

# Premier volet

## *Miracle de la rose* de Jean Genet : l'éhontement à l'œuvre ?

Chloé Vettier, Princeton University – Sorbonne Université

**Résumé :** Pourquoi l'œuvre romanesque de Jean Genet nous paraît-elle éhontée, alors que la honte y occupe une place fondamentale ? Cette dissonance cognitive est probablement imputable à l'ambivalence même de la honte. Les récents débats autour de la dimension morale ou immorale de la honte nous montrent déjà que la compréhension que nous en avons est plutôt manichéenne. Genet échappe pourtant à ce manichéisme. Dans l'univers carcéral que *Miracle de la rose* fait voir, la honte stigmatise, elle pousse les personnages à adhérer à un code moral alternatif. De ce code moral, Genet fait une esthétique : ce qui est habituellement associé à la laideur morale devient source de beauté, inspire du plaisir plutôt que du mépris. Cette transvaluation de la honte est l'autre cause de ce que l'œuvre génétienne nous apparaît éhontée.

**Mots-clés :** honte, éhontement, fierté, moralité, Jean Genet.

**Abstract :** *Why do Jean Genet's early works often seem shameless when in reality, shame plays a fundamental role? We might attribute this cognitive dissonance to the ambivalence of shame itself. Recent debates on the morality of shame have underlined the dualistic nature of our general understanding of the emotion. Genet avoids this dualism. In the carceral universe unveiled in *Miracle of the Rose*, shame is stigmatizing, leading the characters to embrace an alternative moral code. From this alternative moral code, Genet derives an aesthetics of shame: what is traditionally considered as morally ugly becomes a source of beauty, arousing pleasure rather than disdain. This article posits this transvaluation of shame as a key explanation for the apparent shamelessness of Genet's works.*

**Keywords :** *shame, shamelessness, pride, morality, Jean Genet.*

**I** « Il n'y a pas de honte chez Jean Genet » : c'est le constat que nous pourrions hâtivement tirer à la lecture des premiers romans de cet écrivain qui, parce qu'il nous fait accéder à des mondes tenus secrets, nous donnera plutôt l'impression d'une œuvre éhontée. Pourtant, la honte est un thème majeur de l'œuvre romanesque de Genet. En plus d'être nommée, elle fait l'objet d'une attention toute particulière et semble même être à l'origine des « chants » génétiques. Comment alors expliquer cette impression dissonante chez le lecteur ? Quoiqu'elle soit sans doute due au décalage entre ce que l'écriture génétienne dit et ce qu'elle fait, cette dissonance me semble aussi provenir d'une duplicité qui serait inhérente à la honte, qui peut renvoyer à la fois à un état de déshonneur et à un sentiment douloureux. Ces dernières décennies, cette fracture conceptuelle s'est traduite par des débats autour de la fonction morale de la honte, débats desquels se dégage l'impression d'un certain manichéisme épistémologique. Je prendrai le temps d'explorer en détail, dans une première partie, ce qui se joue à travers ce manichéisme : l'effort récent pour rendre compte de la dimension morale de la honte naît selon moi d'une volonté de dénoncer la hiérarchisation problématique à laquelle ont succombé, certes parfois inconsciemment, de nombreux chercheurs. Pour ne pas tomber dans le piège d'une approche qui consisterait à faire de la honte une émotion primitive et prémorale – par opposition à la culpabilité qui ferait figure d'émotion moderne et morale,

il convient de penser la honte dans sa « duplicité ». À la lumière des travaux du criminologue australien John Braithwaite, je montrerai qu'il existe en réalité deux types de honte : une honte « désintégrative », ou honte stigmatisante, et une honte « réintégrative », ou honte réparatrice. Dans une seconde partie, je me pencherai sur la description de la prison que fournit Genet dans *Miracle de la rose* (1946). Comme pour remettre en question l'idée que la culture française serait plutôt une « culture de la culpabilité », le roman témoigne de la prévalence et de la permanence de la honte, et notamment de la honte stigmatisante, dans le milieu carcéral français du XX<sup>e</sup> siècle. À travers le récit de son expérience carcérale qu'il aborde à la fois en sociologue et en romancier, Genet évoque la honte d'une manière qui va certainement à l'encontre de l'horizon d'attente des lecteurs : la honte n'est pas la douleur morale qui accompagne l'aveu que fait le narrateur de ses crimes, c'est l'état et l'émotion de ceux que la société stigmatise et rejette. Mais c'est aussi, à travers le lyrisme qui caractérise l'écriture genétienne, une source de fierté et de plaisir esthétique. En fait, s'il provient certainement de la duplicité sémantique inhérente au mot « honte », l'écart qui réside entre l'impression d'une œuvre éhontée et la forte thématization de la honte chez Genet est également dû à ce que j'appelle la « transvaluation » de la honte, par laquelle la honte devient objet de fierté, dans un mouvement étrangement familier, puisqu'emprunté à la littérature chrétienne. Cette transvaluation est, il me semble, la seule manière possible de gérer, de « réparer » en un sens, les dommages causés par la honte stigmatisante, qui empêche les stigmatisés d'intervenir dans le champ de la morale.

## ■ La honte, émotion destructrice ou réparatrice ?

### *Aperçu d'un manichéisme épistémologique*

Le simple constat que d'innombrables débats existent autour de la définition de la honte peut déjà nous faire pressentir la nature ambiguë, voire duelle de cette émotion. Ces dernières décennies, ces débats ont surtout porté sur la question de savoir si la honte pouvait être considérée comme une émotion constructive. En psychologie, les travaux de Helen B. Lewis en 1971, puis ceux du Léon Würmser en 1981<sup>1</sup>, auraient entre autres inauguré un changement de paradigme. Jusque-là étudiée sous le prisme de la psychopathologie et décrite comme une expérience négative, la honte est désormais envisagée à la lumière du concept de « salutogénèse<sup>2</sup> ». Au contraire de leurs prédécesseurs, les psychologues font désormais valoir la dimension positive de la honte, en présentant notamment comme source de résilience, facteur de cohésion sociale, gardienne de dignité, ou garante de progrès<sup>3</sup>.

