment d'être unique, puisque « parce qu'ils ne se rapportent entièrement ni à un milieu, ni à un autre, [...] nous les rapportons alors à nous-mêmes » (Halbwachs, 1997: 83 et 89) On peut concevoir qu'alors, ne se sentant appartenir à aucun milieu, l'individu ressent de la solitude, un clivage ou une « fragmentation » de son être, et éprouve « la douleur du vivant » mentionnée par Hegel, dont l'exact opposé est ceci :

Les gens auraient voulu revivre les semaines d'attente, les rassemblements devant la télé dans les villes silencieuses sillonnées par les vendeurs de pizza, qui conduisaient, de match en match, à ce dimanche et à cet instant où, dans la clameur et l'extase, on aurait pu mourir ensemble de bonheur d'avoir gagné – sauf que c'était l'envers

exact de la mort –, retrouver le grand abandon à un seul désir, à une seule image, un seul récit [...] » (A 216-217)

### Un « soi » poreux

Si cette sensation collective, cette perte du soi, est rarement ressentie aussi intensément que pendant les rassemblements de foule, par exemple pendant les rassemblements sportifs ou les manifestations, il est possible de la sentir ou de la provoquer en d'autres circonstances.

Agamben cite une lettre de Keats<sup>33</sup>, dans laquelle celui-ci confie :

C'est une chose honteuse à avouer [...]; mais c'est un fait qu'il n'y a pas un mot prononcé par moi qu'on puisse recevoir sûrement comme une opinion issue du fond inchangeant de moi-même – et comme cela serait-il, puisque je n'ai pas de moi? Quand je suis dans une pièce avec d'autres personnes, si je suis dégagé de toute méditation sur des créations de mon cerveau, alors ce n'est pas moi-même qui rentre en moi-même, mais la personnalité de chaque individu présent qui commence à exercer une telle pression sur moi qu'en très peu de temps je suis annihilé; et cela pas seulement parmi les hommes; ce serait la même chose dans une chambre d'enfants. (cité dans Agamben, 2003 : 123)

Quant à Ernaux, elle se dit souvent « traversée par les autres », et affirme dans *La Vie extérieure* :

Aujourd'hui, pendant quelques minutes, j'ai essayé de *voir* tous les gens que je croisais, tous inconnus. Il me semblait que leur existence, par l'observation détaillée de leur personne, me devenait subitement très proche, comme si je les touchais. Si je poursuivais une telle expérience, ma vision du monde et de moi-même s'en trouverait radicalement changée. Peut-être n'aurais-je plus de moi. (VE 28-29)

C'est le concept de dé-subjectivation qui est important dans ces deux expériences, l'impression de perdre le soi et d'abolir la frontière entre soi et les autres, une expérience semblable à celle que vit Ernaux dans la passion amoureuse, relatée dans *Passion simple* : « grâce à lui, je me suis approchée de la limite qui me sépare de l'autre, au point d'imaginer parfois la franchir. [...] À son insu, il m'a reliée davantage au monde. » (PS dans ELV 686), ou dans la jalousie, comme dans *L'Occupation*, où, d'après Blanckeman, « elle se montre poreuse » à quelqu'un qu'elle n'a jamais vu, révélant « la précarité de l'idée même de sujet » (Blanckeman dans

---

33 Lettre du 27 octobre 1818 adressée à Richard Woodhouse

Thumerel, 2004 : 106). Cette impression peut toutefois être élargie à un plus grand bassin de gens, à toute une communauté, voire à la société entière. Il s'agit de ressentir la conscience individuelle, ainsi que l'énonce Halbwachs, en tant que « lieu de passage [de] courants [de pensée], [...] point de rencontre des temps collectifs. » (Halbwachs, 1997 : 190) De façon similaire, Ernaux affirme dans *Le Vrai Lieu* : « J'ai cette certitude que les choses qui m'ont traversée ont traversé d'autres gens. » (VL 74) C'est cette certitude, cette capacité à se détacher d'elle-même, qui fait qu'elle puisse écrire *Les Années* au « on » et au « nous ».

### Le rapport à soi

Agamben, citant *L'Archéologie du savoir* de Foucault, pose la question suivante : « qu'advient-il de l'individu vivant au moment où il occupe la « place vide » du sujet, en ce point où, s'engageant dans une procédure d'énonciation, il découvre que « notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques »<sup>34</sup> [...]? » (Agamben, 2003 : 155) Bref, qu'arrive-t-il à l'individu une fois qu'il découvre qu'il n'est que son histoire, qu'il est tout entier déterminé par le social, qu'il peut, s'il le veut, abolir son moi et se laisser traverser par les autres? Pour certains, selon Bourdieu, cette découverte même peut être libératrice, mais pas systématiquement, malheureusement :

Le corps, en se socialisant, s'historicise ; il encaisse de l'histoire. Et moi, j'objective ce qui était incorporé, donc naturalisé. Je le dénaturalise, et, ce faisant, je libère. C'est une façon de redresser le corps. Tout ce travail peut avoir pour but d'ouvrir la possibilité d'usages cliniques. [...] On pourrait dire que je fais une socio-analytique. Malheureusement, la prise de conscience – et je le dis à longueur de pages dans *La Domination masculine* – n'est pas toujours thérapeutique. J'ai beau savoir, il y a des tas de choses qui ne changent pas. (Bourdieu et Mangeot, 2000)

Que faire quand la réalisation que l'individu est constitué du social ne le libère pas? Faire comme Vitangelo Moscarda, le personnage principal de *Un, personne et cent mille*, de Luigi Pirandello, et devenir complètement perméable à tout ce qui l'entoure, comportement qui s'approche beaucoup de la folie? L'option proposée par Foucault consiste plutôt à « se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. » (Foucault, 1984b : 59) Il s'agit là d'une forme

---

34 Foucault, *L'archéologie du savoir*, p.180

positive de l'individualisme, qui s'oppose à l'assujettissement en étant « [une] *élaboration*, [un] *travail éthique* qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite. » (*Id.* 38-39) Pour Foucault, dans un cheminement analogue à celui de Bourdieu, il s'agit, une fois que la critique archéologique a permis à l'individu de comprendre que « ce que nous pensons, disons et faisons » sont « autant d'événements historiques », de faire une critique généalogique permettant de « dégage[r] de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. » (Foucault, 1984) Ce « processus de la récupération de soi » (Éribon, 2013 : 87), Foucault le nomme ailleurs « *self-fashioning* » (*Id.* 38), « pur rapport à soi » (Foucault, 1984b : 117-118), « rapport de soi à soi » ou « constitution de soi-même comme sujet » (Foucault, 1984a : 13), ou encore en parle en utilisant les expressions « arts de l'existence » ou « techniques de soi » (*Id.* 18-19). S'il n'est pas possible de « se créer » de toutes pièces, il est possible, en acceptant son passé et ce qu'il a laissé en soi, de « se reformuler », ainsi que l'explique Éribon en signalant que le « *self-fashioning* » ne s'oppose pas aux déterminismes et n'empêche pas les forces sociales de s'exercer sur soi (Éribon, 2009 : 229). Il s'agit de se constituer en « sujet moral » en déterminant sa « substance éthique », c'est-à-dire en « constitu[ant] telle ou telle part de [soi]-même comme matière principale de sa conduite morale », puis en agissant sur soi-même pour atteindre cet objectif et atteindre un « accomplissement moral de [soi]-même » (Foucault, 1984a : 37-40). Il ne s'agit toutefois pas d'une démarche uniquement personnelle, mais au contraire d'un travail de résistance politique à l'assujettissement et aux mécanismes de pouvoir qui en sont la cause. D'après Éribon :

Il s'agit donc pour Foucault de travailler à faire advenir des discours, des mouvements, des actions qui sont éminemment politiques, en ce sens qu'ils créent de l'histoire puisqu'ils créent des libertés nouvelles, des espaces nouveaux de liberté, ou, au moins, qui questionnent, mettent en question les vieilles dominations, les vieux pouvoirs, ou leurs incarnations modernes [...] (Éribon, 2003 : 49)

Ainsi, c'est en s'inspirant de sa façon de « penser l'affrontement du sujet au pouvoir de la norme, réfléchir aux façons dont on peut réinventer son existence » (Éribon, 2009 : 225) que Judith Butler, par exemple, peut développer sa théorie de l'« agency »<sup>35</sup>. Plus simplement, c'est

---

35 Entre autres dans Judith Butler, *Le pouvoir des mots – Discours de haine et politique du performatif*, Paris :

en parlant publiquement – dans des colloques, des livres, etc. – des malaises ressentis, à la façon d'Ernaux qui écrit sur son ascension sociale ou sur son expérience de femme, ou d'Éribon qui n'hésite pas à baser ses réflexions sur des expériences ayant découlé de son homosexualité ou, plus récemment, de son origine sociale, en s'affirmant donc, en « refus[ant] [d']être ce qu'on n'a pas choisi d'être » (Bourdieu et Passeron, 1964 : 39), que « ces espaces nouveaux de liberté » sont créés, qu'il est possible de dépasser le malaise et d'arriver à une libération, tant pour soi que pour les autres qui sont victimes des mêmes perceptions :

L'exploration des strates de la « honte », si l'on entend par là une exploration des formes incorporées de l'infériorisation et de l'assujettissement, peut déboucher sur la création de nouvelles significations sociales, culturelles, politiques, existentielles qu'il ne serait pas exagéré de qualifier d'émancipatrices, et peut-être même de révolutionnaires. Interroger le verdict, c'est déjà une façon de lui enlever son caractère d'évidence : c'est faire appel de la sentence, mais comme il n'y a pas d'instance devant laquelle porter cet appel, c'est à la fois en soi-même et dans le monde social qu'il convient d'organiser cette résistance aux pesanteurs instituées du passé toujours efficaces dans le présent et de travailler à cette invention de nouveaux possibles. (Éribon, 2013 : 275)

Ernaux, dans *Les Années*, montre comment nos perceptions du monde sont socialement et historiquement déterminées, leur enlevant, donc, leur caractère d'évidence. Elle manifeste d'autre part sa connaissance des travaux de Foucault lorsqu'elle déclare :

Rien de ce qu'on considérerait jusqu'ici comme normal n'allait de soi. La famille, l'éducation, la prison, le travail, les vacances, la folie, la publicité, toute la réalité était soumise à examen, y compris la parole de celui qui critiquait, sommé de sonder le tréfonds de son origine, *d'où tu parles toi?* La société avait cessé de fonctionner naïvement. [...] On était dans une lecture politique généralisée du monde. Le mot principal était « libération ». (A 111-112)

## **2.2 Rapports de domination dans l'espace social**

### Rapports de pouvoir dans les relations inter-individuelles

Si le simple fait de se constituer en sujet moral de sa conduite peut avoir un impact politique, c'est que, selon Foucault, chaque individu fonctionne comme un rouage, un relais du pouvoir.

---

Éditions Amsterdam, 2004, 2e édition (2008).

Le pouvoir, dans la perspective développée par Foucault, n'est pas quelque chose qui se possède ou qui s'acquiert, mais plutôt un ensemble de stratégies, de dispositions, de fonctionnements – « une machinerie », dans ses mots (Foucault, 1975 : 208) – qui traversent la société. Il « investit » les individus, « passe par eux et à travers eux » (*Id.* 35). Comme le résume de Lagasnerie :

Dès qu'il y a de l'interaction, dès que deux personnes, deux groupes, sont en contact, il y a une relation, donc il y a un rapport de force, donc il y a du pouvoir. Le pouvoir se trouve dans les interactions les plus vides de la vie quotidienne – acheter son pain, dire bonjour, emprunter un livre. (de Lagasnerie, 2014 : 42)

Les livres d'Ernaux regorgent d'observations sur ces rapports de pouvoir : gestes en apparence innocents, regards, silences ou formulations qui trahissent des hiérarchies, des rapports de force, des dominations au quotidien. Les rapports de force sont intériorisés et reproduits, naturalisés comme s'ils allaient de soi :

Quand on croiserait sur le trottoir après avoir été assise à côté d'elle jusqu'au cours moyen l'élève mise en apprentissage ou inscrite au cours Pigier, il ne viendrait pas à l'idée de s'arrêter pour lui parler, pas plus que la fille du notaire, dont le hâle jaunissant au retour d'un séjour aux sports d'hiver était le signe de sa condition supérieure, ne nous accordait un regard en dehors de l'école. (*A* 50)

Les individus, dans cet exemple, appartiennent à différents milieux sociaux. Leurs façons d'agir reproduisent les relations entre les groupes qu'ils incarnent. Pas de lutte ouverte entre eux, plutôt une indifférence des plus élevés dans la hiérarchie envers ceux qui le sont moins. Foucault, commentant le concept *d'Entstehungsherd* – ou d'émergence – employé par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, explique :

[...] l'émergence désigne un lieu d'affrontement; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité; c'est plutôt – l'exemple des bons et des mauvais le prouve – un «non-lieu», une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. (Foucault, 1971b : 1012)

Ainsi, le « rapport de domination » n'est pas tant un « rapport » qu'une absence de « rapport » (Foucault, 1971b : 1013). Le pouvoir qui s'exerce ici est invisible, « discret », dit Foucault, « car il fonctionne en permanence et pour une bonne part en silence. » (Foucault, 1975 : 208)

Il affirme ailleurs : « Personne à proprement parler n'en est le titulaire ; et, pourtant, il s'exerce toujours dans une certaine direction, avec les uns d'un côté et les autres de l'autre ; on ne sait pas qui l'a au juste ; mais on sait qui ne l'a pas. » (Foucault avec Deleuze, 1972) Bourdieu rappelle que la violence symbolique n'implique pas toujours d'acte d'intimidation, et peut s'exercer sans même que la personne qui l'exerce s'en rende compte (Bourdieu, 1982 : 36-37). Certains la ressentiront, d'autres pas : dépendant de leur position sociale, certains « parvien[nent] à être pour le groupe ce qu'il[s] [sont] pour [eux]-même[s] au lieu d'être pour [eux]-même[s] [...] ce qu'il[s] [sont] pour autrui » (Bourdieu, 1979 : 230).

Toujours selon Bourdieu, les différences que chacun observe entre son *habitus* et ceux des autres, « sont destiné[e]s à fonctionner comme autant de rappels à l'ordre, par où se rappelle à ceux qui l'oublieraient, qui s'oublieraient, la place que leur assigne l'institution. » (Bourdieu, 1982 : 130) Car l'institution, les institutions, ont beaucoup à voir dans la distribution du pouvoir, tant selon Bourdieu que Foucault. Ce dernier parle « d'un réseau fin, différencié, continu, où se relaient les institutions diverses de la justice, de la police, de la médecine, de la psychiatrie » (Foucault, 1977 : 250), alors que pour Bourdieu, c'est davantage, d'une part, le système d'enseignement et, de l'autre, le « rituel » ou « l'acte » d'institution, compris comme l'assignation d'une essence, qui comptent :

[...] l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il *signifie* à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous (*kategoresthai*, c'est, à l'origine, accuser publiquement) et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être. (Bourdieu, 1982 : 126)

Par suite de la réception d'un titre, d'un statut, l'individu se sent sommé d'agir conformément à la valeur qu'il accorde à ce titre ou ce statut, reproduisant les écarts sociaux entre les détenteurs de ce titre ou statut et les autres (Bourdieu, 1982: 127). Bourdieu note d'ailleurs que « [...] les gens adhèrent d'autant plus fortement à une institution que les rites initiatiques qu'elle leur a imposés ont été plus sévères et plus douloureux » (*Id.* 129), puisque bien sûr, les difficultés rencontrées introduisent l'impression d'un mérite, la justification d'une supériorité acquise (voir aussi Bourdieu, 1982 : 133-134). Inversement, l'individu qu'un groupe institue comme inférieur par l'insulte percevra par suite sa conduite comme entachée par cette insulte,

et le moindre de ses gestes, qui chez un autre aurait semblé anodin, semblera aux autres confirmer le verdict établi par l'insulte. Ainsi l'acte d'institution modifie la perception de l'individu, tant pour les autres que pour lui-même, et conséquemment ses actions; Bourdieu parle à ce sujet du « sens des limites », « qui incline les uns à tenir leur rang et à garder les distances et les autres à se tenir à leur place et à se contenter de ce qu'ils sont, à être ce qu'ils ont à être, les privant ainsi de la privation elle-même. » (*Id.* 129-130) Fonctionnent ainsi, très souvent, les rapports entre les fortunés et les pauvres (voir *SP* dans *ELV* 780-781), entre les intellectuels et ceux sortis tôt du système scolaire (voir *VL* 65), entre ceux ayant un travail et un toit et les « sans domicile fixe » (voir *VE* 123), entre les natifs d'un pays et ceux y ayant immigré (voir *A* 222-223), etc. Ce « sens des limites » défini par Bourdieu relève à la fois du « pouvoir disciplinaire » et de la « normalisation » dont parle Foucault. Son effet est similaire à celui du Panoptisme : face à la possibilité d'être observé, l'individu intègre les interdits et les normes et s'auto-discipline, « il devient le principe de son propre assujettissement » (Foucault, 1975 : 236). Le parallèle avec la sociologie de Bourdieu permet de mieux comprendre comment Foucault peut affirmer que « [l]a discipline « fabrique » des individus » (*Id.* 200) ou que « le pouvoir produit » (*Id.* 227). La discipline fonctionne de pair avec la normalisation, avec « tout un jeu de degrés de normalité, qui sont des signes d'appartenance à un corps social homogène, mais qui ont en eux-mêmes un rôle de classification, de hiérarchisation et de distribution des rangs. » (*Id.* 216) Très proches de l'*habitus* de Bourdieu, les normes sont aussi des codes qui permettent à chacun de situer sa place dans la hiérarchie sociale.