Un même changement de paradigme peut se remarquer dans les humanités, qui se traduit en des termes quelque peu différents puisqu'il s'agit surtout de savoir si la honte est une émotion morale – et en ce sens, positive. Il semblerait que ce soit le philosophe Bernard Williams qui, le premier, ait revisité la définition traditionnelle de la honte avec *Shame and Necessity* (1993)<sup>4</sup>. Mais pour comprendre le caractère innovant de l'ouvrage, il importe de retracer d'abord son contexte d'écriture. Intervenant dans le champ des lettres classiques, B. Williams répond indirectement aux théories de son ancien professeur, Eric R. Dodds. Dans *The Greeks and the Irrational* (1951), E. R. Dodds reprend les concepts d'une anthropologue américaine, Ruth Benedict, pour les appliquer à l'Antiquité et montrer, avec certes moult nuances et précautions, que le passage de la période homérique à l'âge classique dans l'Antiquité grecque constitue un passage d'une « culture de la honte » à une « culture de la culpabilité ».

C'est dans *Le Chrysanthème et le Sabre* (1946) que R. Benedict consolide cette distinction anthropologique<sup>5</sup>. Résultat d'une commande passée par l'*Office of War* des États-Unis en 1945, l'ouvrage vise à donner aux Américains des clés de compréhension de la culture japonaise et, plus largement, à sonder la possibilité d'une tutelle américaine au Japon.

Rien de surprenant donc à ce qu'il participe à la constitution et à la propagation d'une vision réductrice de la culture japonaise, qui, parce qu'elle donne à la honte une place de choix, apparaît profondément immorale. En effet, dans la culture japonaise selon R. Benedict, la faute n'est pas vécue comme une action qui engage la relation du sujet à lui-même, mais plutôt sa relation aux autres. La faute fait honte, elle ne rend pas coupable. La honte qui touche le sujet fautif fonctionne comme une « sanction » venue de l'extérieur – des autres – qui ne saurait être levée ou soulagée par aucune forme de réparation. La conséquence de cet agencement moral, c'est que c'est l'opinion publique qui motive et détermine les comportements vertueux : « La primauté de la honte dans la vie japonaise signifie, comme c'est le cas dans n'importe quelle tribu ou nation où la honte est profondément ressentie, que tous les hommes sont attentifs au jugement d'autrui sur leurs actes<sup>6</sup>. »

R. Benedict oppose à ce type de culture ce qu'elle appelle « la culture de la culpabilité ». Là, les individus auraient intériorisé « des modèles absolus de moralité<sup>7</sup> » et développé une conscience morale autonome : lorsqu'ils commettent une faute, c'est de la culpabilité et non de la honte qu'ils éprouvent – culpabilité dont ils peuvent être soulagés par la confession ou l'expiation<sup>8</sup>. Outre le fait qu'elle serve à justifier l'impérialisme américain – les États-Unis, « culture de la culpabilité », apparaissant comme l'incarnation d'une culture moralement supérieure – cette distinction conceptuelle est problématique en ce qu'elle repose sur une définition étroite et réductrice de la honte, comprise exclusivement en tant que souci de sa réputation et de son honneur.

Cela n'empêche pas cependant E. R. Dodds de reprendre cette définition à son compte lorsqu'il pose que les personnages de *Illiade* et de *Odyssée* se caractérisent par leur crainte du regard des autres : « La plus grande force morale que l'homme homérique connaisse n'est pas la crainte de dieu, mais le respect de l'opinion publique, *aidōs* ». Selon E. R. Dodds, l'individu à l'ère homérique agit exclusivement sous la « pression de la conformité sociale », craignant le ridicule et le mépris de ses contemporains. Si la honte, *aidōs*, est une émotion prégnante dans la société homérique, c'est parce que les individus ne disposent d'aucune conscience morale propre. La moralisation des individus se fera à mesure que ceux-ci commenceront à craindre la jalousie, *phthonos*, et l'indignation, *nemesis*, des dieux à l'égard du trop grand succès des humains et de leurs dispositions corolaires : le *koros*, la complaisance, et *l'hybris*, l'orgueil<sup>11</sup>. Ce moment où les humains reconnaissent que leurs actions peuvent entraîner le courroux des dieux inaugure selon Dodds la forme archaïque de la culpabilité : la conscience qu'une faute mérite punition relève encore de la sphère magique, et non de la sphère morale<sup>12</sup>. Bien que l'idée soit seulement suggérée, on comprend en filigrane que pour E. R. Dodds, ce sera le christianisme qui mènera le sujet humain à intérioriser une conscience de la faute et à devenir moralement autonome<sup>13</sup>.