Plutôt que de concevoir les disciplines, les normes et les titres comme des facteurs de stabilité de la société, peut-être faut-il les voir comme des sources d'aliénation, des formes de violence instituée, des mécanismes du pouvoir à questionner, auxquels résister. Foucault, plutôt que la « lutte des classes », préconise un ensemble de « luttes immédiates », tant au sens spatial qu'au sens temporel : des luttes qui « s'en prennent aux instances de pouvoir les plus proches ; [...] à tout ce qui s'exerce immédiatement sur les individus » et qui « s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire qui est immédiate, s'accepte et se reconnaît comme indéfiniment ouverte » (Foucault, 1978 : 546). Ce dernier point est important, puisqu'il est faux de prétendre, comme l'a fait, selon Éribon, « le discours néo-conservateur qui a prospéré dans la gauche française dans les années 1980 et 1990 », que puisse exister « une « République » composée simplement

d'individus « égaux en droit » où chacun doit s'efforcer de « vivre ensemble » avec les autres » (Éribon, 2011 : 47-48), dans laquelle il n'y aurait ni conflits, ni revendications, ni mouvements sociaux. D'après lui, « Il convient donc de replacer l'accent sur la conflictualité sociale et sur les mouvements sociaux comme facteurs déterminants de la vie politique et de la pensée politique et c'est en insistant sur la conflictualité que l'on peut imaginer aujourd'hui un renouveau de la vie politique et de la pensée politique. » (*Ibid.*) Il s'agit là d'une des tâches du philosophe, selon Foucault, qui souhaite, plus largement : « une philosophie présente, inquiète, mobile tout au long de sa ligne de contact avec la non-philosophie, n'existant que par elle pourtant et révélant le sens que cette non-philosophie a pour nous » (Foucault, 1971 : 77-78), objectif qui s'apparente à la notion de *parrêsia* philosophique qu'il abordera dans ses cours au Collège de France une dizaine d'années plus tard, au début des années quatre-vingt. Le discours *parrésiaque*, en effet, se caractérise entre autres « par le fait qu'il est *etumos*, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'autre forme que d'être, dans sa simplicité et dans sa spontanéité, aussi proche que possible du réel auquel il se réfère. » (Foucault, 1983 : 300) Il ne s'agit donc pas d'un discours qui prescrit, mais d'un discours qui montre, qui révèle. En ce qui a trait au pouvoir, cela se traduit par le fait de « rendre visible » les luttes, les stratégies, les tactiques, les enjeux, les objectifs, de tenter de comprendre, d'expliquer « au fond, les relations de pouvoir, en quoi cela consiste-t-il ? » (Foucault, 1978 : 540-541) Et de voir que cela consiste souvent dans des phénomènes sans envergure, dans des rapports de force au sein d'une famille, d'un regroupement, d'un milieu de travail, d'une salle de classe, « qui n'ont pas dans la philosophie le statut noble, reconnu qu'ont les grands problèmes » (*Id.* 542), mais qui n'en servent pas moins « de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social » (Foucault, 1976 : 124).

Ce sont ces relations de pouvoir, qu'elle connaît bien pour les avoir subies, qu'Ernaux tente aussi de montrer, disant que son écriture « cherche à transcrire la violence de la réalité » (Ernaux et Tallon, 2001) et qu'elle la conçoit comme « un outil politique », « outil d'exploration » (Ernaux dans Dugast-Portes, 2008 : 179-180) servant au « « dévoilement critique » du monde » (Ernaux dans Thumerel, 2004 : 265). Au sujet de *Journal du dehors* et de *La Vie extérieure*, mais aussi de ses autres ouvrages, elle écrit :

Je ne peux pas concevoir de faire des livres qui ne mettent pas en cause ce que l'on vit, qui ne soient pas des interrogations, des observations de la réalité telle qu'il m'est donné de la voir, de l'entendre ou de la vivre, ou de m'en souvenir. Une littérature qui m'engage et qui engage le lecteur. Les journaux extérieurs participent de ce désir, sans doute, obliger à voir ce qui est proche, que tout le monde voit sans voir, sans vouloir voir. (Ernaux dans Thumerel, 2004 : 265)

En « obligeant à voir », elle se sert de l'« autorité » (« *auctoritas* ») que lui confère sa position d'auteur (« *auctor* »)<sup>36</sup> pour révéler, amener à l'existence ce que certains préfèrent ne pas voir, le « refoulé social » (Ernaux, 2006 : 104). Sa vision de la littérature s'apparente en cela à celle de la poétesse Ingeborg Bachmann, qui affirme :

De la poésie comme du pain? Ce pain devrait grincer entre les dents et réveiller la faim avant de l'apaiser. Et cette poésie devrait avoir le tranchant de la connaissance et l'amertume de la nostalgie pour pouvoir déranger le sommeil des hommes. Car nous sommes vraiment endormis, nous dormons par crainte d'avoir à nous percevoir, nous-mêmes et notre monde. (Bachmann, 2010 : 663)

En montrant la violence du monde social, en la mettant en lumière, il s'agit pour Foucault, et sans doute également pour Ernaux, de tenter de « déstabiliser des mécanismes de pouvoir », d'en sortir, d'encourager des « résistances » aux jeux de pouvoirs, l'émergence de pratiques « non-conformes », l'apparition de nouveaux rapports entre les gens (Foucault, 1978 : 543 et 547; voir aussi Bersani dans Caillat, 2014 : 114). Très ouvertement, Foucault parle de « Lutte contre le pouvoir, lutte pour le faire apparaître et l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux. Lutte non pour une « prise de conscience » [...], mais pour la sape et la prise du pouvoir, à côté, avec tous ceux qui luttent pour elle, et non en retrait pour les éclairer » (Foucault avec Deleuze, 1972).

### Rapports de pouvoir entre les groupes sociaux

Parler de la violence du monde social, c'est parler, entre autres, de racisme social : s'il semble désuet, aujourd'hui, de parler de « classes sociales », il y a toujours une hiérarchie dans l'ordre social, avec des dominants et des dominés (voir Éribon, 2011 : 25). Les écarts entre les deux ne sont pas disparus avec la théorie qui les analysait ni avec sa substitution par l'idée d'une

---

<sup>36</sup> Bourdieu, s'appuyant sur Benveniste, rappelle que « *l'auctoritas* [...] est la capacité de produire impartie à *l'auctor* » (Bourdieu, 1982 : 138)

« classe moyenne » qui engloberait la majorité de la population. D'après Jaquet, « la négation de l'existence de classes aux intérêts divergents apparaît comme l'ultime ruse des dominants pour maintenir un pouvoir sans partage et comme la forme de violence la plus insidieuse à l'égard des dominés. » (Jaquet, 2014 : 172) Pour Éribon, le pouvoir nie ainsi l'existence des plus démunis, qui ne peuvent en retour que se sentir délaissés par le politique (voir Éribon, 2009 : 132-133). Si les plus riches peuvent croire à la disparition des classes, « de la même manière qu'un Blanc n'a pas conscience d'être blanc, un hétérosexuel d'être hétérosexuel », souligne Éribon (*Id.* 101), les plus pauvres sont bien conscients, à l'instar d'Ernaux dans sa jeunesse, de « l'existence de deux mondes et de [leur] appartenance irréfutable à celui du dessous » (*H* dans *ELV* 264). La domination est perceptible sur le plan monétaire, bien sûr, puisque, comme le note Ernaux dans *Les Années* : « Faire ses courses réclamait plus de temps et de complications, surtout pour ceux qui n'avaient qu'un Smic à dépenser en un mois » (*A* 193), mais aussi sur les plans culturels et symboliques, où tout un ensemble « d'écarts, de différences, de distinctions » (Baudelot dans Thumerel, 2004 : 169) distingue toujours les dominés des dominants, malgré une certaine « démocratisation » qui n'est en fait, selon Bourdieu, qu'une impression donnée par la « translation de la structure », qui fait qu'« au terme d'une série de dépassements et de rattrapages, les écarts initiaux se trouve[nt] maintenus » (Bourdieu, 1979 : 177 et 180; voir aussi Éribon, 2009 : 183).

Le principe structurant de l'*habitus* populaire, selon Bourdieu, est la nécessité : « La nécessité impose un goût de nécessité qui implique une forme d'adaptation à la nécessité et, par là, d'acceptation du nécessaire, de résignation à l'inévitable [...] » (Bourdieu, 1979 : 433) Similairement, Ernaux parle de « rareté » : « On vivait dans la rareté de tout. Des objets, des images, des distractions, des explications de soi et du monde [...] » (*A* 40). Édouard Louis, jeune intellectuel ayant grandi dans un milieu pauvre au cours des années 1990, confirme que le diagnostic posé par Bourdieu est toujours valide : « L'impossibilité de le faire empêchait la possibilité de le vouloir, qui à son tour fermait les possibles » (Louis, 2014 : 79). De ce principe découle le renoncement à tout ce qui n'a pas d'utilité pratique ou à tout ce qui peut s'assimiler à un luxe, allant des soins du corps (voir Bourdieu, 1979 : 214-215 et 442-443 et Foucault, 1976 : 163-166) à l'acquisition d'une culture sans utilité pratique (voir Ernaux, 2006 : 119) en passant par les manières de table ou autres règles de bienséance (voir Bourdieu,

1979 : 221). La rareté engendre aussi la solidarité, et avec elle, un « principe de conformité » qui s'oppose à la recherche de distinction typique des classes dominantes (*Id.* 443-444; voir aussi Hoggart, 1991 : 145). Inversement, ceux-ci cherchent à nier la nécessité et l'effort, niant la faim en faisant des repas des « cérémonies sociales » (Bourdieu, 1979 : 219), se souciant de la beauté de leur corps et de leur décor, faisant des déplacements une occasion d'« appropriation symbolique d'un monde réduit au statut de paysage » (*Id.* 57-58) et s'intéressant au savoir, à la connaissance, aux arts, bref à tout ce qui forme la culture, pour eux-mêmes, sans en attendre de rétribution autre que symbolique.

La culture, selon Bourdieu, serait essentiellement réservée aux classes dominantes, la « culture populaire » lui étant théoriquement symétrique n'étant en fait composée, d'après lui :

[...] que [d]es fragments épars d'une culture savante plus ou moins ancienne (comme les savoirs « médicaux ») sélectionnés et réinterprétés [...] et non [une] contre-culture [...] réellement dressée contre la culture dominante, sciemment revendiquée comme le symbole de statut ou profession d'existence séparée. (Bourdieu, 1979 : 459)

Lahire s'oppose à cette position de Bourdieu, l'accusant par elle de « fonder en objectivité (et justifier) la supériorité intrinsèque des produits culturels légitimes [...] sur les produits les plus commerciaux de l'industrie culturelle [...] » sans « fai[re] montre d'une véritable objectivation-interprétation sociologique » (Lahire, 2004 : 665). Foucault et, à sa suite, Georges Didi-Huberman, croient au contraire à certaines formes de savoirs propres aux dominés : « les « sans-noms » - ces *Namenlosen* dont Benjamin disait qu'ils sont les véritables objets et sujets de l'histoire –, les vaincus, de quelque nom qu'on les appelle, ceux qui n'ont pas la voix au discours, produisent des formes, eux aussi. Et des discours, et des savoirs. » (Didi-Huberman, 2014 : 164-165) Ernaux cherche justement à rendre « légitime » sa culture d'origine (Ernaux et Laacher, 1991 : 78), à montrer qu'elle n'est pas « ce qu'un regard cultivé juge avec mépris ou condescendance » (*VL* 69). Mais cela n'empêche que, dans un monde de domination, la culture dominante est incontournable. Malgré une certaine régression de la culture classique en tant que facteur de distinction, la connaître joue toujours un rôle dans certaines situations sociales, d'où l'importance de continuer à l'enseigner à tous (Lahire, 2004 : 666-668). Sans compter, remarque Ernaux, que l'art et la culture peuvent « servir » autrement

que comme outils de distinction : « Ne nous laissons pas entraîner à dire que les hommes sont faits pour la culture et non la culture pour les hommes! »<sup>37</sup> (Brecht cité par Ernaux, 2006 : 123)

### Fonctions de l'institution scolaire

Dans nos sociétés, c'est en grande partie à l'école qu'incombe la responsabilité de « démocratiser » la culture et par là de réduire les inégalités. Tant selon Foucault que selon Bourdieu, toutefois, bien qu'elle soit obligatoire pour tous et qu'elle réserve le même traitement à tous, l'école privilégierait les enfants issus de milieux bourgeois. En effet, tant par la langue qu'elle emploie que par les contenus qu'elle enseigne ou par la façon dont elle les enseigne, l'école entretient une grande familiarité avec l'univers bourgeois, dont elle propage les valeurs et les savoirs. Bourdieu rappelle, par exemple, que « l'univers scolaire du jeu réglé et de l'exercice pour l'exercice est [...] moins éloigné qu'il ne paraît de l'univers « bourgeois » et des innombrables actes « désintéressés » et « gratuits » qui en font la rareté distinctive » (Bourdieu, 1979 : 57-58). D'autre part, l'école aurait tendance, selon Bourdieu et Passeron, à ignorer « les inégalités initiales devant la culture » (Bourdieu et Passeron, 1964 : 35) et à récompenser la facilité des enfants issus de classes dominantes en la traitant comme un « don », un « mérite personnel » (*Id.* 106-107), alors que « les succès ou les échecs présents que les étudiants et les professeurs (enclins à penser à l'échelle de l'année scolaire) ont tendance à imputer au passé immédiat, quand ce n'est pas au don et à la personne, dépendent en réalité d'orientations précoces qui sont, par définition, le fait du milieu familial. » (*Id.* 26). De là, une auto-élimination de certains, qui croient que les études ne sont pas faites pour eux, comme se le rappelle Ernaux : « Ceux qui échouaient mesuraient précocement le poids de l'indignité, ils n'étaient pas *capables*. » (A 50; voir aussi Louis, 2014 : 69-70) Parmi les autres, ceux qui persévèrent dans le système scolaire, certains devront changer complètement leur façon d'être. Hoggart décrit la première étape de sa transformation ainsi : « Il a perdu l'allant et l'insouciance du gavroche, sa promptitude à sauter sur l'occasion, sa hardiesse et son insolence, sans acquérir pour autant l'assurance et la confiance en soi du jeune bourgeois élevé dans une école privée. » (Hoggart, 1970 : 355) Ayant atteint les études supérieures, c'est contre

---

37 Bertolt Brecht, « Pour la défense de la culture, contre la barbarie. Précision indispensable à toute lutte contre la barbarie », Discours au Premier Congrès international des écrivains pour la défense de la culture, juin 1935, dans *Sur le réalisme, précédé de Art et politique. Considérations sur les arts plastiques*, Paris, L'Arche, 1970, pp. 31-37.

tout son milieu que l'étudiant doit lutter : « [...] les études suscitaient la méfiance, la crainte que par une sanction obscure, un retournement punitif pour avoir voulu monter trop haut, elles rendent dingos. » (A 46) et ailleurs :

Devant la famille, les clientes, de la gêne, presque de la honte que je ne gagne pas encore ma vie à dix-sept ans, autour de nous toutes les filles de cet âge allaient au bureau, à l'usine ou servaient derrière le comptoir de leurs parents. Il craignait qu'on ne me prenne pour une paresseuse et lui pour un crâneur. Comme une excuse : « On ne l'a jamais poussée, elle avait ça dans elle. » Il disait que j'apprenais bien, jamais que je travaillais bien. Travailler, c'était seulement travailler de ses mains. (P dans *ELV* 466)

Pourquoi certains réussissent-ils et pas les autres? Ni du côté du talent ou du tempérament, l'explication se trouverait plutôt du côté de la famille et du milieu. Lahire affirme que : « [...] les sociologues prenant en compte l'effet conjugué des multiples déterminations montrent que *rien n'échappe aux logiques sociales* : l'émancipation radicale, comme la reproduction sans surprise de situations attendues, a des fondements sociaux. » (Lahire, 2013 : 156) Jaquet, de même, affirme qu'« On ne part pas tout seul, on est mis à la porte ou porté par le milieu. » (Jaquet, 2014 : 87). Dans son livre *Les transclasses, ou la non-reproduction*, elle explique que « La non-reproduction n'est [...] pas un phénomène individuel, mais transindividuel; elle ne peut être comprise si l'on conçoit séparément les déterminations économiques, sociologiques, familiales et affectives à l'œuvre dans l'histoire de chacun. » (*Id.* 96), détruisant la vision existentialiste sur laquelle repose le mythe du *self made man*. Ernaux mentionne souvent le rôle joué par sa mère dans son ascension sociale, par exemple à la fin d'*Une Femme* : « Il fallait que ma mère, née dans un milieu dominé, dont elle a voulu sortir, devienne histoire, pour que je me sente moins seule et factice dans le monde dominant des mots et des idées où, selon son désir, je suis passée. » (F dans *ELV* 597)

Le fait de poursuivre des études supérieures achèvera la transformation ou, pourrait-on dire, l'acculturation (voir Bourdieu et Passeron, 1964 : 37). La culture des classes dominées semble incompatible avec celle des classes dominantes (voir Éribon, 2009 : 171); selon Bourdieu, elle fonctionnerait même comme un « repoussoir » pour celles-ci. Celui qui veut y accéder doit en inculquer les valeurs, et donc « laiss[er] à la porte des tas de choses » : langue maternelle, références culturelles, habitudes, relations, ce qui le voue « à la honte, l'horreur, voire la haine

du vieil homme, de son langage, de son corps, de ses goûts, et de tout ce dont il était solidaire, le *genos*, l'origine, le père, les pairs, parfois même la langue maternelle et dont il est désormais séparé par une frontière plus absolue que tous les interdits. » (Bourdieu, 1979 : 280-281) Bourdieu parle d'un « mouvement de répudiation, de reniement », d'un « véritable changement de nature », alors qu'Éribon n'hésite pas à parler de « trahison de classe » (Éribon, 2013 : 126). Ce thème a été abordé à plusieurs reprises par Ernaux, en particulier dans *La Place* dont une phrase est particulièrement révélatrice à ce sujet : « J'ai fini de mettre au jour l'héritage que j'ai dû déposer au seuil du monde bourgeois et cultivé quand j'y suis entrée. » (P dans *ELV* 479) Éribon confirme aussi les dires de Bourdieu, décrivant tour à tour son père puis son frère comme des « contre-repères », des modèles contre lesquels il a cherché à se définir (Éribon, 2009 : 17 et 114). À l'opposé des « relations » des bourgeois, l'entourage des dominés représente une entrave, voire un stigmate (voir Éribon, 2009 : 92 et Éribon 2011 : 22). Celui qui, issu d'une classe dominée, atteint par la scolarisation la classe dominante, devient donc d'une certaine façon « ennemi de son propre milieu » (*VL* 69). C'est ainsi, et non comme une affirmation élitiste, qu'il faut comprendre cette phrase d'Ernaux : « (Paradoxe que ceci : on veut « apprendre », acquérir les clefs qui permettent de comprendre le monde – à quinze ans, c'est le sens qu'on donne à devenir « intellectuel » – puis l'on s'aperçoit que le savoir, au lieu de vous rapprocher des hommes vous éloigne de la majorité d'entre eux.) » (Ernaux, 2006 : 120) Même en tentant un « retour » vers sa culture d'origine, l'individu ne pourra plus « en être l'indigène à part entière » (Hoggart, 1991 : 238). Impossible d'acquérir les codes d'un milieu en continuant à adhérer à ceux du milieu d'origine, puisqu'ils s'opposent presque en tous points (voir *VL* 51). Bourdieu écrit quelque part : « De la muraille de Chine, Owen Lattimore disait qu'elle n'avait pas seulement pour fonction d'empêcher les étrangers d'entrer en Chine mais d'empêcher les Chinois d'en sortir » (Bourdieu, 1982 : 128). Il en va de même, peut-être, du système scolaire, qui, de par son fonctionnement, empêche certains d'aller très loin, puis qui empêche les autres, les élus, de revenir en arrière, dans leur milieu d'origine (voir aussi Éribon, 2009 : 247).

### Le langage

Ne serait-ce qu'en inculquant certaines règles relatives au langage à ceux qui le fréquentent, le

système scolaire participe aux rapports de pouvoir. Foucault établit un lien direct entre parole et pouvoir, affirmant : « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer. » (Foucault, 1971 : 12) Bourdieu considère lui aussi les échanges linguistiques comme « des rapports de pouvoir symboliques où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs » (Bourdieu, 1982 : 14). Selon lui, au cours d'un échange, au-delà ou même en-deçà du contenu exprimé, c'est la façon, la compétence linguistique, le « style expressif » qui est évalué et qui confère ou enlève de la valeur au propos (*Id.* 59-60). Cette compétence linguistique est évaluée à l'aune de la maîtrise de la langue « légitime », celle des dominants entérinée par un certains nombres d'institutions comme l'Académie française, l'école et les médias, langue standardisée, domestiquée, qui s'oppose aux régionalismes et à la langue commune des dominés (voir Bourdieu, 1982 : 34, 49-50 et 113). Ernaux, comme Éribon (voir Éribon, 2009 : 108), en changeant de milieu social, a appris à maîtriser ces codes, de façon souvent douloureuse, comme elle le rappelle dans *La Place* :

Enfant, quand je m'efforçais de m'exprimer, dans un langage châtié, j'avais l'impression de me jeter dans le vide.  
Une de mes frayeurs imaginaires, avoir un père instituteur qui m'aurait obligée à bien parler sans arrêt, en détachant les mots. On parlait avec toute la bouche.  
Puisque la maîtresse me « reprenait », plus tard j'ai voulu reprendre mon père, lui annoncer que « se parterrer » ou « quart moins d'onze heures » *n'existaient pas*. Il est entré dans une violente colère. Une autre fois : « Comment voulez-vous que je ne me fasse pas reprendre, si vous parlez mal tout le temps! » Je pleurais. Il était malheureux. Tout ce qui touche au langage est dans mon souvenir motif de rancœur et de chicanes douloureuses, bien plus que l'argent. (*P* dans *ELV* 459)

En 1993, professeure et écrivaine primée, elle écrit dans *La Vie extérieure* : « Toujours cette sensation de fraude quand j'utilise un mot savant pour la première fois, aujourd'hui, *item*. » (*VE* 21), sensation que chacun peut imaginer en pensant à des domaines dont il maîtrise moins le jargon, par exemple, l'informatique à propos duquel Ernaux parle de « langage rebutant d'initiés » (*A* 198-199).

Au-delà de la maîtrise du vocabulaire, de la prononciation et des inflexions de la voix, parler « correctement » c'est aussi montrer une aisance dans la maîtrise des règles qui est celle des

dominants, et donc se placer de leur côté, « dans une position de pouvoir symbolique » (Lahire, 2004 : 690) C'est non seulement posséder une « compétence suffisante pour produire des phrases susceptibles d'être comprises », mais aussi « pour produire des phrases susceptibles d'être *écoutées*, des phrases propres à être reconnues comme *recevables* dans toutes les situations où il y a lieu de parler. » (Bourdieu, 1982 : 42) Par association, c'est signifier qu'on connaît également les rituels qui « défini[ssent] la qualification que doivent posséder les individus qui parlent [...] les gestes, les comportements, les circonstances, et tout l'ensemble de signes qui doivent accompagner le discours » (Foucault, 1971 : 40-41), tout un ensemble de codes qui signifient qu'on appartient à un monde, alors que ceux qui ignorent les règles de cette « police discursive » (*Id.* 37) sont condamnés « à l'alternative du silence ou du franc-parler scandaleux » (Bourdieu, 1982 : 169). Ernaux, dans *Les Années*, raconte les événements de mai 1968 au cours desquels – fait exceptionnel – cette « police discursive » s'était momentanément effacée :

Les profs et les élèves, les jeunes et les vieux, les cadres et les ouvriers se parlaient, les hiérarchies et les distances se dissolvaient miraculeusement dans la parole. Et l'on en avait fini avec les précautions oratoires, le langage courtois et châtié, le ton posé et les circonlocutions, cette distance avec laquelle – on s'en rendait compte – les puissants et leurs serviteurs – il suffisait de regarder Michel Droit – imposaient leur domination. Des voix vibrantes disaient les choses brutalement, se coupaient sans excuse. (*A* 108)

Moment exceptionnel aussi parce qu'en temps normal, selon Bourdieu,

La communication entre classes [...] représente toujours une situation critique pour la langue utilisée, quelle qu'elle soit. Elle tend en effet à provoquer un retour au sens le plus ouvertement chargé de connotations sociales [...] Dès lors il n'y a plus de mots innocents. Cet effet objectif de dévoilement brise l'unité apparente du langage ordinaire. Chaque mot, chaque locution, menace de prendre deux sens antagonistes selon la manière que l'émetteur et le récepteur auront de le prendre. (Bourdieu, 1982 : 18-19)

Les mots portent en effet des valeurs différentes selon les groupes qui les emploient, quand ils sont les mêmes. Ernaux cite par exemple le mot « ambition » qui signifiait en normand, à l'époque de la jeunesse de sa grand-mère, « douleur d'être séparé » (*F* dans *ELV* 561), confirmant les différences entre les différents *habitus* de classes mentionnés plus tôt (voir p.73). Dans ses livres, elle cite le langage du milieu de son enfance, sa « langue originelle, qui

n'obligeait pas à réfléchir aux mots, seulement aux choses à dire ou à ne pas dire, celle qui tenait au corps » (*A* 34-35), la « parole donnée », peut-être, dont parle Genet<sup>38</sup>, à l'opposé de la langue des bourgeois dont les mots, selon Nizan, sont « détachés de toute réalité ou la masqu[ent] » (Ernaux dans Nauroy *et al.*, 2006 : 119), langage déréalisé, à l'instar de celui du sentiment qui lui semble « factice » (*UDLP* 159). L'inclusion du lexique, des expressions de son enfance dans ses textes lui permet de retrouver sa réalité d'alors (voir *H* dans *ELV* 224, *P* dans *ELV* 451-452 et *VL* 71), d'« assumer une part de soi, et des autres, contre l'expérience de l'inadéquation de la langue enseignée » (Dugast-Portes, 2010 : 98), de véhiculer le point de vue des membres de sa classe d'origine et de leur permettre de s'identifier à son récit (voir *ECC* 73), en plus, peut-être, de redonner une certaine légitimité à leur langage, à ces « [p]aroles transmises de génération en génération, absentes des journaux et des livres, ignorées de l'école, appartenant à la culture populaire » (*JDD* dans *ELV* 528) en leur permettant d'être publiées. Pour les mêmes raisons, Ernaux note des termes en vogue à certaines époques, aujourd'hui obsolètes : « surpat » (*A* 57) et « surboum » (*A* 65), par exemple, ou reproduit des paroles entendues, des graffitis lus, laissant une place dans ses textes à un autre discours que le sien, le rendant « dialogique », pour reprendre l'expression de Bakhtine (voir Bakhtine, 1978 : 122-151; voir aussi Boehringer, 2000 : 136). Aucune moquerie ici, plutôt la volonté de transcrire des réalités (voir Savéan, 1994 : 131).

Inversement, Ernaux ouvre aussi ses textes aux expressions condescendantes utilisées par des représentants de la classe dominante pour parler des dominés. Dans *L'Écriture comme un couteau*, elle explique vouloir « pointer » le « rôle hiérarchisant du langage auquel on ne prête généralement pas attention » (*ECC* 73). Elle écrit, par exemple, dans *Journal du dehors* :

Le président de la République a parlé à la télévision dimanche. Plusieurs fois il a dit « beaucoup de petites gens » (pensent ceci, souffrent de cela, etc.), comme si ces gens qu'il qualifie ainsi ne l'écoutaient ni ne le regardaient, puisqu'il est inouï de laisser entendre à une catégorie de citoyens qu'ils sont des inférieurs, encore plus inouï qu'ils acceptent d'être traités ainsi. Cela signifiait aussi qu'il appartenait, lui, aux « grandes gens ». (*JDD* dans *ELV* 514)

---

38 « Écrire, c'est peut-être ce qui vous reste quand on est chassé du domaine de la parole donnée. » (Genet, 1982 : 94)

D'après Bourdieu, ce type d'expressions (« petites gens », « France d'en bas » (A 227), « bon peuple », « gens simples » ou « modestes », etc.) révèle que la propriété essentielle de ceux qu'ils désignent, pour ceux qui les utilisent, est « la soumission à l'ordre établi ». En effet, le fait de les désigner ainsi démontre, d'une part, une absence totale de crainte d'une quelconque réaction des groupes en question, et d'autre part, que leur petitesse, leur bassesse, leur bonté (ou leur caractère bonasse), leur simplicité ou leur modestie sont admis, « relégué[s] à l'état de doxa », qu'un changement de leur condition ne fait pas partie des discussions ou des préoccupations de ceux qui parlent (Bourdieu, 1982 : 155-156). Dans un texte écrit en hommage à Bourdieu<sup>39</sup>, Ernaux remarque : « substituer, par exemple, à « milieux, gens, modestes » et « couches supérieures » les termes de « dominés » et « dominants », c'est changer tout : à la place d'une expression euphémisée et quasi naturelle des hiérarchies, c'est faire apparaître la réalité objective des rapports sociaux. » (dans *ELV* 913) Elle oppose quelque part à ces discours une expression souvent entendue dans son milieu d'origine : « *c'est pas parce qu'on est de la campagne qu'on est plus bête que d'autres* » (A 34). Cependant sa sensibilité ne se limite pas à ceux dont elle a partagé la condition : elle souligne également d'autres discours discriminatoires et insultants portés par les voix officielles, comme celui-ci, dans *Les Années* : « Un discours mauvais cognait librement, rencontrant l'assentiment de la plus grande partie des téléspectateurs qui ne s'émouvaient pas d'entendre le ministre de l'Intérieur vouloir « nettoyer au Karcher » la « racaille » des banlieues. » (A 238)

Entre les citations des paroles dominées et celles du discours dominant, Ernaux cherche à trouver un langage neutre, qui ne trahisse ni son milieu d'origine ni ce qu'elle est devenue. Alors qu'étudiante, la réconciliation des deux lui semblait impossible, qu'elle notait dans son journal intime être « à la recherche d'un autre langage », désirant « retourner à une pureté première » », qu'elle rêvait « d'écrire dans une langue inconnue » (A 91), c'est finalement, au contraire, à « écrire littérairement dans la langue de tous » (RAY 34), dans une langue pouvant être comprise par tous qu'elle aspirera. Dans ses livres, plusieurs commentaires métatextuels portent la trace de cette recherche d'un langage juste, sans effet de style inutile, ne disant ni plus ni moins que ce qu'elle souhaite dire.

---

<sup>39</sup> Annie Ernaux, « Le chagrin », *Le Monde*, 5 février 2002.

## La honte, le sentiment d'être « déplacé »

Avec le changement de classe sociale et d'habitus vient presque inévitablement un sentiment de honte. La honte est, selon Agamben :

le sentiment fondamental d'être sujet, dans les deux sens – en apparence, du moins – opposés de ce terme : être assujéti et être souverain. Elle est ce qui advient dans l'absolue concomitance entre une subjectivation et une désobjectivation, entre une perte de soi et une maîtrise de soi, entre une servitude et une souveraineté. (Agamben, 2003 : 116)

En d'autres mots: je découvre que je suis dans le tort, et en même temps que je suis un être souverain, et donc que c'est sans doute de ma faute si je suis dans le tort. Éribon le formule ainsi : « (avoir honte signifie qu'on accepte la légitimité du verdict qui condamne ce que vous êtes). » (Éribon, 2011 : 15) La honte est donc indissociable du regard de l'autre, de l'acceptation d'un jugement extérieur ou d'un système normatif autre que le sien et plus légitime que le sien. C'est pourquoi la honte entraîne souvent le silence, l'autocensure. Éribon écrit : « J'ai découvert que la honte est un des sentiments les plus répandus dans la société et c'est un sentiment dont, par définition, on ne parle pas. La honte est liée au secret. On ne parle pas de la honte sauf dans un moment privilégié, quand quelque chose se craquèle et qu'on se met à en parler. » (*Id.* 27) Celui qui a honte croit qu'il est seul dans sa position, seul à ne pas être comme les autres (voir *H* dans *ELV* 256-257), seul à ne pas savoir ce que les autres savent. Lors d'un entretien, Ernaux raconte une anecdote banale en apparence, mais très révélatrice :

[...] la gêne de ne pas savoir ce que signifiait le nom de certains plats : "coquille Saint-Jacques, qu'est-ce que c'est?". La peur de "ne pas savoir" est ce qui définit le plus le rapport au monde de celui qui est né dans un milieu populaire. Bien sûr, on peut décrire cela en faisant sourire. Mais vouloir restituer la réalité de ces moments, comme je l'ai voulu dans *La place* et *Une femme*, interdit cette dérision : quand on vit cette peur, cela ne fait pas rire. Ne pas savoir le nom de quelque chose qu'apparemment on doit connaître sous peine d'être hors de la légitimité, c'est le manque dans sa totalité. À côté, naturellement, il y a les fêtes, les communions, les mariages, les réunions de famille, où il n'existe aucun manque, puisque le monde dominant n'est pas représenté. Tous, alors, se sentent des individus. (Ernaux et Laacher, 1991 : 76)

Il s'agit ici d'un simple épisode, d'une honte passagère. Cependant lorsqu'un individu change

de milieu social la honte peut devenir chronique. C'est ce qu'explore Ernaux dans le bien-nommé *La Honte*, dont les derniers paragraphes sont particulièrement éloquents : « Inutile de continuer. La honte n'est que répétition et accumulation. Tout de notre existence est devenu signe de honte. [...] La honte est devenue un mode de vie pour moi. À la limite je ne la percevais même plus, elle était dans le corps même. » (*H* dans *ELV* 266) L'usage de « notre » est important ici, car dans un cas comme celui-là, la honte ne se résume pas à la honte de soi mais s'étend à la famille et même à l'ensemble du milieu d'origine, s'accompagnant de la culpabilité de la ressentir. Ernaux se rappelle dans *La Place* une parole de son père : « Un jour, avec un regard fier : « Je ne t'ai jamais fait honte. » » (*P* dans *ELV* 471), ce qui est vrai, en un sens, puisqu'il ne lui a jamais volontairement fait honte, alors que d'un autre côté, le seul fait qu'il tienne un café-épicerie ou qu'il ait des « manières frustrées » lui fait honte (*ECC* 32).