Dans *Shame and Necessity*, B. Williams conteste cette analyse, qui repose sur une distinction conceptuelle et chronologique problématique, opposant la honte – émotion primitive qui indiquerait la prévalence d'un code d'honneur et serait typique d'une ère pré-morale – à la culpabilité – émotion moderne, synonyme d'autonomie morale et de responsabilité individuelle<sup>14</sup>. Pour le philosophe, cette division est en partie le résultat d'une construction kantienne : pour Kant, la honte, soit le fait de « perdre la face », relèverait d'un système de valeurs superficielles, hétéronomes, et égoïstes, puisque le honteux est seulement affecté d'avoir perdu tout ou partie de sa valeur aux yeux d'un autre<sup>15</sup>. Les Grecs, nous rappelle B. Williams, présentent la honte comme une émotion complexe et ambiguë, pouvant être liée aux convictions personnelles du sujet honteux aussi bien qu'à l'opinion publique<sup>16</sup>. Ils nous montrent notamment que, parce qu'elle touche à la fois à l'identité du sujet et à la façon dont il est lié aux autres, la honte peut occuper un rôle de médiation bénéfique. Par exemple, lorsqu'une faute ou un dommage ont été commis, la honte vient compléter la culpabilité en ce qu'elle « aide l'individu à comprendre sa relation à ce qui s'est passé, ou à reconstruire le soi qui a accompli ces choses et le monde dans lequel ce soi doit vivre<sup>17</sup> ».

La honte est ainsi le lieu d'un véritable travail éthique : « en donnant à travers les émotions une idée de qui l'on est de ce que l'on espère être, [la honte] sert d'intermédiaire entre l'action, le caractère, et la conséquence, et aussi entre les impératifs éthiques et le reste de la vie<sup>18</sup> ». La honte est donc, selon B. Williams, une émotion morale.

Dans les pays anglophones, le travail de B. Williams semble avoir ouvert toute une avenue de recherche sur la dimension éthique de la honte<sup>19</sup>. Mais B. Williams ne recevra pas d'échos aussi favorables en France. Ainsi, dans *La honte est-elle immorale ?* (2002), le philosophe Ruwen Ogien s'oppose entre autres aux thèses de *Shame and Necessity* en affirmant que la honte n'a aucune valeur morale puisqu'elle est une « attitude incohérente à l'égard de la responsabilité<sup>20</sup> » et qu'elle constitue même une réaction de rejet vis-à-vis de la moralité : « dans la honte, nous refusons la responsabilité pour ce qui dépend de nous<sup>21</sup> ». Aux penseurs qui comme Williams font de la honte une vertu morale, R. Ogien oppose que la honte est « plutôt une tache, un stigmate, un signe du fait qu'on s'est comporté de façon stupide, vulgaire, etc.<sup>22</sup> ».

Le psychiatre et psychanalyste Serge Tisseron va dans le même sens que R. Ogien lorsqu'il propose cette distinction entre la honte et la culpabilité qui nous est désormais familière : « le propre de la culpabilité [est], en effet, de laisser place à la possibilité de réparation, elle est ainsi une forme d'intégration sociale. Au contraire, la honte est une forme de désintégration psychique, donc de marginalisation sociale<sup>23</sup> ». Le passage de la honte à la culpabilité serait selon S. Tisseron une des manières pour le honteux de « reprendre pied<sup>24</sup> » et de se réinsérer dans son groupe social. Ce passage serait assuré par des rituels sociaux permettant de « transformer la honte désintégrant en culpabilité intégrant », tel le « rituel catholique de la confession<sup>25</sup> ». S. Tisseron embrasse au fond la vision dualiste de R. Benedict.

Cet aperçu non exhaustif de ce qui se joue depuis quelques décennies sur le terrain épistémologique montre à quel point notre compréhension de la honte est manichéenne : émotion immorale pour certains, morale pour d'autres, la honte peut ainsi renvoyer à des attitudes tout-à-fait opposées. Il est intéressant de noter qu'au fond, cet antagonisme s'articule autour de la question de la fonction réparatrice de la honte. Jusque-là, le critère de la réparabilité avait surtout permis de distinguer la honte de la culpabilité. La honte en tant qu'elle s'opposerait à la culpabilité se caractériserait par ce qu'elle n'offrirait aucune possibilité de réparation, puisqu'elle serait une sanction reçue de l'extérieur, déterminant le statut social d'un individu. Cependant, de plus en plus de chercheurs estiment que cette distinction entre honte et culpabilité ne permet pas de saisir la fonction réparatrice de la honte, celle-ci pouvant représenter pour le sujet honteux une occasion de s'améliorer ou de repenser ses valeurs personnelles en fonction de son entourage. Où que nous nous situions par rapport à ce débat, force est de constater que, lorsque le terme « honte » est énoncé, il est difficile de nous entendre sur ce que nous entendons vraiment. D'ailleurs, il n'y a qu'à parcourir les définitions des dictionnaires ou explorer les œuvres de philosophie morale depuis l'Antiquité, comme le fait par exemple Damien Boquet<sup>26</sup>, pour comprendre que nous sommes prisonniers de ce dualisme depuis bien longtemps.

#### *Penser la honte dans sa dualité : la honte stigmatisante et la honte réparatrice*

Ce panorama théorique nous montre également que la honte doit être pensée dans sa propension à réparer aussi bien qu'à détruire. Seuls les travaux du criminologue australien John Braithwaite, qui a contribué au développement d'une nouvelle conception de la justice pénale aux États-Unis – conception qui tend à s'imposer depuis quelques années en France<sup>27</sup> – me semblent saisir la honte dans son ambivalence. Dans son livre *Crime, Shame, and Reintegration* (1989), J. Braithwaite évoque le rôle de la honte dans la prise en charge des criminels. Selon lui, le recours d'une société à l'humiliation, c'est-à-dire à l'acte d'inspirer de la honte, peut avoir deux aboutissements. L'humiliation peut s'avérer utile en ce sens qu'elle permettrait de façonner les consciences des citoyens tout en représentant un filet de sécurité pour le cas où ces derniers

échoueraient à se conformer aux normes sociales<sup>28</sup>. Il s'agit, à travers l'humiliation, d'« exprimer une désapprobation avec pour intention ou pour effet d'inspirer des remords à la personne humiliée<sup>29</sup> ». Pour avoir cet effet bénéfique, l'humiliation doit s'accompagner d'« efforts pour réintégrer le criminel dans une communauté d'individus respectables ou respectant la loi à travers des mots ou des gestes de pardon, ou des cérémonies consistant à révoquer le statut de déviant attribué au criminel<sup>30</sup> ». En même temps qu'il admet son appartenance à une communauté de valeurs, le criminel honteux en reconnaît affectivement la légitimité. C'est ce que J. Braithwaite nomme l'« humiliation réintégrative ».