Le transclasse<sup>40</sup> souffre de sa différence, n'a qu'un seul souhait : être comme « tout le monde », c'est-à-dire comme ceux du nouveau milieu qu'il fréquente. Ernaux écrit : « Pas plus que les autres elle ne saurait dire comment on la voit, souhaitant par-dessus tout ne pas être vue, faisant plutôt partie des ignorées, des bonnes élèves sans brillance et sans répartie. » (*A* 80) Cependant, il ne maîtrise pas les codes de sa culture d'adoption, manque de repères, s'exposant à des faux-pas (à ce que Bourdieu nomme l'*allogoxia culturelle* (Bourdieu, 1979 : 370)). Il est enfermé :

dans l'alternative de l'hyper-identification anxieuse ou du négativisme qui avoue sa défaite dans sa révolte même : ou la conformité d'une conduite « empruntée » dont la correction ou l'hypercorrection même rappelle qu'elle *singe* et ce qu'elle *singe*, ou l'affirmation ostentatoire de la différence qui est vouée à apparaître comme un aveu de l'impuissance à s'identifier. (Bourdieu, 1979 :105; voir aussi 229)

Ernaux résume cette période de sa vie en écrivant : « Des années récentes, elle n'a pas non plus envie de se souvenir, tout n'est que gaucherie et honte [...] » (*A* 69). Le transclasse se sent factice, déplacé (voir *VL* 64), il éprouve des « dissonances cognitives et morales » (Schultheis, 2012 : 127). Éribon ajoute à ce portrait la peur : peur de l'insulte, de la stigmatisation (Éribon,

---

40 Jaquet crée le néologisme « transclasse » pour désigner ceux qui ont changé de classe sociale. Examinant les autres termes communément employés, elle les découvre tous péjoratifs ou chargés de connotations axiologiques. Par exemple, l'une des plus neutres, l'expression « transfuge de classe », renvoie « à l'idée de fuite, de désertion, voire de trahison. » (voir Jaquet, 2014: 11-12) À sa suite, nous emploierons donc le terme « transclasse ».

2013 : 50). Même une fois la transition accomplie, le transclasse peut toujours se sentir imposteur. Ernaux écrit : « [...] j'ai eu longtemps – et peut-être même l'ai-je encore – le sentiment d'avoir conquis le savoir intellectuel par effraction » (*ECC* 33) alors qu'Hoggart mentionne la crainte d'une « rechute » dans son milieu d'origine (Hoggart, 1970 : 356).

La socialisation secondaire de l'individu peut difficilement atteindre la perfection, et des traces de sa culture d'origine perdurent toujours dans une certaine mesure, donnant à l'individu un « habitus clivé ». Rarement se sentira-t-il « comme un poisson dans l'eau », situation qui ne lui est cependant pas propre, car, comme le remarque Lahire, « chaque contexte implique souvent autant de dispositions inhibées, contrariées, inassouvies, que de dispositions épanouies », et ce, quel qu'en soit l'acteur (Lahire, 2013 : 131). Dans le cas du transclasse, cependant, il faudra tout un processus de « réinvention de soi » pour surmonter la honte (voir Éribon, 2003 : 60 et Éribon dans Louis, 2013 : 163), examen critique qui passera sans doute par « la honte de la honte » (Jaquet, 2014 : 182) avant d'arriver à la réconciliation avec son milieu et avec soi, à l'acceptation non seulement de ses origines mais de sa réussite (voir Grignon dans Hoggart, 1991 : 20). Ernaux raconte dans *Les Années* ce retournement de perspective et l'émancipation qui en découle :

Ses années d'étudiante ne sont plus pour elle objet de désir nostalgique. Elle les voit comme le temps de son embourgeoisement intellectuel, de sa rupture avec son monde d'origine. De romantique, sa mémoire devient critique. Souvent, il lui revient des scènes de son enfance, sa mère lui criant *plus tard tu nous cracheras à la figure*, [...], tout ce qu'elle a enfoui comme honteux et qui devient digne d'être retrouvé, déplié à la lumière de l'intelligence. Au fur et à mesure que sa mémoire se déshumilie, l'avenir est à nouveau un champ d'action. Lutter pour le droit des femmes à avorter, contre l'injustice sociale et comprendre comment elle est devenue cette femme-là ne fait qu'un pour elle. (*A* 126)

C'est que le transclasse, en contrepartie du malaise qu'il a éprouvé, développe une perspective unique sur les milieux dans lesquels il a vécu. Sa position privilégiée l'incite à ne rien prendre comme allant de soi et le rend conscient des mécanismes qui régissent le monde social et de la part de conditionnements sociaux dans l'« identité ». Éribon dit à ce sujet que « le transfuge de classe est spontanément sociologue » (Éribon dans Louis, 2013 : 172) Cette posture de sociologue permet de débarrasser les perceptions d'autrefois de la honte (voir Bourdieu, 2004 :

82), de comprendre que celle-ci était le résultat de rapports de domination entraînant des conditions d'existence différentes, elles-mêmes engendrant des *habitus* différents, que le problème perçu comme personnel était en fait social et susceptible d'être traité politiquement (voir Mauger dans Thumerel, 2004 : 203) : « la plus grande honte, c'est d'avoir eu honte de mes parents. Ce qui me fait honte, c'est cette honte-là dont je ne suis pas vraiment responsable, c'est la société inégalitaire qui impose cette honte<sup>41</sup>. » (Ernaux citée dans Tondeur, 1996 : 153; voir aussi Éribon, 2009 : 247)

L'ancienne honte peut se transformer en « énergie transformatrice » (formule d'Eve Kosofsky Sedgwick citée par Éribon, 2011 : 44) en poussant à la prise de parole, à la rébellion, à la tentative de changer les choses. « La honte de la honte », la culpabilité, est d'ailleurs ce qui pousse Ernaux à l'écriture :

Jean Genet dit quelque chose comme « la culpabilité est un formidable moteur d'écriture » [...]. Je crois que cette culpabilité est définitive et que, si elle est à la base de mon écriture, c'est aussi l'écriture qui m'en délivre le plus. [...] J'ai l'impression que l'écriture est ce que je peux faire de mieux, dans mon cas, dans ma situation de transfuge, comme acte politique et comme « don ». (*ECC* 57)

Cette impression n'est pas sans rappeler la phrase de Genet placée en exergue de *La Place* : « Je hasarde une explication : écrire, c'est le dernier recours qu'on a quand on a trahi. » (Genet, 1982 : 94) Exposer son milieu d'origine sans honte, c'est lui redonner une légitimité, une valeur; c'est se le réapproprier avec une certaine fierté (voir Ernaux, 2007 : 315-316). L'idée de redonner par l'écriture, de servir à quelque chose, de ne pas avoir vécu ses expériences en vain, revient d'ailleurs constamment dans toute l'œuvre d'Ernaux (par exemple *E* dans *ELV* 277 et 319, *F* dans *ELV* 596, *PS* dans *ELV* 686, *SP* dans *ELV* 805, *VL* 108).

Fait à noter : généralement bien reçus par la critique et les milieux universitaires, les livres d'Ernaux ont obtenu des critiques négatives de la part de certains médias la qualifiant de « populiste » et parlant à propos de son écriture de « lourdeur » ou de « platitude », critiques qu'elle interprète comme « des jugements de classe déguisés en jugements littéraires » (Ernaux

---

<sup>41</sup> Entretien du 17 avril 1992 avec Gro Lokoy, non-publié, inclus dans sa maîtrise intitulée *L'œuvre d'Annie Ernaux : Une histoire, plusieurs visions*, Institut d'Études romanes, Université de Bergen, novembre 1992.

et Laacher, 1991 : 77-78). S'il est difficile d'élucider cette question, il est cependant vrai que la « fonction auteur » influence la réception d'une œuvre : « à tout texte de poésie ou de fiction on demandera d'où il vient, qui l'a écrit, à quelle date, en quelles circonstances ou à partir de quel projet. Le sens qu'on lui accorde, le statut ou la valeur qu'on lui reconnaît dépendent de la manière dont on répond à ces questions. » (Foucault, 1969b)

### Une expérience de femme

Les critiques ont été particulièrement acerbes dans le cas de *Passion simple*<sup>42</sup> et des autres livres où, plutôt que d'aborder les rapports de domination sociaux, Ernaux traite de son expérience de femme. Suite à la publication de *Passion simple*, elle dit avoir reçu plusieurs lettres de lecteurs lui reprochant d'avoir écrit sur sa sexualité à son âge (le livre paraît alors qu'elle entame la cinquantaine), alors qu'elle est mère et occupe un poste de professeure. D'après Ernaux, un homme n'aurait pas reçu ce genre de commentaires (Dugast-Portes, 2008 : 157). Déjà sensible à la cause féministe, Ernaux en fait alors un cheval de bataille. Dans un entretien réalisé en 2003, elle déclare : « Il m'arrive, si je constate ne fût-ce que l'ombre d'une censure qui viendrait tout simplement du fait qu'une "femme n'écrit pas ça ou ne doit pas écrire ça", de me forcer à l'écrire justement. [...] Le féminisme n'est pas un étendard pour moi, c'est une nécessité, de l'ordre de l'action, de l'ordre du politique. » (Ernaux et Fort, 2003 : 987) Pour Ernaux, tout ce qui fait partie du vécu mérite d'être abordé, tant ce qui concerne les expériences des milieux populaires que celles des femmes. En 2014, elle consacre d'ailleurs un livre à ses visites à l'hypermarché Auchan, dans lequel elle écrit :

les supermarchés sont liés à la subsistance, affaire des femmes, et celles-ci en ont été longtemps les utilisatrices principales. Or ce qui relève du champ d'activité plus ou moins spécifique des femmes est traditionnellement invisible, non pris en compte, comme d'ailleurs le travail domestique qu'elles effectuent. Ce qui n'a pas de valeur dans la vie n'en a pas pour la littérature. [...] (RLLMA 43)

Le choix de ce sujet relève sans doute de son entreprise de « dévoilement rigoureux de ce qui a appartenu à l'expérience réelle d'une femme », par laquelle elle souhaite changer « le regard des hommes sur les femmes [et] des femmes sur elles-mêmes » (ECC 73). Sa volonté de

42 Voir Isabelle Charpentier, « De corps à corps. Réceptions croisées d'Annie Ernaux », *Politix*, Vol. 7, n°27, (1994), pp. 45-75, <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix\\_0295-2319\\_1994\\_num\\_7\\_27\\_1863](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1994_num_7_27_1863)> ainsi que les autres articles d'Isabelle Charpentier sur la réception d'Ernaux.

rendre légitimes les expériences des femmes l'a ainsi menée à aborder, entre autres, le désir féminin, la sexualité féminine et son avortement clandestin. La honte vécue lors de cette dernière expérience, de la même manière que la honte sociale, s'est transformée par la suite en « énergie transformatrice ». Elle lui donne une sensibilité particulière à toute discrimination vécue par les femmes, à tout ce qui, vécu comme « personnel », relève en fait du social, du politique. Cela va de l'« exaltation de "valeurs féminines" » qu'elle considère comme une pure construction (Ernaux et Vilain, 1997 : 69) à la stigmatisation des femmes voilées (ECC 148). Ernaux, par sa description de la condition féminine dans les années cinquante et soixante, montre que beaucoup de chemin a été parcouru, ne serait-ce qu'on niveau de la contraception, de l'avortement ou de la liberté sexuelle (voir par exemple A 51-52, 76-77, 85 et 95), mais affirme néanmoins que l'égalité des sexes n'a pas été atteinte :

Les femmes y sont renvoyées, toujours, à leur identité de femme, pour justifier le maintien inavoué de la suprématie masculine. Même si être une femme dans les années 2000 n'est pas être une femme dans les années 1950, perdure cette domination, y compris dans les sphères culturelles. La révolution des femmes n'a pas eu lieu. Elle est toujours à faire. (VL 55; voir aussi A 180-181)

## 2.3 Pouvoirs du discours

### Interroger les discours dominants

S'il est possible, par le récit et l'analyse d'une expérience vécue dans le malaise ou la honte, de donner un autre sens à cette expérience et d'en changer la perception, c'est que les discours contribuent à produire la réalité sociale. D'après Bourdieu, en effet, le langage et les représentations qui ont cours à un moment donné déterminent l'univers des possibles imaginables à ce moment et « structur[ent] la perception que les agents sociaux ont du monde social », construisant ainsi, symboliquement, la réalité (voir Bourdieu, 1982 : 99 et Bourdieu, 1979 : 255-256). Halbwachs, pareillement, explique :

Les lois naturelles ne sont pas dans les choses mais dans la pensée collective, en tant qu'elle les envisage, et explique à sa manière leurs relations. [...] Il y a, en d'autres termes, une logique de la perception qui s'impose au groupe et qui l'aide à comprendre et à accorder toutes les (impressions) notions que lui viennent du monde extérieur [...] En réalité, la perception résulte d'un long dressage et d'une discipline

(sociale) qui ne s'interrompt pas [...] (Halbwachs, 1997 : 86-87; voir aussi Foucault, 1975 : 36).

Pour Foucault, cela fait du discours « une violence que nous faisons aux choses », puisque nous leur imposons une lecture, une signification, un sens, sans se rendre compte qu'ils émanent de la société et non des choses et des événements eux-mêmes (voir Foucault, 1971 : 49-50 et 55). D'une époque à une autre, les mêmes événements peuvent même être interprétés de façons tout à fait opposées. Plus : à la même époque, les mêmes événements peuvent être interprétés de façons tout à fait opposées, dépendant des discours et des idéologies qu'on emploie pour les analyser (Éribon, 2009 : 156) : c'est ce qui se passe constamment, par exemple, en période électorale, lorsque les différents partis politiques en présence luttent pour tenter de convaincre le plus grand nombre d'électeurs que leur vision du monde est la plus juste. D'après Éribon, les partis jouent d'ailleurs un rôle fondamental en produisant des « catégories de perception » et en amenant les électeurs à définir leur conception de ce qui constitue leurs « intérêts » (*Id.* 159). Effectivement, le fait de produire une représentation du monde – par exemple en liant entre eux des phénomènes qui paraissent distincts ou en questionnant des dominations qui semblent naturelles – et d'arriver à convaincre certains de la justesse de cette représentation modifie la perception du monde de ceux-ci et peut par là modifier le monde social (Bourdieu, 1982 : 149; voir aussi Éribon, 2013 : 261-262). C'est ainsi qu'Éribon peut affirmer que « la théorie est performative : elle fait advenir à l'existence ce qu'elle décrit comme étant le réel » (Éribon dans Louis, 2013 : 173).

C'est en partie pourquoi Foucault recommande de maintenir une distance critique avec tous les types de discours, y compris ceux qui se développent « dans un langage qui préten[d] être celui de l'observation et de la neutralité », les discours scientifiques, par exemple (Foucault, 1977 : 250). Pour lui, toutes les productions de savoir ont partie liée avec le pouvoir : « il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir » (Foucault, 1975 : 36). Les discours sont toujours liés au pouvoir : au fait de l'avoir, de le vouloir ou alors de vouloir le faire changer, lui résister, le miner (Foucault, 1976 : 133). Il faut donc, d'après lui, considérer tous les discours comme des pratiques et se demander ce qu'ils produisent en termes de savoirs et de pouvoirs. Le lien pouvoir-savoir se révèle dans plusieurs commentaires

d'Ernaux, par exemple celui-ci : « C'était devenu une habitude que les gens en vue dictent ce qu'il convenait de penser et de faire. » (A 190) Les « gens en vue » détiennent un certain pouvoir et en profitent pour faire la promotion de leur perception de la réalité. Les médias entérinent leur autorité et servent d'instruments pour la diffusion de leurs discours : « Seuls les faits montrés à la télé accédaient à la réalité », note Ernaux dans *Les Années* (A 138) et plus loin : « L'État s'éloignait à nouveau de nous. Il se rapprochait des médias. » (A 152). Dans *La Vie extérieure*, elle relève encore le lien entre pouvoir, discours et médias : « Une fois de plus, le média rendait légitimes les propositions, pourtant absurdes, d'une voix autorisée. » (VE 87)

Exister dans le discours, c'est aussi recevoir une existence sociale : Ernaux se rappelle que son père, qui ne lisait jamais de fiction, ait lu des nouvelles paysannes de Maupassant, seulement parce que celui-ci y parlait des habitants du pays de Caux : « voilà un écrivain qui a parlé de nous » : et Ernaux d'ajouter : « peu importe que ce soit en mal » (VL 50). Inversement, le silence condamne à l'oubli et à l'inexistence, du moins sur le plan social. Ernaux, pour avoir éprouvé les conséquences de ce silence, entre autres lors de sa grossesse non désirée, se montre très sensible au sort de ceux dont on ne parle pas :

À chaque moment du temps, à côté de ce que les gens considèrent comme naturel de faire et de dire, à côté de ce qu'il est prescrit de penser, autant par les livres, les affiches dans le métro que par les histoires drôles, il y a toutes les choses sur lesquelles la société fait silence et ne sait pas qu'elle le fait, vouant au mal-être solitaire ceux et celles qui ressentent ces choses sans pouvoir les nommer. Silence qui est brisé un jour brusquement, ou petit à petit, et des mots jaillissent sur les choses, enfin reconnues, tandis que se reforment, au-dessous, d'autres silences. (A 105)

Comme des milliers d'autres femmes, Ernaux a vécu sa grossesse et son avortement dans le mal-être et le secret, sans pouvoir en parler, convaincue de faire quelque chose de mal, sans penser que la loi pourrait être un jour discutée et changée (voir E dans ELV 286). Autre « silence » mentionné dans *Les Années*, dans un tout autre registre : celui concernant les immigrants de confession musulmane qui s'établissent dans les banlieues au tournant des années quatre-vingt (A 137). Ce silence est ensuite remplacé par un discours dont l'apparence d'objectivité masque un racisme institutionnalisé<sup>43</sup> :

---

43 Toute une histoire de l'évolution des perceptions des Français sur l'Algérie puis sur l'immigration maghrébine

Les faits, la réalité matérielle et immatérielle, nous arrivaient en chiffres et en pourcentages, les chômeurs, les ventes de voitures et de livres, les probabilités de cancer et de mort, les opinions « favorables » et « défavorables ». *Cinquante-cinq pour cent des Français pensent qu'il y a trop d'Arabes, trente pour cent possèdent un magnétoscope. Deux millions de chômeurs.* Les chiffres ne disaient rien d'autre que la fatalité et le déterminisme. (A 153; voir aussi VE 134)

Suite aux attentats du 11 septembre 2001, les musulmans se retrouvent, bien malgré eux, sous les projecteurs. Les discours et les analyses explosent à leur sujet, mais simultanément d'autres silences s'installent en-dessous : « On ne pouvait plus oublier les musulmans. Un milliard deux cents millions. (Le milliard trois cents millions de Chinois sans croyance autre qu'en l'économie qui turbaient à la fabrication des choses bon marché à destination de l'Occident n'étaient que silence lointain.) » (A 222).

Pourtant, les « choses », les marchandises, envahissent la société, au point qu'Ernaux écrive « Nous étions débordés par le temps des choses. [...] » (A 231). Le discours publicitaire en vient à occuper autant sinon plus de place que le discours politique, transmué en discours essentiellement économique avec l'arrivée du néolibéralisme : « La réalité sociale était une rumeur faible couverte par l'euphorie de la publicité, les sondages et les cours de la Bourse, « l'économie repart du bon pied ». » (A 191) D'après Foucault, est apparu au 17<sup>e</sup> siècle l'idée d'un temps « évolutif » et « cumulatif » et avec lui l'idée d'un progrès des sociétés (voir Foucault, 1975 : 188-189). Parallèlement, un discours de « « droit » à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins » a émergé au 19<sup>e</sup> siècle (Foucault, 1976 : 190-191). Les publicitaires ont su jouer avec ces deux discours et les unir, faisant du progrès la satisfaction d'une quantité constante de nouveaux besoins. La nouveauté est devenue un argument de vente (voir Nora, 1984 : XVIII et JDD dans ELV 522), le plaisir un impératif (voir Bourdieu, 1979 : 424 et A 114-115 et 131). Contrairement au monde de son enfance caractérisé par la « rareté de tout » (A 40), dans les années deux mille, Ernaux constate qu'elle vit « dans la profusion de tout », tant des biens de consommation que « des informations et des « expertises » » (A 232). Et cependant, de la même façon qu'elle constate avoir été « enfermée », enfant, dans un système de codes et de règles (H dans ELV 256) dont, a

---

pourrait être tracée à partir des *Années*. Voir par exemple A 62, 82-83, 132, 175-176, 191-192.

*posteriori*, « la cohérence et la puissance [lui] paraissent effrayantes » (*H* dans *ELV* 243), peut-être est-elle tout aussi prise dans la profusion de discours d'aujourd'hui. Il y a lieu de s'interroger sur cette « apparente logophilie » qui masque, selon Foucault, « une profonde logophobie » (Foucault, 1971 : 52-53).

Le pouvoir impose des catégories de perception qui correspondent à l'ordre qu'il établit, produisant « une forme de reconnaissance de cet ordre » qui repose sur « la méconnaissance de l'arbitraire de ses fondements » (Bourdieu, 1982 : 149-150). D'après Halbwachs, c'est : « [...] une fonction que toute société doit remplir : alors que tout change sans cesse, persuader ses membres qu'elle ne change pas, au moins pendant un temps donné et sur certains points. » (Halbwachs, 1997 : 226) Il faut donc questionner les discours, interroger les explications qui se présentent sous le masque de l'évidence, mettre en doute ce qu'on prend pour des vérités, qui ne sont que des idées « que la longue cuisson de l'histoire [...] a rendue inaltérable[s]. » (Foucault, 1971b : 1007; voir aussi Foucault, 1984, Éribon, 2003 : 45 et Gide, 1999 : 414) et comprendre que la société dans laquelle nous vivons n'a pas la stabilité que nous imaginons mais est plutôt le résultat de perpétuelles luttes de pouvoir. Il faut aussi chercher quelles sont les frontières, les divisions et les limites instaurées par le pouvoir et de tenter de déterminer qui ou qu'est-ce qu'elles favorisent et qui ou qu'est-ce qu'elles excluent, et pour quelle raison (voir Bourdieu, 1979 : 556, Bourdieu, 1982 : 122 et Bourdieu, 1984 : 10). Ce qui paraît illégitime, tabou ou marginal – l'« exceptionnel normal », oxymore imaginé par Edoardo Grendi<sup>44</sup> – révèle les failles du paradigme qui régit la perception du monde social (voir Ginzburg et Poni, 1981 : 4).

D'après Foucault, le pouvoir, par le mouvement même par lequel il assujettit les individus, produit la possibilité d'un écart, d'une résistance (voir Éribon, 2003 : 43). Sous les discours dominants il existe donc une multitude de microrécits, toute une « narrativité délinquante » (de Certeau, 1990 : 190-191; voir aussi Foucault, 1971 : 54-55). Le rôle de la philosophie, pour

---

44 La notion d'« exceptionnel normal » a été développée par Edoardo Grendi dans le texte « Microanalisi e storia sociale ». Elle est reprise par Carlo Ginzburg et Carlo Poni dans le texte « La micro-histoire » qui lui donnent deux significations. La seconde est celle qui nous intéresse : « Comme l'a montré Kuhn, les cas marginaux mettent en cause l'ancien paradigme et aident du même coup à en constituer un nouveau, mieux articulé et plus riche. Ils fonctionnent donc comme les traces ou les indices d'une réalité cachée et qui n'est généralement pas saisissable à travers la documentation. » (Ginzburg et Poni, 1981 : 4)

Foucault, est justement de faire voir ce marginal et entendre ces « paroles hérétiques » (Éribon dans Louis, 2013 : 172), de déstabiliser ainsi le pouvoir en les mettant « au centre de la pensée, au centre de l'institution » (de Lagasnerie dans Caillat, 2014 : 64). Non pas découvrir une vérité cachée, mais rendre visible « ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas. » (Foucault, 1978 : 540-541) C'est ainsi qu'il importe dans le discours philosophique et universitaire, légitime donc, des sujets « illégitimes » tels la folie, la sexualité et la prison. De la même manière, Ernaux dit vouloir traiter également, voire associer, des thèmes « nobles » (« les mécanismes de mémoire, la sensation du temps, etc. ») et d'autres « considérés comme indignes de la littérature » (« les supermarchés, le RER, l'avortement ») (ECC 74). Elle cherche ainsi, comme Foucault, à « obliger à voir ce qui est proche, que tout le monde voit sans voir, sans vouloir voir » (Ernaux dans Thumerel, 2004 : 265). D'après elle, la « véritable littérature » doit « ose[r] dire ce qui ne se disait pas – ou qui n'avait pas encore de mots », ce qui la rend toujours, à différents degrés, « inélégante » ou « de mauvais goût » (Ernaux dans Nauroy *et al*, 2006 : 97).

Questionner l'ordre social et les idées dominantes implique aussi de questionner ses propres idées et de s'en déprendre. Foucault cite Joseph Michel Antoine Servan qui affirmait, au 18<sup>e</sup> siècle :

Un despote imbécile peut contraindre des esclaves avec des chaînes de fer; mais un vrai politique les lie bien plus fortement par la chaîne de leurs propres idées; c'est au plan fixe de la raison qu'il en attache le premier bout; lien d'autant plus fort que nous en ignorons la texture et que nous le croyons notre ouvrage [...] <sup>45</sup> (cité par Foucault, 1975 : 122)

Il s'agit donc de tenter de se libérer des normes et de débusquer tout ce qu'on a d'intégré, d'inculqué en soi, avant de pouvoir lucidement réfléchir sur le monde (voir Éribon, 2013 : 69-70). Foucault va jusqu'à parler d'« entreprise de dé-subjectivation », disant s'inspirer de Nietzsche, Blanchot et Bataille pour concevoir ses livres « comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même » (Foucault et Trombadori, 1978, voir aussi Foucault, 1969 : 29). Il s'agit pour lui d'« entreprendre de savoir comment et

---

45 J.M. Servan, *Discours sur l'administration de la justice criminelle*, 1767, p.35

jusqu'où il serait possible de penser autrement » (Foucault, 1984a : 16). Penser ses livres comme des expérience implique qu'il ne sache pas quel en sera le résultat, que non seulement il ne sache pas d'avance ce que dira le livre mais qu'il en sorte aussi lui-même transformé. Ernaux, pareillement, dit « [...] découvrir en écrivant ce qu'il est impossible de découvrir par tout autre moyen, parole, voyage, spectacle, etc. Ni la réflexion seule. Découvrir quelque chose qui n'est pas là avant l'écriture. C'est là la jouissance – et l'effroi – de l'écriture, ne pas savoir ce qu'elle fait arriver, advenir. » (*ECC* 136, voir aussi *F* 23 et Fort et Ernaux, 2003 : 988) Comme Foucault, Ernaux affirme : « Je ne sais pas encore quels mots me viendront. Je ne sais pas ce que l'écriture fait arriver. » (*E* dans *ELV* 298) L'écriture, activité qui s'exerce à l'abri des regards, semble ouvrir un espace de liberté dans lequel les frontières instaurées par le pouvoir sont plus faciles à transcender, permettant d'explorer des territoires habituellement défendus ou déjà balisés.

### L'essence de la littérature

L'écriture est donc pour Ernaux, comme pour Foucault, synonyme d'une certaine recherche, recherche qui, dans le cas d'Ernaux, touche tant au fond qu'à la forme. Au cours d'un entretien, Ernaux cite Marx, selon qui : « les moyens font aussi partie de la recherche de la vérité<sup>46</sup> » (cité dans Ernaux et Vilain, 1997 : 71). Éribon affirme également que « la forme est souvent ce qu'il est nécessaire d'inventer pour exprimer, recréer, ou peut-être créer, tel ou tel contenu spécifique » (Éribon, 2013 : 164), Le style d'Ernaux, depuis *La Place*, se caractérise par « l'écriture plate » mentionnée plus tôt (voir p.42), sans fioriture, sans « élégance littéraire » qui porterait l'attention sur la forme plutôt que sur les choses qu'elle désigne (voir Ernaux dans Nauroy *et al*, 2006 : 96), et par le fragment, les ruptures, la narration sous forme de vignettes, de « petits instantanés mémoriels » (Dubois dans Thumerel, 2004 : 158-159, voir aussi *AN* 29). De la même façon qu'elle se questionne sur le langage qu'elle emploie (voir p.80), elle dit aussi vouloir « m[ettre] en cause [l]es genres traditionnels » (Ernaux, 2006 : 114) et même « ruiner l'idée de littérature » (*AN* 54). Par « l'idée de la littérature », elle entend celle d'une

---

46 Cette phrase de Marx est citée par Georges Perec dans *Les Choses*. La citation exacte est : « Le moyen fait partie de la recherche de la vérité, aussi bien que le résultat. » (Karl Marx, « Remarques à propos de la récente instruction prussienne sur la censure par un citoyen rhénan », *Œuvres, tome III, Philosophie*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1982). Selon les traductions, le titre de l'article, de même que la citation elle-même varient.

littérature esthétisante, coupée du monde social et politique (ELV 550). C'est à propos de cette littérature qu'elle écrit dans *Une Femme* : « Mais je souhaite rester, d'une certaine façon, au-dessous de la littérature. » (F dans ELV 560), phrase inspirée par une réplique de *La Cerisaie* de Tchekhov, dans laquelle « au-dessous [de l'amour] » s'oppose à « au-dessus [de l'amour] ». Dans cette pièce, celui qui est « au-dessus » de l'amour vit un amour éthéré, alors que celle qui se dit « au-dessous » vit une relation très charnelle, complètement à l'opposé (Savéan, 1994 : 170-171). Être « au-dessous » de la littérature, c'est donc entretenir avec elle une relation plus pratique que théorique, percevoir et utiliser la littérature non comme « dénégarion de la réalité sociale » (Bourdieu, 1979 : 197 et 334), mais plutôt « dans une continuité de l'art et de la vie » (Ernaux dans Louis, 2013 : 24-25). Dans *L'Atelier noir*, elle raconte avoir écrit des textes de commande et avoir été dérangée par leur absence de fonction critique : « Je faisais là de la « littérature » qui se montre, tout mon effort tend à faire de la littérature qui n'en soit pas. » (AN 43-44) Pour Ernaux, « l'art n'est pas cette chose au-dessus de l'humanité » (VE 20). Conséquemment, elle dénonce l'idée d'une littérature complètement détachée du contexte politico-social dans laquelle elle est créée (Ernaux dans Nauroy *et al*, 2006 : 98; voir aussi Ernaux et Tallon, 2001). Pour elle, l'auteur d'un texte est nécessairement influencé par un ensemble d'idées et de points de vue, et s'ils lui sont transparents, « la postérité ne s'y trompe pas. Il n'y a pas d'apolitisme au regard de l'histoire littéraire. »<sup>47</sup> (dans ELV 550; voir aussi Bachmann 661) Toute production de discours, ou bien entérine les discours dominants, l'ordre social existant, et contribue à l'aliénation, ou bien tente de faire voir le réel sous un nouvel angle (ECC 68). Cela correspond d'ailleurs également à la conception de la littérature défendue par Tiphaine Samoyault sous l'étiquette du « réalisme lyrique », décrite plus haut (voir p. 14) (voir Samoyault dans Blanckeman et Millois, 2004).