L'effet inverse peut se produire si aucun effort n'est fait pour réconcilier le criminel à sa communauté. En effet, lorsque la justice se contente de séparer et d'étiqueter les criminels en un groupe marginalisé, elle exerce ce que le criminologue appelle l'« humiliation désintégrative », aussi appelée « stigmatisation ». Or, la stigmatisation tend à augmenter l'attrait de ce que J. Braithwaite appelle les « sous-cultures criminelles », qui paraissent d'autant plus désirables qu'elles permettent aux criminels de « rejeter leurs rejeteurs » et de maintenir en cela « une forme de respect de soi<sup>31</sup> ». Humiliés et marginalisés, les criminels trouvent ainsi dans leur déviance une opportunité de regagner un statut honorable.

En distinguant ces deux types d'humiliation, et par extension deux types de honte, J. Braithwaite suggère que ce qui avait jusque-là été pensé comme deux émotions distinctes (la honte et la culpabilité) liées à deux types de cultures distincts (une « culture de la honte » et une « culture de la culpabilité ») fait en fait partie d'une même entité, d'un même complexe émotionnel et culturel auquel les Américains ne sont pas étrangers. Après tout, l'un des points de départ de *Crime, Shame, and Reintegration* est que le système judiciaire des États-Unis est dysfonctionnel, le taux élevé de criminalité étant entre autres le signe de ce qu'il ne permet pas d'empêcher les récidives. J. Braithwaite tire de ce constat un diagnostic : une justice qui pratique l'humiliation désintégrative n'est pas une justice efficace, puisqu'en leur instiguant une honte stigmatisante, elle pousse les criminels à se « criminaliser ». Sans doute à ses dépens, J. Braithwaite nous montre ainsi que dans ce que l'on désigne les « cultures de la culpabilité », la honte est beaucoup plus importante et néfaste que ce que l'on pourrait imaginer.

Le témoignage que donne Genet du système judiciaire et carcéral français confirme dans une certaine mesure cette théorie de la honte désintégrative. Dans *Miracle de la rose*, la honte semble être le résultat d'un processus stigmatisant, elle accompagne l'échec de l'internalisation par les Colons des normes morales de la société, elle indique même la présence d'un code moral concurrent. Au sein de la Colonie de Mettray, qui a pourtant, pour reprendre les mots de Stephen A. Toth, été « conçue comme un lieu de réforme spirituelle et morale<sup>32</sup> », la honte ne répare pas, elle scelle, en les détruisant, les destins. *Miracle de la rose* donne à voir une « sous-culture » criminelle avec un lyrisme tel que les intuitions braithwaitiennes s'en voient confirmées : au fond, le criminel peut trouver dans la honte une forme de respect de soi, une certaine fierté.

## Transvaluation de la honte chez Genet : de la honte stigmatisante à la sainte honte

### *La honte stigmatisante*

Dans ce qui avait été à l'origine conçu comme deux ouvrages distincts, l'un « aventure merveilleuse des quarante derniers jours d'un condamné à mort » et l'autre des « souvenirs, romancés à peine – pas du tout même – sur Mettray<sup>33</sup> », Genet esquisse les contours moraux de l'univers carcéral depuis lequel il écrit et dans lequel il a passé son adolescence. Procédant à une « enquête sociologique » minutieuse, « si minutieuse que Michel Foucault lui demandera de rédiger avec lui, dans *Surveiller et punir*, en 1975, le chapitre consacré à Mettray »,

l'auteur de *Miracle de la rose* documente les mœurs des jeunes habitants de la Colonie de Mettray.

En sociologue scrupuleux, Genet montre notamment que la honte du criminel émerge au sein d'une structure sociale dont il a bien assimilé les principes moraux, mais dont les institutions pénitentiaires contribuent à l'éloigner. C'est, il me semble, ce que signale la honte du narrateur de *Miracle de la rose* au moment où il prend conscience du fait qu'il est victime d'un déterminisme social. Une conversation avec son amant de la Centrale, ancien colon lui aussi, rappelle au narrateur qu'il n'a pas su éviter le destin que lui réservait son passage par la Colonie pénitentiaire : « j'éprouvai une légère honte quand je dis à Bulkaen que j'étais allé aussi à Mettray. Je n'avais pas su éviter le destin habituel – je détournai les yeux dans la honte de n'avoir pu, moi, éviter d'en passer par là...<sup>35</sup> ». La honte accompagne la passivité du narrateur, qui subit le destin tout tracé des colons plutôt qu'il n'embrasse activement une vocation singulière. Elle est au fond la marque au fer rouge que Mettray a apposée sur tous ses jeunes visiteurs. Chez les colons de Mettray, la honte ravive le souvenir d'avoir été rejeté de la société. Lorsque Genet raconte le retour de Divers, jeune détenu ayant réussi à s'échapper de la Colonie, il met l'accent sur un cérémonial inhabituel : Divers serre la main de ses camarades. Or, cette façon de se saluer, parce qu'elle est propre aux « gâfes », nom donné aux gardiens de la Colonie, se pratique rarement entre les colons :

Je crois qu'il faut voir là, de la part des colons, une secrète entente pour écarter tout ce qui rappelle la vie civile, et la ferait peut-être regretter, il faut y voir encore une certaine pudeur qu'éprouve un "dur" qui veut devenir un "homme", à montrer son amitié, enfin les colons avaient peut-être quelque honte à accomplir entre eux seuls un geste habituel aux gâfes, mais d'où les gâfes les excluaient<sup>36</sup>.

Genet explique ainsi que le refus de se saluer en se serrant la main n'est pas simplement un acte subversif, il est aussi pudeur virile et honte de l'exclusion qu'il symbolise. Certes, en tant que « pudeur », c'est-à-dire honte anticipatrice, ce refus représente l'internalisation d'un « idéal bourgeois hétéronormatif<sup>37</sup> » qui prône une masculinité hétérosexuelle et revêche. Mais en tant que honte rétrospective, le refus est aussi conscience d'avoir été écarté de tout un réseau de rituels et d'habitus. Bref, derrière ce qui apparaît comme un mépris de tout ce qui caractérise la « vie civile », Genet suggère qu'il y a en fait chez les colons conscience honteuse d'être rejetés, méprisés.

Quoiqu'ils soient absents de la narration ou demeurent des personnages d'arrière-plan, les représentants des institutions pénales agissent, nous dit Genet, comme le rappel, voire la mise en valeur de leur situation de déréliction sociale. Le narrateur de *Miracle de la Rose* témoigne :

J'ai descendu, comme on dit, toutes les couches de l'abjection. [...] Sans doute, il existe les surveillants, les avocats, les flics, mais ils sont là pour donner plus de signification à notre honte (et à sa splendeur) en lui opposant leur vie aimable et digne.

La présence de ceux qui incarnent l'ordre moral n'a pas pour fonction d'encourager à la réhabilitation et à la réintégration des détenus, mais d'accentuer leur honte<sup>39</sup>.

Sartre disait de Genet qu'il faisait corps avec la morale : « la morale au nom de laquelle on condamne [Genet], on la lui a si profondément inculquée qu'elle fait corps avec lui<sup>40</sup> ». Si elle est expression de ce faire-corps avec une morale collective, la honte est aussi le constat d'un écart quasi abyssal entre le condamné et le corps social qui le rejette. La honte qu'éprouvent le narrateur et les personnages genétiens n'est donc pas une preuve d'allégeance à la morale ; c'est simplement la conscience douloureuse de ce qui les en écarte. La honte des Colons indique aussi leur adhésion à un code moral propre à la microsociété qu'ils forment, qui établit ses propres objets de honte. Par exemple, la société que forment les colons à Mettray est organisée à la manière d'un réseau de prostitution : les « marles » ou les « macs », au plus haut de l'échelle sociale, se

choisissent des favoris, des « girons », qu'ils protègent des assauts souvent sexuels des autres colons. Ceux qui ne bénéficient pas d'une telle protection, c'est-à-dire qui n'ont pas de « mac » attiré, sont considérés comme des « prostitués », et, bien que n'appartenant à personne, ils appartiennent à tous. La « prostitution » représente ainsi l'échelon le plus bas de la pyramide sociale, indiquant au fond l'état de déshonneur dans lequel est plongé le colon-prostitué.

À son arrivée dans un nouveau bâtiment de Mettray, Genet écrit qu'il réussit à éviter « les hontes de la prostitution » grâce à un acte de bravoure qui attire l'attention d'un mac, Villeroy. À partir de là, le narrateur est protégé et « au lieu d'aller de hamac en hamac, ou de voir tous les mâles ramper la nuit pour venir dans le [s]ien, [s]on pote, [s]on marle, [s]on social [l]e faisait respecter<sup>41</sup> ». Cependant, quand Villeroy est transféré dans un autre bâtiment, le statut social du jeune narrateur change. Abandonné à lui-même et déclassé, celui-ci est forcé de « se prostituer » :

Ce fut l'époque de ma honte. Cette honte ne fut jamais éclatante. Jamais on n'en parla devant moi à voix haute, sans doute à cause de la proximité de Villeroy qu'on supposait capable de surgir tout à coup pour défendre son petit mec, mais cette honte m'enveloppait à la façon de certaines odeurs émanées de vous et que les gens font semblant de ne pas sentir... Chaque nuit, les macs, à tour de rôle, passaient dans mon hamac<sup>42</sup>.

Parce qu'elle encourage les autres colons à la retenue, la présence de Villeroy dans un bâtiment voisin permet de contenir la honte du narrateur dans l'espace intime du hamac. Sans protecteur, le scandale de la prostitution à laquelle Genet est forcé de s'adonner aurait éclaté au grand jour. La honte atteint donc son degré maximal lorsqu'elle passe de la sphère privée à la sphère publique, comme c'est le cas pour Winter, jeune colon dont la beauté est telle que tous les « marles » se jettent sur lui en même temps. À la souffrance que cause le fait d'être victime d'un viol collectif s'ajoute « la honte de l'être presque publiquement<sup>43</sup> ».

À Mettray, la honte indique le statut social du colon, dont le déshonneur éclate surtout par rapport aux codes d'une culture souterraine, voire de ce que l'on pourrait appeler avec Toth une « sous-culture homosexuelle<sup>44</sup> ». Le code moral des colons vient donc concurrencer celui de la colonie, comme le suggère Roland A. Champagne : « Dans l'écriture genétienne, Mettray contient un système éthique qui vient saper le modèle disciplinaire de l'école réformatrice pour projeter le modèle d'une communauté de parias<sup>45</sup> ». Loin d'indiquer une attitude de pénitence, la honte des colons suggère en fait la consolidation d'une attitude de rébellion envers la culture dominante. D'après le compte-rendu que nous en fait Genet, les institutions pénitentiaires sont donc paradoxalement le lieu où se cristallise le destin criminel.