Ernaux mentionne souvent le rôle fondamental qu'ont eu, pour elle, le *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir et les textes de Bourdieu, parlant de « dévoilement » (Ernaux dans Louis, 2013 : 21), de « bouleversement – au sens précis du terme, celui d'un renversement total de perspective, d'un retournement de l'être » (Ernaux, 2006 : 104; voir aussi 107, 111-112 et Ernaux et Vilain, 1997 : 71). Similairement, Foucault qualifie Marx et Freud d'« instaurateurs

---

<sup>47</sup> Annie Ernaux, « Littérature et politique », *Nouvelles nouvelles*, n°15. (Écrit pendant l'été 1989). Reproduit dans *Écrire la vie* pp. 549-551.

de discursivité » parce qu'ils ont permis d'ouvrir de nouvelles façons de se penser (Foucault, 1969b). Dans le même ordre d'idées, Bourdieu remarque comment des propriétés « jusque là inaperçues ou reléguées au second plan » peuvent être mises de l'avant par de nouveaux schèmes de perception, voire par de simples mots qui nomment des réalités jusqu'alors occultées : l'étiquette « paternalisme », par exemple, a permis de rattacher un ensemble d'expériences en apparence distinctes (Bourdieu, 1979 : 559; voir aussi Bourdieu, 1982 : 152-153 et Didi-Huberman dans Caillat, 2014 : 157). L'émergence d'une nouvelle interprétation du monde, d'une nouvelle catégorie de pensée, fait partie de ce que Foucault appelle des « événements » :

Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. (Foucault, 1971b : 1016)

Les événements ne sont pas intrinsèquement bons ni mauvais. Des nouvelles catégories de perception peuvent entraîner de nouvelles aliénations aussi bien que de nouvelles libertés. Ernaux définit la « vraie littérature » comme celle qui porte une nouvelle interprétation du monde qui soit « éclaircissement de l'opacité de la vie » (*VL* 84), et y inclut tant des fictions que des textes théoriques comme ceux de Foucault ou de Bourdieu (*ECC* 113). Ainsi, lorsqu'elle dit que l'écriture est pour elle liée à la transgression (Ernaux et Tondeur, 1995 : 42 et Ernaux, 2003 : 21), à la « subversion des visions dominantes du monde » (*ECC* 49) ou qu'elle essaie de « susciter [des] « pensées jusque-là impensables » » (Ernaux, 2006 : 109), c'est dans cette lignée qu'elle se positionne. Jeune, elle souhaitait écrire « pour *changer* la réalité de fond en comble ». Elle déclare maintenant vouloir simplement « dire » la réalité (*AN* 175), mais puisque cela implique de dire pour en changer la perception, il s'agit également d'une forme d'action. Elle affirme dans *Le Vrai Lieu* : « J'ai toujours senti qu'écrire était intervenir dans le monde. » (*VL* 107-108; voir aussi *ELV* 551 et Ernaux dans Nauroy *et al*, 2006 : 114)

Gide, dans sa conférence sur l'influence, explique très bien le sentiment vécu par Ernaux à la

lecture de Bourdieu, de Foucault, du *Deuxième Sexe*, de *La Nausée* (ECC 113 et ELV 36), ce qui fait, pour elle, la littérature :

Sa puissance vient de ceci qu'elle n'a fait que me révéler quelque partie de moi inconnue à moi-même ; elle n'a été pour moi qu'une explication — oui, qu'une explication de moi-même. On l'a dit déjà : les influences agissent par ressemblance. On les a comparées à des sortes de miroirs qui nous montreraient, non point ce que nous sommes déjà effectivement, mais ce que nous sommes d'une façon latente. » (Gide, 1999 : 406)

C'est donc la possibilité de constituer une révélation, de susciter la reconnaissance de quelque chose qui était pourtant jusque-là ignoré qui ferait la littérature. C'est l'impression, pour le lecteur, de lire quelque chose qu'il aurait pu dire lui-même si seulement il avait songé à analyser les choses ainsi, de trouver « une vérité pour soi » (A 115). Ernaux parle de fraternité (Ernaux, 2006 : 117) et Gide de famille, de parenté retrouvée (Gide, 1999 : 405 et 407), pour décrire la force de l'impression de reconnaissance, de compréhension mutuelle qui a alors lieu. La véritable littérature serait ainsi porteuse d'une certaine vérité, semblable au « critère de vérité du discours philosophique » défini par Foucault : « [...] Lorsque, dans ces deux âmes qui s'éprouvent par affinité de nature, il peut y avoir une *homologia* qui fait que ce qui est dit par l'un peut être dit par l'autre, à ce moment-là, il y aura un critère de vérité. » (Foucault, 1983 : 341).

### Mémoire et histoire

Cette impression de se retrouver, de se reconnaître dans un texte littéraire peut s'exercer à plus grande échelle : celle d'un groupe, d'une classe, voire d'un peuple. À cette échelle comme à celle de l'individu, la littérature peut servir de moyen de désaliénation, peut aider à sortir d'une impression d'isolement : être le seul ou les seuls à vivre ainsi. Elle peut redonner une certaine légitimité aux expériences des dominés, et par là leur rendre une certaine dignité. Elle peut aussi leur donner une histoire, et par là un futur, ce que Glissant appelle « *une vision prophétique du passé* » (Glissant, 1981 : 132). En effet, c'est aux écrivains, aux poètes, que Glissant, dans « La querelle avec l'Histoire », attribue le rôle de mener une « exploration créatrice » (*Id.* 130), de recoller les morceaux de l'histoire des peuples dominés (voir aussi Éribon, 2013 : 262-263). En donnant une place à cette histoire, ou plutôt à ces histoires, en

marge de l'Histoire officielle, en leur redonnant une cohérence, en remontant aux origines de leur domination, il s'agit de restaurer leur « conscience de soi » (Glissant, 1981 : 131-132) et donc d'avoir un impact sur leur présent, et de là peut-être, éventuellement, sur leur futur. Il s'agit d'une tâche très semblable à celle que s'est donné Foucault, par rapport à la folie :

Je ne suis pas véritablement historien. Et je ne suis pas romancier. Je pratique une sorte de fiction historique. [...] Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et donc mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui. J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. (Foucault, 1980 : 859)

Didi-Huberman explique à ce propos que Foucault fait de l'histoire pour bouleverser le présent, « pour produire un désir, pour produire quelque chose de futur, de possible dans nos pratiques mêmes » (Didi-Huberman dans Caillat, 2014 : 139-142). C'est que l'histoire a un rôle capital dans la perception de soi-même : d'après Bourdieu, il s'agit d'« une des conditions de la prise de possession de la pensée politique par elle-même » (Bourdieu, 1982 : 158) et Halbwachs va jusqu'à en faire une condition de la subsistance d'une société (Halbwachs, 1997 : 192). Or, la mémoire des dominés s'étend rarement très loin dans le passé : les propos de Glissant en attestent en ce qui concerne les peuples colonisés, et Hoggart confirme que le même raisonnement s'applique aussi aux classes populaires : « À part ce qui est transmis oralement, les classes populaires n'ont presque aucun sens de leur propre histoire; et cette histoire est en général décousue, confuse et vite perdue lorsqu'ils remontent à des années qu'ils n'ont pas enregistrées. » (Hoggart, 1991 : 41).

Plusieurs raisons expliquent cette absence de mémoire et d'histoire. Les deux termes ne sont pas synonymes : la mémoire, personnelle ou collective, désigne quelque chose de vivant, qui se trouve, justement, dans les mémoires, dans le présent. Constituée tant des souvenirs d'événements vécus ou dont les répercussions se font encore sentir que de pratiques ou de traditions perpétuées de générations en générations, la mémoire s'attache principalement à ce qui s'inscrit dans la continuité. Ernaux écrit : « [...] la mémoire des autres nous plaçait dans le monde. » (A 31) L'histoire, au contraire, est une reconstruction du passé s'attachant surtout aux ruptures (Halbwachs, 1997 : 130-137). Un extrait des *Années* permet de comprendre comment

l'histoire reprend certains des événements retenus par la mémoire et les ordonne dans un récit différent de celui qu'en fait la mémoire :

Le XXe siècle se fermait derrière nous à coups de bilans, tout était répertorié, classé, évalué, les découvertes, les œuvres littéraires, artistiques, les guerres, les idéologies, comme s'il fallait entrer dans le XXIe siècle avec une mémoire blanche. Une sorte de temps solennel et accusateur – nous étions redevables de tout – nous surplombait et nous dépouillait de nos propres souvenirs, de ce qui n'avait jamais été pour nous cette totalité, « le siècle », mais seulement un glissement d'années plus ou moins saillantes selon les modifications de notre vie. (A 215-216)

Pourquoi, alors, les dominés auraient-ils à la fois moins de mémoire et moins d'histoire? La mémoire, d'abord, est intimement liée au matériel : aux lieux et aux objets, principalement. D'après Nora, « la mémoire s'accroche à des lieux comme l'histoire à des événements. » (Nora, 1984 : XXXIX) Halbwachs souligne lui aussi comment la mémoire s'ancre dans l'espace, dans les lieux où nous vivons, où nous passons souvent. La conservation des souvenirs et de la mémoire collective serait d'après lui intimement liée à celle des lieux (Halbwachs, 1997 : 200, 209, 232-235). Inversement, la mémoire collective ne perdure pas lorsque les lieux changent trop rapidement :

À la sortie de Nanterre, il ne reste plus de la cité de transit construite pour les immigrés dans les années soixante que des plaques de béton au sol, marquant l'emplacement des maisons. Pendant vingt ans, des gens ont vécu là, des enfants. On les voyait du train jouer dans la boue. Les voyageurs de 1990, sur la ligne A du RER, ne savent pas tous le sens de ces plaques qui ressemblent à des dalles funéraires et entre lesquelles l'herbe pousse mal encore. (JDD dans *ELV* 539)

De là le concept de « non-lieux » élaboré par Augé (voir p.55) : contrairement aux lieux, les non-lieux ne porteraient aucune trace du passé et seraient inaptes à devenir des milieux de mémoire (Augé, 1992 : 100). Il admet cependant que des lieux puissent « s'y recompos[er] » (*Id.* 101), ce dont Ernaux est quant à elle certaine, puisque pour elle les « non-lieux » d'Augé sont des lieux au même titre que les autres, et, pour qui les fréquente régulièrement, une mémoire finit par s'y attacher (Durand et Ernaux, 2001). Cette mémoire a néanmoins un caractère éphémère, précaire, ses racines ne remontent pas très loin, elle n'a pas la longévité de celle des gens riches dont les propriétés, les meubles ou les tableaux sont transmis de

génération en génération, qui ont les moyens de fréquenter des institutions établies de longue date (universités, clubs privés, etc.). La mémoire rattachée aux « non-lieux » d'Augé, comme celle de la cité de transit décrite par Ernaux, est promise à une disparition rapide, et ce de la même manière que celles des appartements rapidement quittés ou des quartiers éventuellement rasés, des objets remplacés à cause de l'obsolescence programmée (voir aussi Baudelot dans Thumerel, 2004 : 173).

Les photographies et l'écrit peuvent aussi constituer des supports à la mémoire, des « preuves » comme l'indique souvent Ernaux<sup>48</sup> (*E* dans *ELV* 283 et 297). Cependant, les photos, si elles permettent d'authentifier des souvenirs, demandent souvent à être interprétées : « Toutes les photos sont muettes, celles prises dans le soleil du matin plus que d'autres », écrit Ernaux dans *L'Usage de la photo* (*UDLP* 73). De même, dans *Les Années*, observant une vieille photo de classe, elle dit ne plus y voir, plutôt que les visages familiers d'autrefois, « qu'une triple rangée de fantômes aux yeux brillants et fixes » (*A* 78, voir aussi *A* 248-249). Pareillement, l'écrit, qu'il soit sous la forme de notes gribouillées dans un agenda, d'entrées dans un journal intime ou de documents officiels produits par l'administration, peut fonctionner comme preuve mais demande lui aussi une certaine interprétation, une recherche supplémentaire, une mise en contexte. C'est d'ailleurs la tâche que se sont donné nombre d'historiens dans les années soixante-dix et quatre-vingt sous les auspices de la nouvelle histoire puis de la micro-histoire (voir Sheringham, 2011 : 236). Des écrivains leur ont, par la suite, emboîté le pas, par exemple Pierre Michon (avec *Vies minuscules*, paru en 1984) et Patrick Modiano (avec *Dora Bruder*, paru en 1997) (pour d'autres exemples, voir Sheringham, 2011 : 252)

La mémoire est aussi sociale, c'est-à-dire qu'elle dépend des autres autant que de soi. C'est particulièrement manifeste chez les enfants, dont les souvenirs s'articulent et se conservent en grande partie grâce à l'entourage qui les ranime périodiquement (voir par exemple *A* 22-23 et 31). Les souvenirs restent vivaces lorsqu'ils sont partagés, lorsqu'il est possible de les évoquer avec d'autres (voir Halbwachs, 1997 : 53) ou encore de s'en souvenir grâce à d'autres. Ernaux écrit, en conclusion de *Journal du dehors* :

---

48 Voir Froloff dans Nauroy *et al*, 2006 : p.71 pour une discussion sur la « preuve » dans les textes d'Ernaux

D'autres fois, j'ai retrouvé des gestes et des phrases de ma mère dans une femme attendant à la caisse du supermarché. C'est donc au-dehors, dans les passagers du métro ou du RER, les gens qui empruntent l'escalator des Galeries Lafayette et d'Auchan, qu'est déposée mon existence passée. Dans des individus anonymes qui ne soupçonnent pas qu'ils détiennent une part de mon histoire, dans des visages, des corps, que je ne revois jamais. Sans doute suis-je moi-même, dans la foule des rues et des magasins, porteuse de la vie des autres. (*JDD* dans *ELV* 546-547; voir aussi *P* dans *ELV* 474 (cité à la p.23))

Les gens qu'elle croise dans le présent lui rappellent donc ceux du milieu de son enfance, ceux qu'elle côtoyait des années auparavant. Mais comment savoir si les souvenirs qu'ils éveillent sont tout à fait justes? D'après Halbwachs, « le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée. » (Halbwachs, 1997 : 118-119) Exemple futile, mais tout de même révélateur, Ernaux écrit dans *La Honte* à propos de ses souvenirs concernant l'année de ses douze ans : « À cause de la couleur de poussière des démolitions et des reconstructions d'après guerre, des films et des livres de classe en noir et blanc, des canadiennes et des pardessus foncés, je vois le monde de 52 uniformément gris, comme les anciens pays de l'Est. » (*H* dans *ELV* 232) Se confondent ainsi avec les vrais souvenirs des impressions des anciens pays de l'Est et des représentations ultérieures de cette époque. Le passé, loin d'être figé, évolue donc, se déforme, change, se plie à nos perceptions actuelles des choses. Les catégories, les cadres à travers lesquels on perçoit le présent s'appliquent aussi à notre perception du passé, nous amènent à mettre en lumière certains souvenirs et à en laisser d'autres dans l'ombre (Éribon, 2009 : 242). Éribon explique ainsi qu'il se pense beaucoup plus, aujourd'hui, comme homosexuel que comme transfuge de classe, les discours actuels s'y portant mieux (Éribon, 2011 : 44-45). Il est aussi plus porté à penser son passé d'après ces cadres, alors que pendant sa jeunesse, le discours de la lutte des classes avait pourtant une présence forte lui permettant de se penser comme fils d'ouvrier. Ce discours a été complètement délaissé depuis les années quatre-vingt (voir Lahire, 2013 : 68 et Éribon, 2011 : 13-14), remplacé dans le domaine politique par le discours néolibéral mettant l'accent sur la « responsabilité individuelle », la « performance », la « compétitivité » (voir *A* 154, 190, 227). On comprend donc que la mémoire puisse être un enjeu de pouvoir, qu'au même titre que d'autres discours, elle puisse

être mobilisée, influencée, manipulée pour servir un point de vue ou un autre. D'après Nora, « la mémoire [...] est un cadre plus qu'un contenu, un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être-là qui vaut moins par ce qu'il est que par ce que l'on en fait. » (Nora, 1984 : VIII)

Comme la mémoire, l'histoire peut aussi être instrumentalisée par le pouvoir. Certains événements sont plus enseignés, plus commémorés que d'autres, dépendant du groupe dominant. L'histoire est toujours une reconstruction, et puisque les dominants sont généralement ceux qui la font, cette reconstruction exclut souvent l'histoire des dominés. Conséquemment, ceux-ci ne s'y retrouvent pas :

[...] ils ne parlaient que de ce qu'ils avaient vu, qui pouvait se revivre en mangeant et buvant. Ils n'avaient pas assez de talent ou de conviction pour parler de ce qu'ils savaient mais qu'ils n'avaient pas vu. Donc ni des enfants juifs montant dans des trains pour Auschwitz, ni des morts de faim ramassés au matin dans le ghetto de Varsovie, ni des 10 000 degrés à Hiroshima. D'où cette impression que les cours d'histoire, les documentaires et les films, plus tard, ne dissiperaient pas : ni les fours crématoires ni la bombe atomique ne se situaient dans la même époque que le beurre au marché noir, les alertes et les descentes à la cave. (A 24)

Cette histoire parallèle qu'ont vécue les dominés, souvent moins glorieuse, plus loin du cœur des événements, ne se retrouve pas, ou si peu, dans les livres d'histoire. Lorsque ceux qui la portent en mémoire s'éteignent, elle s'éteint avec eux. Mis à part quelques documents dans les registres officiels, ces individus ne laissent aucune trace derrière eux (voir Foucault, 1977 : 242). Et pourtant leurs vies sont représentatives de celles d'une partie importante de la population, d'où l'importance de les consigner, de les inscrire elles aussi dans l'histoire officielle.