#### *La transvaluation de la honte : honte glorifiée, honteux sanctifiés*

Sans doute est-ce pour échapper aux prises d'un destin tout tracé que Genet-romancier s'efforce de transformer la honte en « facteur de jouissance<sup>46</sup> ». Comme *Journal du voleur*<sup>47</sup>, *Miracle de la rose* est le lieu d'une transvaluation par laquelle, de moralement laide, la honte devient source de beauté :

Voler est beau. Peut-être serez-vous gêné parce que c'est un geste bref, très bref, invisible surtout (mais il est la moelle de l'acte) qui fait le voleur méprisable : juste le temps qu'il épie et dérobe. C'est hélas exactement là le temps qu'il faut pour être voleur, mais franchissez cette honte, après l'avoir décelée, montrée, rendue visible. Il faut que votre orgueil sache passer par la honte pour atteindre à sa gloire<sup>48</sup>.

Genet propose ici une sorte de dialectique de la honte. Exhiber la honte permet au voleur de dépasser le mépris qui l'entoure en le sublimant.

Lecteur de Marcel Jouhandeau, Genet emprunte probablement ce mouvement dialectique à *De l'abjection* (1939), où l'auteur se console de ce que la honte soit encore le lieu de quelques fiertés : « Consolation de garder dans la honte

l'admiration de ses juges<sup>49</sup> ». Au terme de l'ouvrage, ce qui n'était que « consolation » devient « bonheur » :

Bonheur de n'être rien, d'être laid, bienfait de la honte, des maladies et des péchés, des maladies qui font de moi un objet de répulsion pour les autres et de mes péchés qui font de moi un objet de répugnance même pour moi. Bonheur de tout ce qui m'isole, de tout ce qui m'« abjecte »<sup>50</sup>.

En présentant la descente dans la honte comme condition de la gloire, Genet chante lui aussi l'abjection avec un plaisir certain.

Le chant est d'ailleurs une des modalités de la transvaluation de la honte. Le déploiement du lyrisme dans le récit, *via* l'usage d'un style noble, participe au processus de glorification de la honte et des honteux. Pour Jean-Christophe Corrado, auteur d'une thèse de doctorat sur le lyrisme genétien, ce dernier a pour fonction « de désamorcer la honte, non pas en cachant le honteux, mais en l'exhibant comme une gloire<sup>51</sup> ». Forme de « travestissement », l'exhibition de la honte et son embellissement par l'écriture participerait au « retournement de la honte en fierté<sup>52</sup> ».

La honte représente elle-même un facteur esthétique non négligeable, car c'est en elle que le récit puise sa beauté :

Il n'est pas étonnant que la plus misérable des vies humaines s'écrive avec des mots trop beaux. La magnificence de mon récit naît naturellement (par le fait de ma pudeur aussi et de ma honte d'avoir été aussi malheureux) des pitoyables moments de toute ma vie. Comme une pauvre condamnation au supplice prononcée il y a deux mille ans fit fleurir la Légende Dorée, comme la voix chantée de Botchako éclosoit en corolles de velours de sa voix perlée si riche, mon récit puisé dans ma honte s'exalte et m'éblouit<sup>53</sup>.

Le ton hyperbolique, l'isotopie de la source, et le chiasme que forment les deux premières phrases suggèrent au fond que deux univers opposés – celui de la misère et du pitoyable d'un côté, celui de la beauté et de la magnificence de l'autre – se croisent et s'alimentent mutuellement. Tout se passe comme si honte et gloire formaient chez Genet une même entité. De fait, ce que j'ai appelé plus haut la « dialectique de la honte » ne se conclut pas tant par le dépassement de la honte ou son renversement en fierté que par un glissement axiologique : la honte est vidée de tout contenu moral pour devenir la base d'une esthétique glorieuse.

Cette esthétique glorieuse est, dans *Miracle de la rose*, au service d'une entreprise hagiographique. S'inspirant entre autres de la *Légende dorée*<sup>55</sup>, le récit genétien érige les condamnés de justice en personnages glorieux. *Miracle de la rose* se présente ainsi comme un livre des martyrs et des saints modernes, qui reprend la stratégie du christianisme à ses débuts, consistant à glorifier, sanctifier, diviniser l'humiliation et la mortification.

La honte contribue à donner un aspect inhumain, quasi divin, aux personnages genétiens. Lorsque Genet évoque le moment où Winter se remémore la honte de la prostitution, il note : « Longtemps après, quand il me raconta sa vie de jeune mac à Paris, une délicate émotion qui naissait de sa honte passée, faisait un peu flotter sa voix, flotter son visage, lui-même flotter<sup>56</sup> ». Ce flottement généré par le souvenir de la honte enrobe le personnage d'une aura surnaturelle. Le narrateur interrompt cependant son portrait pour révéler son désir d'anoblir la honte de Winter :

J'eusse aimé voir ce gamin archiduc dans le royaume surnaturel de nos reflets, je veux dire de ce monde plus haut jusqu'où nous plongeons, démolis jusqu'à la honte par les verges, les poitrines, les cuisses et les griffes des marles qui sautaient, d'un ciel sublime dans sa caverne<sup>57</sup>.

Malgré l'usage du conditionnel passé et la référence au « surnaturel », donnant l'impression d'un monde irréel voire impossible, Genet ouvre ici un nouvel horizon pour le lecteur, celui d'une société où la honte représenterait le plus haut grade. L'écriture hagiographique opère ainsi un renversement de statut, à travers lequel les humiliés se voient ennoblis.



La honte fournit aussi une voie d'accès à des figures divines. Ainsi, à la fin de *Miracle de la rose*, le narrateur cherche à « descendre dans la honte » afin d'atteindre Harcamone, ancien Colon condamné à mort<sup>58</sup>. Là encore, cette descente dans la honte qui se fait en vue d'atteindre une figure glorieuse évoque le dogme chrétien, dont Michel Zink rappelle que la scène fondatrice, la crucifixion de Jésus, est une scène d'humiliation<sup>59</sup>. D'ailleurs, c'est à cette scène que l'auteur de *Miracle de la rose* semble faire allusion lorsqu'il parle de l'attrait qu'a pour lui la mort sanglante :

l'amour que j'ai de la beauté a tant désiré pour ma vie le couronnement d'une mort violente, sanglante plutôt, et mon aspiration vers une sainteté aux éclats assourdis empêchant qu'elle fût héroïque selon les hommes, me firent secrètement élire la décapitation qui a pour elle d'être réprouvée, de réprouver la mort qu'elle donne, et d'éclairer son bénéficiaire d'une gloire plus sombre et plus douce que le velours à la flamme dansante et légère des grandes funérailles<sup>60</sup>.

Le sème du couronnement, l'allusion à la mort « sanglante », et la référence à la sainteté réactualiseront dans l'esprit du lecteur les termes de la crucifixion. Cependant, c'est la décapitation que Genet révère ici, « gloire plus sombre et plus douce que le velours ». Tout se passe comme si l'auteur venait moderniser la scène inaugurale du christianisme en célébrant la peine capitale, mort pourtant censée symboliser l'humiliation suprême. Ce faisant, Genet semble embrasser ce que M. Zink nomme la « dialectique paulinienne », c'est-à-dire le « retournement de la faiblesse en puissance<sup>61</sup> », la glorification du Christ dans la croix.

Cette glorification de la honte, à travers notamment la sanctification des honteux, demeure à bien des égards une entreprise autotélique. Comme le dit M. Bendhif-Syllas, « Genet tente de délivrer une Légende chrétienne sans Dieu où la sainteté repose sur un cheminement certes, traditionnel, vers le dépouillement et l'acceptation de toutes les souffrances, mais qui ne tend vers aucune transcendance, si ce n'est esthétique peut-être<sup>62</sup> ». En écrivant la honte, Genet ne cherche pas le salut, ni une quelconque voie de rédemption. Ce qui semble l'intéresser, c'est la honte pour la honte, et le plaisir esthétique qui ressort de son écriture glorifiante.

Celle-ci n'en offre pas moins la possibilité de dépasser la honte. Ainsi l'auteur confie-t-il au début de son livre :

je n'ai voulu par ce livre que montrer l'expérience menée de ma libération d'un état de pénible torpeur, de vie honteuse et basse, occupée par la prostitution, la mendicité et soumise aux prestiges, subjuguée par les charmes du monde criminel. Je me libérais par et pour une attitude plus fière<sup>63</sup>.

*Via* le retournement de la honte en fierté, Genet exprime son affranchissement d'un état de déshonneur. L'écriture contribue à cet affranchissement en ce qu'elle marque, comme le dit Jean-Pierre Martin, le « passage de la disgrâce vécue à la grâce verbale<sup>64</sup> ». Mais s'il se libère de la honte en atteignant une « attitude plus fière », Genet ne réintègre pas pour autant un univers non-criminel. En vidant de sa substance morale et transcendantale un des mouvements fondateurs du dogme chrétien, Genet rejette l'idée d'un au-delà du monde criminel : la fierté ne se trouve qu'en bas, dans la honte.

Transformer la condamnation en martyre et célébrer la honte glorieuse de ceux que le système pénitentiaire humilie, telle est donc la mission que se donne Genet dans *Miracle de la rose*. Symbole de l'état de stigmatisation des colons et des détenus de la Centrale, la honte devient sous sa plume un objet glorieux, de sorte que ce qui est « moralement laid » et inspire traditionnellement le mépris devient source de beauté et inspire du plaisir. Si l'écriture genétienne peut être conçue comme « entreprise d'éhontement<sup>65</sup> » ainsi que le suggère J.-P. Martin, ce n'est pas parce qu'elle annihile mais parce qu'elle neutralise la honte, ou du moins son pouvoir destructeur. Ce processus se fait en deux temps : en sociologue, Genet témoigne des effets dévastateurs de la honte stigmatisante, ou « honte désintégrative » pour reprendre les termes de Braithwaite ; en romancier, il remplace toute connotation négative à dimension morale par une

connotation positive à dimension esthétique. Ainsi, loin de se débarrasser de la honte, Genet lui construit un véritable autel, où ce qui était motif d'exclusion devient objet de vénération. La honte est parée, esthétisée et sanctifiée à travers ce processus de transvaluation, qui achève de donner l'impression que l'œuvre de Genet (et par extension son narrateur) est dépourvue de honte. Pourrait-on dire qu'ainsi parée, la honte est également réparée ? Dans *Quatre heures à Chatila* (1983), Genet définira la beauté comme l'insolence de ceux qui ont réussi à s'arracher à la honte et au système moral qui fait honte : « par la beauté entendons une insolence rieuse que narguent la misère passée, les systèmes et les hommes responsables de la misère et de la honte, mais insolence rieuse qui s'aperçoit que l'éclatement, hors de la honte, était facile<sup>66</sup> ». Ainsi, quand bien même elle ne ferait pas office de réparation, la beauté de l'écriture genétienne marquerait au moins la possibilité d'une libération, d'un « éclatement, hors de la honte.

<sup>1</sup> Voir Lewis Helen B., *Shame and Guilt in Neurosis*, New York, International Universities Press, 1971, et Würmsler Léon, *The Mask of Shame*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.