C'est là un rôle que peut jouer le transclasse, l'exilé, celui qui connaît à la fois le fonctionnement du système dominant, sa langue, sa culture, et le sort qu'on y fait à l'histoire de ceux dont il est issu. Le transclasse peut fouiller et tenter de redonner une histoire à son peuple, répondant ainsi à l'appel de Glissant, comme le fait un peu Camus dans son

autobiographie<sup>49</sup>, ou simplement raconter ce qu'il connaît, ce qu'il a en mémoire mais qui n'a que peu de chances de passer, sans lui, à l'histoire. C'est ce à quoi Assia Djébar a consacré son œuvre, de même que Mouloud Mammeri, à propos de qui Bourdieu a écrit, et bien sûr Ernaux, qui s'est attachée à écrire les vies de ses parents, à la fois uniques et représentatives d'un milieu dans lequel « [r]écit familial et récit social c'est tout un » (A 29). Ayant changé de culture, ne reproduisant plus les gestes « qui accommodent la pauvreté » répétés d'une génération à l'autre, « [c]e savoir, transmis de mère en fille pendant des siècles », elle s'en fait plutôt l'archiviste (F dans *ELV* 561), la porte-parole. Porte-parole, écrit Bourdieu à propos de Mammeri :

en un sens très singulier, et très rare, il n'est pas celui qui prend la parole en faveur de ceux qu'il est censé exprimer, mais aussi à leur place. Il est celui qui donne la parole, qui rend la parole [...], celui qui se fait le porteur, le rapporteur, le colporteur de la parole, de tous ceux qui sont condamnés au silence jusque dans leur propre pays. [...] il met la culture qui l'avait un moment séparé de sa culture [...] au service de la redécouverte et de la défense de cette culture. Ce faisant, [il] mobilise son peuple en mobilisant les mots dans lesquels celui-ci se reconnaît. (Bourdieu, 1989)

Il est difficile de trouver ces mots, de trouver le ton juste, de réhabiliter un groupe sans populisme ni idéalisation, de montrer ses faiblesses sans condamnation ni misérabilisme, d'autant plus que celui qui écrit, de même que la majorité de ceux qui liront ce qu'il écrit, fait partie désormais du monde dominant (Éribon, 2009 : 98, Éribon, 2011 : 24 et Éribon, 2013 : 90-91). Ernaux est consciente de ces écueils, et ce, dès l'écriture de *La Place*, où elle note : « Voie étroite, en écrivant, entre la réhabilitation d'un mode de vie considéré comme inférieur, et la dénonciation de l'aliénation qui l'accompagne. » (P dans *ELV* 455; voir aussi *ECC* 72 et *VL* 70) C'est d'ailleurs pour pallier cette difficulté qu'elle adopte une « écriture de la distance », qu'elle tente de substituer au simple souvenir une analyse objective de la vie de ses parents (Ernaux, 2009 : 12).

Ernaux travaille aussi à l'enregistrement de l'histoire qu'elle a traversée, de la période couverte par sa vie. En notant le quotidien, l'ordinaire, l'anodin, des choses habituellement « indignes »

---

<sup>49</sup> *Le Premier homme*, d'après Ansel, « détonne par l'exorbitante (et inattendue) place accordée à l'évocation du destin collectif de ceux qui n'ont pas d'« archives », qui sont sans passé » (Ansel, 2008 : 14)

de la littérature, non seulement elle redonne une certaine légitimité à cet « indigne » mais elle l'inscrit pour mémoire (voir Perec, 1978 : 119 et Perec, 1989 : 11-13). Dans *Les Années*, si les faits politiques marquants apparaissent, c'est au côté des modes, des faits divers et des slogans publicitaires, de tout ce qui peut être considéré comme des « marqueurs d'époque » (A 235). Elle se rappelle ses pensées, ses aspirations, ses questionnements, ses goûts successifs, qui ont aussi été ceux de ses contemporains. C'est en quelque sorte l'esprit du temps qu'elle cherche à transcrire, l'« atmosphère psychologique et sociale », « les mœurs, les façons de parler et d'agir » propres à chaque époque (voir Halbwachs, 1997 : 103-106). À plusieurs moments, dans la première moitié des *Années*, elle écrit se sentir coupée de l'Histoire, des événements se déroulant dans le monde, plus préoccupée par sa vie personnelle (A 92, 98, 105), telle ce voyageur décrit par Halbwachs :

J'étais comme un voyageur sur un bateau. Les deux rives passent sous ses yeux; la traversée s'encadre bien dans ce paysage, mais supposons qu'il soit absorbé par quelque réflexion, ou distrait par ses compagnons de voyage : il ne s'occupera de ce qui se passe sur la rive que de temps en temps; et il pourra plus tard se souvenir de la traversée sans trop penser aux détails du paysage, ou bien il pourra en suivre le tracé sur une carte; ainsi, il retrouvera peut-être quelques souvenirs oubliés, précisera les autres [...]. Mais entre le pays traversé et le voyageur il n'y aura pas eu réellement contact. (Halbwachs, 1997 : 101)

Ce n'est que plus tard qu'elle réalise que sa vie, ses perceptions, ses idées sont influencées par l'époque, par l'esprit du temps, « l'esprit collectif », qui, « enveloppant les hommes associés, des groupes et leurs organisations complexes, donne à la conscience humaine accès à tout ce qui a été accompli en matière de pensées, de sentiments, d'attitudes et de dispositions mentales dans les divers groupes sociaux où il s'incarne. » (Halbwachs, 1939 : 11). Elle reconnaît dans *Les Années* : « Sans doute est-ce aussi à l'état de sensations, de sentiments et d'images – sans traces de l'idéologie qui les a suscités – que sont réfractées en elle les informations qu'elle reçoit sur le monde » (A 70; voir aussi (Ernaux dans Thumerel, 2004 : 251). Ces informations se trouvent « dans les interstices de la mémoire privée » (Montémont, 2011 : 132), imbriquées dans la vie quotidienne.

Plutôt qu'une histoire au sens strict, qui s'attacherait à ces événements, c'est une mémoire qu'Ernaux cherche à recréer, avec parfois des flous et une chronologie un peu incertaine,

rattachant un événement à un autre, un film à un épisode de sa vie personnelle, une chanson à un fait divers (voir Halbwachs, 1997 : 120 et *A* 221). Là où les récits se sont sédimentés, où l'histoire paraît univoque, elle s'attache à montrer des souvenirs qui divergent, par exemple concernant les événements de mai 68 (voir aussi Huglo, 2012 : 46-47) :

Et la télévision, en diffusant une iconographie immuable avec un corpus réduit d'acteurs, instituerait une version ne varietur des événements, imposant l'impression que, cette année-là, on avait tous entre dix-huit et vingt-cinq ans et on lançait des pavés au CRS un mouchoir sur la bouche. Sous la répétition des images prises par les caméras, on refoulerait celles de sa propre histoire de mai, ni notoires – la place de la Gare déserte un dimanche, sans voyageurs et sans journaux au kiosque – ni glorieuses – quand on a eu peur de manquer d'argent (qu'on s'est dépêché de retirer à la banque), d'essence et surtout de nourriture, remplissant à ras bord un chariot à Carrefour, par mémoire transmise de la faim. (*A* 106; voir aussi *A* 219 sur le 11 septembre 2001)

Des souvenirs peu glorieux, voire embarrassant, Ernaux en consigne d'autres, dans un souci de transparence, de dévoilement de certaines facettes plus sombres de l'histoire française, mais aussi comme preuves de l'évolution des mentalités. Ainsi, tout en critiquant aujourd'hui la xénophobie d'une partie de ses pairs, elle se rappelle le racisme ambiant, qu'elle partageait, au sujet des Algériens vers la fin des années cinquante (*A* 62). Elle note également ses jugements à propos du comportement des gens des anciens pays de l'Est suite à la chute du mur de Berlin, tour à tour les enviant de vivre de tels moments, les prenant en pitié, puis réprouvant leurs envies de consommation, contrariée qu'ils déçoivent ses idéaux (*A* 177-178). Ces jugements très peu « politiquement corrects » aujourd'hui étaient pourtant largement répandus à l'époque (voir aussi Huglo, 2012 : 48).

Alors qu'aujourd'hui tout est enregistré, sauvegardé, par les médias et internet, d'une part, et les photos et les films, d'autre part (voir *A* 234-236 et Nora, 1984 : XXVI), d'après Ernaux, paradoxalement, la transmission de la mémoire collective ne se fait plus. Pas plus que le peu de traces laissé par ses ancêtres ne se suffit à elle-même la surabondance de documents et d'archives « doublant » aujourd'hui les vies. Elle écrit : « La mémoire était devenue inépuisable mais la profondeur du temps [...] avait disparu. On était dans un présent infini. » (*A* 234). Elle rejoint là plusieurs penseurs des sciences sociales, qui affirment que le rythme de

l'histoire s'est accéléré (entre autres Nora, 1984 : XVII et Augé, 1992 : 39) et qu'en découlent une perte de notre mémoire, une fin des « sociétés-mémoires », de la transmission des valeurs, un abandon du passé au profit d'un présent perpétuel (Nora, 1984 : XVII-XVIII et Augé, 1992 : 131). Ernaux, dans *Les Années*, fait plusieurs constats pessimistes sur la transmission de la mémoire, et ce dès la fin des années soixante-dix, par exemple : « la mémoire raccourcissait » (*A* 140), « Le lien avec le passé s'estompait. On transmettait juste le présent. » (*A* 141), « le passé indifférait » (*A* 198), « Les faits s'éclipsaient avant d'accéder au récit. » (*A* 202) ou encore « Il n'y avait ni mémoire ni narration » (*A* 241; voir aussi *A* 158 et 207). Tentant de faire sa part pour remédier à ce problème, elle écrit pour « fixer les choses [...] fixer tout ce qui passe très vite » (Ernaux et Alvarez, 2001 : 9; voir aussi Tondeur et Ernaux, 1995 : 41 et Compagnon, 2009 : partie 3), pour « sauver » de la mort, de la disparition, à la fois la vie de ses proches (voir *VL* 73-74), la sienne propre (*A* 19) et celles de ses pairs (*VL* 74). Cette préoccupation de « sauver », constante dans son œuvre (voir entre autres *PSDMN* dans *ELV* 652, *SP* dans *ELV* 700 et *O* dans *ELV* 910), est d'ailleurs ce sur quoi se clôt *Les Années* : « Sauver quelque chose du temps où l'on ne sera plus jamais. » (*A* 254).

Son entreprise est un peu paradoxale, puisqu'en notant tant des faits anecdotiques que les événements réellement signifiants de sa vie, elle participe à « l'enregistrement hétéroclite » (*A* 139) de tout, à la tentative de « constituer l'archive générale d'une culture, la volonté d'enfermer dans un lieu tous les temps, toutes les époques, toutes les formes et tous les goûts » (Foucault, 1966 : 4), bref à cela même qu'elle critique (Huglo, 2012 : 52). Elle réagit de plus à un diagnostic – la fin de la mémoire – largement répandu mais probablement trop alarmiste. Elle cite elle-même, dans *La Vie extérieure*, Van Gogh, qui écrivait dans une lettre : « je cherche à exprimer le passage désespérément rapide des choses de la vie moderne » (Van Gogh dans *VE* 91). Une époque après l'autre, les mêmes préoccupations semblent se répéter. Cependant, Ernaux distingue son projet de la simple volonté de préserver les choses de la disparition en ajoutant que, chez elle, cette démarche est indissociable « d'un besoin de connaissance » (*VL* 76), d'une tentative de compréhension d'elle-même et de son époque. Nguyen note aussi, dans *Journal du dehors*, une association entre la perte du souvenir et la perte des moyens, et inversement entre le souvenir et la maîtrise de soi, analyse qui pourrait tout aussi bien être appliquée aux *Années* (voir Nguyen, 2007 : 93). Ernaux affirme « [...]

j'avais infiniment de souvenirs et j'aurais pu écrire davantage de pages, mais mon projet n'était pas d'épuiser ma mémoire, il était de montrer la transformation du monde en soixante ans. » (RAY 61) En plaçant côte-à-côte tous les discours qui l'ont traversée au cours de sa vie, en montrant les mutations, les écarts, les renversements, elle y réussit et permet au lecteur d'établir, à son tour, une distance critique avec les discours dans lesquels il baigne.

## Conclusion

*Les Années* commencent et terminent de la même façon, avec une allusion à la mort future d'Ernaux, moment où « [t]outes les images disparaîtront » (A 11). Ernaux cherche, avec ce livre, à « [s]auver quelque chose du temps où l'on ne sera plus jamais » (A 254). C'est donc en quelque sorte un testament qu'elle laisse là. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, René Char écrivait dans ses *Feuillets d'Hypnos* : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » (Char, 1946 : aphorisme 62). C'était alors un tout autre contexte, mais de nouveau en ce début des années 2000, Ernaux craint que la transmission de la mémoire échoue, que la génération qui la suit se retrouve avec un monde dénué de sens, ou plutôt saturé par les significations que lui donnent les discours dominants; que ces discours présentent l'état du monde comme l'aboutissement logique et nécessaire de tout ce qui lui a précédé, gommant les luttes passées et les façons de vivre jadis différentes pour se présenter comme le seul monde possible.

Ernaux écrit donc *Les Années* en partie pour mémoire, pour consigner des discours différents de ceux d'aujourd'hui et de demain, qui lui ont semblé à une autre époque tout aussi légitimes. Pour rappeler au lecteur de garder une distance critique avec tous les discours, comme y exhorte aussi Foucault. Pour lui montrer, aussi, comment fonctionnent les rapports de domination, souvent en finesse, s'exprimant par des détails, des formulations particulières, construisant sans qu'on s'en rende compte des préjugés, puis des ségrégations, dont personne n'est vraiment responsable, et en même temps tout le monde à la fois. Que le pouvoir est partout, et que nous en sommes souvent des maillons. Nous ne le souhaitons pas, bien sûr, mais nous sommes malgré nous constitués par les discours qui nous entourent, par le milieu dans lequel on évolue, par celui d'où l'on vient, par les rencontres et les expériences que nous faisons.

Cependant, lorsque, par l'entremise d'un livre comme ceux d'Ernaux, d'Éribon, de Bourdieu ou de Foucault, le lecteur prend conscience de tout cela, ce n'est pas un aveu de défaite qu'il doit faire. C'est un travail sur lui et sur le monde dans lequel il vit qu'il doit entreprendre, pour repousser les frontières du possible et du pensable, faire entendre les discours divergents,

ébranler les dominations. Ernaux tente, dans son écriture, d'identifier les malaises et les hontes qu'elle a vécu, d'en identifier les causes sociales et d'ainsi transcender son expérience personnelle. De montrer que les sphères privées et publiques sont des constructions du pouvoir et que, par bien des aspects, « le privé est politique ». De créer des délinquances, à la fois en parlant de ce dont on ne parle pas normalement, mais aussi en faisant des textes littéraires qui correspondent à ses propres aspirations pour la littérature : dans une continuité de l'art et de la vie. Des textes qui, donc, s'éloignent de la fiction, et dans lesquels elle s'autorise à faire entendre sa voix. Des textes où le « je » se veut toujours « transpersonnel », quand il n'est pas remplacé par un « elle », par un « on » ou par un « nous », correspondant mieux avec sa vision du monde, assurant encore un peu plus le passage de l'individuel au collectif. Issus d'une prise de conscience politique, les textes d'Ernaux se veulent aussi, en retour, action politique sur le monde.

« Créer des délinquances » est une idée empruntée à De Certeau; une idée très féconde, qui aurait pu être creusée davantage ici, tout comme le reste de son œuvre. Il en va de même de l'aspect testamentaire de l'œuvre d'Ernaux, tout juste abordé, qui aurait pu être éclairé par la notion de « spectralité » forgée par Derrida. La démarche d'Ernaux a ici été fréquemment mise en relation avec celles de Bourdieu et de Foucault. Éribon se réclame d'ailleurs lui aussi de l'un et de l'autre. Et pourtant, des différences significatives semblaient séparer leurs œuvres à l'époque où ils les ont écrites. Peut-être qu'avec le recul, ces différences s'estompent un peu. Il n'en aurait pas moins été intéressant de comparer les deux, de montrer plus clairement les points sur lesquels ils convergent et divergent.

Les textes d'Ernaux renvoient à ceux de Bourdieu, font penser à ceux de Foucault et à d'autres encore. Eux-mêmes renvoient à d'autres penseurs, à d'autres systèmes de pensée, nous amenant à creuser toujours plus, non pas pour retrouver une origine, mais pour découvrir une multitude de discours différents qui, dans le domaine de la littérature, de la sociologie, de l'histoire, de l'ethnologie, de la politique ou de la sociologie, abordent les mêmes thèmes que ceux d'Ernaux, mais différemment, de même que d'autres thèmes, connexes, avec des points de vue toujours différents. À leur contact, la force des discours dominants, leur emprise sur nous s'estompent, ils ne semblent plus que des discours parmi d'autres. Ainsi *Les Années*

devient un formidable testament qui, en plus de ce qu'il contient, indique entre ses lignes le chemin vers d'autres discours, d'autres explications de soi et du monde.

## Bibliographie

### Livres d'Annie Ernaux

Ernaux, Annie. *La vie extérieure 1993-1999*. Paris : Gallimard, 2000.

Ernaux, Annie. *L'Écriture comme un couteau. Entretien avec Frédéric-Yves Jeannet*. Paris: Gallimard, 2011 [2003].

Ernaux, Annie et Marc Marie. *L'usage de la photo*. Paris : Éditions Gallimard, 2005. 197 pages.

Ernaux, Annie. *Les Années*. Paris : Éditions Gallimard, 2008. 254 pages.

Ernaux, Annie. *Écrire la vie*. Paris : Éditions Gallimard, 2011. 1088 pages. (Quarto)

Ernaux, Annie. *L'autre fille*. Paris : Nil, 2011. 77 pages.

Ernaux, Annie. *L'atelier noir*. Paris : Éditions des Busclats, 2011. 203 pages.

Ernaux, Annie. *Retour à Yvetot*. Paris : Éditions du Mauconduit, 2013. 78 pages.

Ernaux, Annie. *Regarde les lumières mon amour*. Paris : Seuil, 2014. (Raconter la vie) 72 pages.

Ernaux, Annie. *Le Vrai lieu. Entretiens avec Michelle Porte*. Paris : Éditions Gallimard, 2014.

### Autres textes d'Annie Ernaux

Annie Ernaux. « Sur l'écriture » Conférence d'Annie Ernaux à l'Université York, le 20 octobre 1997. Texte révisé par l'auteur en janvier 2003. LittéRéalité 15, no. 1, pp.9-22.

<<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/litte/article/viewFile/28701/26341>>

Ernaux, Annie. « La honte, manière d'exister, enjeu d'écriture », *Lire, écrire la honte. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, juin 2003*, sous la direction de Bruno Chaouat. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2007. pp. 307-319.

Ernaux, Annie. « Raisons d'écrire ». *Nottingham French Studies*, Vol. 48 No. 2, Été 2009. pp.10-14. D'abord publié sous : Annie Ernaux, « Raisons d'écrire », épilogue In Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin (eds), *Le Symbolique et le social: la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle (11-19 juillet 2001), Liège: Éditions de l'Université de Liège, 2005, pp. 343-347.

### **Entretiens avec Annie Ernaux**

Alvarez, Gilles et Annie Ernaux. « Entretien avec Annie Ernaux », *La Faute à Rousseau*, no 27, juin 2001, pp.8-10

Durand, Alain-Philippe et Annie Ernaux. « Non-lieux dans la littérature française contemporaine: Question pour Annie Ernaux », 25 avril 2001, [en ligne]  
<<http://www.network54.com/Forum/98816/thread/988218306/last-988741479/Question+pour+Annie+Ernaux>>

Fort, Pierre-Louis et Annie Ernaux. « Entretien avec Annie Ernaux », *The French Review*, Vol. 76, No. 5 (Avril 2003), pp. 984-994 Published by: American Association of Teachers of French  
<<http://www.jstor.org/stable/3133235>> (Consulté le 2 décembre 2013)

Laacher, Smaïn et Annie Ernaux. « Annie Ernaux ou l'inaccessible quiétude. Entretien avec Annie Ernaux précédé d'une présentation de Smaïn Laacher. » *Politix*, Vol. 4, N°14. Deuxième trimestre 1991. pp. 73-78.  
<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix\\_0295-2319\\_1991\\_num\\_4\\_14\\_1454](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1991_num_4_14_1454)>

Tallon, Jean-Louis et Annie Ernaux. « "Mon écriture cherche à transcrire la violence de la réalité" » *HorsPress Webzine culturel*, Mars 2001. <<http://erato.pagesperso-orange.fr/horspress/ernaux.htm>>

Tondeur, Claire-Lise et Annie Ernaux. « Entretien avec Annie Ernaux », *The French Review*, Vol. 69, No. 1 (Oct., 1995), pp. 37-44 Published by: American Association of Teachers of French  
<<http://www.jstor.org/stable/396992>> (Consulté le 2 décembre 2013)

Vilain, Philippe et Annie Ernaux. « Entretien avec Annie Ernaux : Une « conscience malheureuse » de femme ». *LittéRéalité* 9 : 1 (1997) pp.67-71.  
<<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/litte/article/viewFile/27654/25511>>

### **Autres sources primaires**

Agamben, Giorgio. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*. Paris : Éditions Payot et Rivages : 2003.

Augé, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.

Bachmann, Ingeborg. *Leçons de Francfort. Problèmes de poésie contemporaine*. Arles : Actes Sud, 2010.

Bakhtine, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1978.

Bourdieu, Pierre. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.

Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron. *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1964.

Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1982.

Bourdieu, Pierre. « Le plaisir de savoir ». *Le Monde*, mercredi 27 juin 1984, pp. 1 et 10.

Bourdieu, Pierre. « L'illusion biographique ». *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, juin 1986. pp. 69-72.

<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1986\\_num\\_62\\_1\\_2317](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317)>

Bourdieu, Pierre. « L'assassinat de Maurice Halbwachs ». *Visages de la Résistance*, 16, 1987. pp 164-170. <[http://www.college-de-france.fr/media/professeurs-disparus/UPL41150\\_halfwbourd.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/professeurs-disparus/UPL41150_halfwbourd.pdf)>

Bourdieu, Pierre. « Mouloud Mammeri ou la Colline retrouvée ». *AWAL-Cahiers d'études berbères*, n° 5, Paris, 1989.

Bourdieu, Pierre. « L'Odyssée de la réappropriation ». *Awal, cahiers d'études berbères*, n°18, 1998. (Actes du colloque, Alger, 20-21-22 juin 1992, organisé par AWAL-CERAM, avec le concours de la Maison des sciences de l'homme, Paris et de l'Institut Maghreb-Europe, Paris VIII) [en ligne] <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/varia/odysee.html>

Bourdieu, Pierre. *Méditations pascaliennes (Édition revue et corrigée)*. Paris : Éditions du Seuil, 2003 [1997].

Bourdieu, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris : Éditions raisons d'agir, 2004.

Bourdieu, Pierre et Philippe Mangeot. « À contre-pente. entretien avec Pierre Bourdieu »  
Publiée dans *Vacarme* no 14 , hiver 2000, pp. 4-14. <http://www.vacarme.org/article224.html>  
(Version en ligne publiée le 2 janvier 2001)

Char, René. *Feuillets d'Hypnos* (1946). Paris, Gallimard, Folio, 2007.

De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*. Paris : Gallimard, 1990. 349 pages.

Éribon, Didier. *Retour à Reims*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 2009. 247 pages. Série « à venir ».

Éribon, Didier. *Retours sur Retour à Reims*. Paris : Éditions Cartouche/TMR, 2011. 93 pages.

Éribon, Didier. *La société comme verdict. Classes, identités, trajectoires*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 2013.

Foucault, Michel. *La pensée du dehors. Sur Maurice Blanchot*. publié dans Critique n°229, juin 1966. Repris dans *Dits et écrits I*, 1954-1975.

Foucault, Michel. *Les Hétérotopies*, France-Culture, 7 décembre 1966. 7 pages.

Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

Foucault, Michel. « Qu'est-ce qu'un auteur » (1969b). Repris dans *Dits et écrits I*, pp.817-849.

Foucault, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris : Gallimard, 1971. 82 pages.

Foucault, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris : Presses universitaires de France, 1971b, pp. 145-172. Repris dans *Dits et écrits II*, pp.1004-1024.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1976. 211 pages.

Foucault, Michel. « La vie des hommes infâmes » (1977). Repris dans *Dits et écrits III*, pp.237-253.

Foucault, Michel. « La philosophie analytique de la politique » (1978). Repris dans *Dits et écrits II*, pp.534-551

Foucault, Michel. « Foucault étudie la raison d'État » (1980). Repris dans *Dits et écrits II*, pp.856-860.

Foucault, Michel. (1983) *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Ed. Gros, Frédéric. Paris : Gallimard/Seuil, 2008.

Foucault, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières? » (1984) in Daniel Defert, François Ewald, ed., *Dits et Ecrits Vol IV*, Paris : Gallimard, 1994. pp. 562-578.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris : Éditions Gallimard, 1984a. 339 pages.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris : Éditions Gallimard, 1984b. 334 pages.

Foucault, Michel et Duccio Trombadori. «Entretien avec Michel Foucault» (1978). [En ligne] <<http://libertaire.free.fr/MFoucault171.html>>>

Fraser, Nancy. « Chapitre 5 : Structuralisme ou pragmatique? Sur la théorie du discours et la politique féministe », in *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*. Paris : Éditions La Découverte, 2012.

Genet, Jean. « Genet de vive voix » Extraits d'un entretien avec Antoine Bourseiller réalisé en 1981, extraits parus dans *Le Monde* le samedi 2 octobre 1982, p.93-94.

Ginzburg, Carlo et Carlo Poni, « La micro-histoire », *Le Débat*, 1981/10 n° 17, p. 133-136. [En ligne] <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1981-10-page-133.htm>>

Gide, André. « De l'influence en littérature » *Essais critiques*. Paris : Gallimard, 1999. (Bibliothèque de la Pléiade) pp. 403-417.

Glissant, Édouard. « La querelle avec l'Histoire », *Le discours antillais*. Paris : Éditions du Seuil, 1981. pp. 130-133

Halbwachs, Maurice. « Conscience individuelle et esprit collectif. » Version française de l'article paru dans l'*American Journal of Sociology*, 44, 1939, pp. 812 à 822. [En ligne] <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs\\_maurice/classes\\_morphologie/partie\\_2/texte\\_2\\_3/conscience\\_individuelle.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/classes_morphologie/partie_2/texte_2_3/conscience_individuelle.html)>

Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel, 1997. nouvelle édition revue et augmentée.

Hoggart, Richard. *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris : Éditions de Minuit, 1970. 420 pages.

Hoggart, Richard. *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*. Paris : Seuil, 1991. 288 pages.

Jaquet, Chantal. *Les transclasses, ou la non-reproduction*. Paris : Presses Universitaires de France, 2014. 237 pages.

Lahire, Bernard. *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris : Découverte, 2004. 777 pages.

Lahire, Bernard. *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*. Paris : Éditions La Découverte, 2013. 173 pages.

Louis, Édouard. *En finir avec Eddy Bellegueule*. Paris : Éditions du Seuil, 2014. 219 pages.

Nora, Pierre. « Présentation » et « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux » sous la dir. de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1984. pp.VII-XLII

Perec, Georges. *Je me souviens. Les choses communes I*. Paris : Hachette, 1978. (Textes du XXe siècle). 147 pages.

Perec, Georges. *L'infra-ordinaire*. Paris : Éditions du Seuil, 1989. (La librairie du XXe siècle)

### **Sources secondaires**

Adler, Aurélie. *Éclats des vies muettes : Figures du minuscule et du marginal dans les récits de vie d'Annie Ernaux, Pierre Michon, Pierre Bergounioux et François Bon*. Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2012. 330 pages.

Ansel, Yves. « De Rousseau à Annie Ernaux : mobiles, modèles et mutations de l'autobiographie ». Intervention lors de la journée d'étude organisée par Ph. Forest : *L'autoportrait*, Nantes, 11 déc. 2008. <<http://www.lettreslangages.univ-nantes.fr>>

Bissonnette, Karine (2012). *La mémoire matérielle. Évocation des souvenirs et photographie dans Les années, d'Annie Ernaux* (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal)

Blanckeman, Bruno. *Les fictions singulières. Étude sur le roman français contemporain*. Paris : Prétexte éditeur, 2002.

Blanckeman, Bruno, Jean-Christophe Millois *et al.* *Le roman français aujourd'hui : transformations, perceptions, mythologies*. sous la direction de Bruno Blanckeman et Jean-Christophe Millois. Paris : Prétexte éditeur, 2004.

Boehringer, Monika. « Paroles d'autrui, paroles de soi : journal du dehors d'Annie Ernaux ». *Études françaises*, vol. 36, no 2, 2000. pp.131-148. <<http://id.erudit.org/iderudit/005253ar>>

Caillat, François *et al.* *Foucault contre lui-même*. Sous la direction de François Caillat. Paris : Presses universitaires de France, 2014. Collection « Des mots » dirigée par Édouard Louis. 170 pages.

Charpentier, Isabelle. « De corps à corps. Réceptions croisées d'Annie Ernaux ». In: *Politix*. Vol. 7, N°27. Troisième trimestre 1994. pp. 45-75.

Compagnon, Antoine. « Désécrire la vie », *Critique* 1/ 2009 (n° 740-741), p. 49-60. [En ligne] <[www.cairn.info/revue-critique-2009-1-page-49.htm](http://www.cairn.info/revue-critique-2009-1-page-49.htm)>

Delvaux, Martine. « Annie Ernaux : Écrire l'Événement ». *French Forum*, University of Nebraska Press. Vol. 27, No. 2 (Spring 2002), pp. 131-148. [En ligne] <<http://www.jstor.org/stable/41429556>> (Consulté le 30 janvier 2013)

Dugast-Portes, Francine. *Annie Ernaux. Étude de l'œuvre*. Paris : Éditions Bordas, 2008.

Dugast-Portes, Francine. « Les années d'Annie Ernaux entre littérature et ethnologie », *Revue*

*des sciences humaines*, no 299, juillet-septembre 2010. pp. 93-107.

Éribon, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Paris : Flammarion, 1989.

Éribon, Didier. « L'infréquentable Michel Foucault. *Grandeur de l'intellectuel critique* » *Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité*. Paris : Fayard, 2003. pp. 35-64.

Évrard, Franck. *Georges Perec ou la littérature au singulier pluriel*, Toulouse : Éditions Milan, 2010

Havercroft, Barbara. « L'autobiographie (im)personnelle et collective. Enjeux pronominaux de la transmission narrative dans *Les Années d'Annie Ernaux* » dans Frances Fortier et Andrée Mercier (dir.), *La transmission narrative. Modalités du pacte romanesque contemporain*, Québec, Nota bene, coll. « Contemporanéités », 2012, p. 129-142.

Huglo, Marie-Pascale. « En vitesse : Histoire, mémoire et cinéma dans *Les Années d'Annie Ernaux* ». *chap in. Narrations d'un nouveau siècle. Romans et récits français (2001-2010)*. (Dir.) Bruno Blanckeman et Barbara Havercroft (Éds). Colloque de Cerisy. Paris: Presses Sorbonne nouvelle, 2012. pp.45-55.

Hugueny-Léger, Élise (2009a). *Annie Ernaux, une poétique de la transgression*. Berne : Peter Lang. 2009

Hugueny-Léger, Élise (2009b). « Engagements quotidiens : les écrits journaliers et journalistiques d'Ernaux et de Duras », *Nottingham French Studies*, Vol. 48 No.2, Summer 2009. pp.30-42

Joseph, Sandrina. « (S)'écrire : la parenthèse comme lieu de réflexion autobiographique dans *L'Événement d'Annie Ernaux* » *chap in. Vies en récit. Formes littéraires et médiatiques de la biographie et de l'autobiographie. Sous la dir. Robert Dion et al.* Québec : Éditions Nota Bene, 2007. (Convergences no 38) pp.187-204.

Montémont, Véronique. « Les Années : vers une autobiographie sociale » dans Danielle Bajomée et Juliette Dor. *Annie Ernaux. Se perdre dans l'écriture de soi*. Paris : Klincksieck, 2011. pp.117-132. <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00865151>>

Nauroy, Amauri *et al.* « Annie Ernaux / Albert Memmi », *Tra-jectoires* no.3, Mantes-la-Jolie (France), Association des conservateurs littéraires : juin 2006.

Tu Hanh Nguyen. *Historicité de l'instant. Étude de la discontinuité narrative chez Annie Ernaux*. Département des littératures de langue française, Faculté des arts et sciences, Université de Montréal. Mémoire de maîtrise, avril 2007.

Savéan, Marie-France. *La place et Une femme d'Annie Ernaux*. Paris : Gallimard, 1994.

Schultheis, Franz. « Engagement et distanciation : Pierre Bourdieu et Annie Ernaux », dans *Annie Ernaux. Se mettre en gage pour dire le monde*. Édts Thomas Hunkeler et Marc-Henry Soulet. Genève, MétisPresses : 2012. pp. 119-130

Sheringham, Michael (2007), « Trajets quotidiens et récits délinquants », dans *temps zéro*, n° 1 [en ligne]. <<http://tempszero.contemporain.info/document79>> [Site consulté le 5 avril 2013].

Sheringham, Michael. « Michel Foucault, Pierre Rivière and the Archival Imaginary » *Comparative Critical Studies* 8.2–3 (2011): pp.235–257. (Edinburgh University Press, British Comparative Literature Association)

Sheringham, Michael. « Annie Ernaux : le temps et l'archive dans *Les Années* ». *Fins de la littérature. Tome II : Historicité de la littérature contemporaine*. Paris : Armand Colin, 2012. pp.175-186.

Strasser, Anne. « L'énonciation dans *Les Années*. Quand les pronoms conjuguent mémoire individuelle et mémoire collective » *Roman 20-50*, no 54, décembre 2012. pp. 165-175.

Thumerel *et al.* *Annie Ernaux, une œuvre de l'entre-deux*. Études réunies par Fabrice Thumerel. Arras : Artois Presses Université, 2004.

Tondeur, Claire-Lise. *Annie Ernaux ou l'exil intérieur*. Amsterdam – Atlanta, Rodopi : 1996. « Collection monographique Rodopi en Littérature française contemporaine XXVIII ». 171 pages.

Vilain, Philippe. *Défense de Narcisse*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 2005.

Villani *et al.* *Annie Ernaux : perspectives critiques*. Textes réunis par Sergio Villani. Ottawa : Legas, 2009.