<sup>2</sup> Le concept de « salutogénèse » a été créé par le sociologue Aaron Antonovsky. Celui-ci dénonce l'approche traditionnelle de la médecine (occidentale), qui aborde la santé sous le seul prisme des risques et de la maladie. Antonovsky défend une approche « salutogénétique », qui se concentre sur les ressources et la capacité des individus à produire de la santé. Voir Antonovsky Aaron, *Health, Stress and Coping*, San Francisco, Jossey-Bass, 1979.

<sup>3</sup> Voir Mayer Claude-Hélène et Vanderheiden Elisabeth (dir.), *The Bright Side of Shame: Transforming and Growing Through Practical Applications in Cultural Contexts*, Cham, Springer International Publishing, 2019, p. 20-23. Dans un article incisif, l'historien et sociologue américain Christopher Lasch déplore ce mouvement qui consiste à vider la honte de tout caractère transgressif et qu'il attribue à une obsession du bien-être et de l'estime de soi (cf. « *For Shame : Why Americans Should Be Wary of Self-Esteem* », *The New Republic*, 10 août 1992, p. 29-34).

<sup>4</sup> Williams Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.

<sup>5</sup> Benedict Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* [1946], Boston, Mariner Books, 2005. Bien que R. Benedict semble avoir étiqueté ces concepts et que le succès de son livre ait contribué à les populariser, cette distinction anthropologique ne lui est pas nécessairement propre. Les passages où elle compare cultures de la honte et cultures de la culpabilité (p. 222-224) font notamment écho aux pages de sa collègue Margaret Mead sur les modes de sanctions dans les sociétés dites « primitives » et dans celles de l'Europe occidentale (voir « *Interpretive Statement* », in Mead Margaret (dir.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples* [1937], Boston, Beacon Press, 1961, p. 493-494).

<sup>6</sup> Ma traduction (« *The primacy of shame in Japanese life means, as it does in any tribe or nation where shame is deeply felt, that any man watches the judgment of the public upon his deeds* », *ibid.*, p. 224).

<sup>7</sup> Ma traduction (« *Absolute standards of morality* », *ibid.*, p. 222).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>9</sup> Ma traduction (« *The strongest moral force which Homeric man know is not the fear of god, but respect for public opinion, aidōs* », Dodds Eric R., *The Greeks and the Irrational* [1951], Boston, Beacon Press, 1957, p. 18).

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 29-32.

<sup>12</sup> À ce stade, qui est celui de la tragédie sophocléenne, Dodds explique que la punition est vécue comme pollution, miasma, et qu'elle nécessite par conséquent purification, *catharsis* (*ibid.*, p. 35).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

<sup>14</sup> Distinction qui inspirera malgré tout de nombreux chercheurs, comme dernièrement Michel Zink dans *L'humiliation, le Moyen Âge et nous* (Paris, A. Michel, 2017).

<sup>15</sup> Williams Bernard, *op. cit.*, p. 77-78.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>17</sup> Ma traduction (« *[shame] helps one to understand one's relations to those happenings, or to rebuilt the self that has done these things and the world in which that self has to live* », *ibid.*, p. 94).

<sup>18</sup> Ma traduction (« *By giving through the emotions a sense of who one is and of what one hopes to be, [shame] mediates between act, character, and consequence, and also between ethical demands and the rest of life* », *ibid.*, p. 102).

<sup>19</sup> Voir par exemple Deonna, Julien A., Rodogno Raffaele, et Teroni Fabrice, *In Defense of Shame : The Faces of an Emotion*, New York, Oxford University Press, 2012 ; Thomason Krista K., *Naked: The Dark Side of Shame and Moral Life*. New York, Oxford University Press, 2018.

- <sup>20</sup> Ogien Ruwen, *La Honte est-elle immorale?*, Paris, Bayard, 2002.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 160.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 62.
- <sup>23</sup> Tisseron Serge, *La Honte : Psychanalyse d'un lien social* [1992], Paris, Dunod, 2014, p. 116.
- <sup>24</sup> *Idem.*
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 116-117.
- <sup>26</sup> Boquet Damien, *Sainte Vergogne : Les privilèges de la honte dans l'hagiographie féminine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 18-27.
- <sup>27</sup> Cette conception est celle de la justice restaurative. Aussi appelée « justice réparatrice », la justice restaurative consiste, comme l'explique Christophe Bréal, « [à] remédier aux dommages subis par les victimes, [à] les aider à surmonter leur vulnérabilité, [à] reconstituer le lien social, en bref, [à] rétablir tout ce que le délit est venu altérer », plutôt qu'à « infliger un traitement afflictif » (Béal Christophe, « Justice restaurative et justice pénale », *Rue Descartes*, vol. 93, n° 1, 2018, p. 59). Pour une histoire de la justice restaurative, voir LeFranc Sandrine, « Le mouvement pour la justice restauratrice : "an idea whose time has come" », *Droit et société*, vol. 63-64, n° 2-3, 2006, p. 393-409. Notons que depuis la publication de cet article, la notion de « justice restaurative » a fait son apparition dans la loi française (voir l'article 18 de la Loi n° 2014-896 du 15 août 2014).
- <sup>28</sup> Braithwaite John, *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 82.
- <sup>29</sup> Ma traduction (« *Shaming means all social processes of expressing disapproval which have the intention or effect of invoking remorse in the person being shamed [...]* », *ibid.* p. 100).
- <sup>30</sup> Ma traduction (« *Reintegrative shaming is shaming which is followed by efforts to reintegrate the offender back into the community of law-abiding or respectable citizens through words or gestures of forgiveness or ceremonies to decertify the offender as deviant* », *ibid.*, p. 100-101).
- <sup>31</sup> Ma traduction (« *The theory of reintegrative shaming posits that the consequence of stigmatization is attraction to criminal subcultures. Subcultures supply the outcast offender with the opportunity to reject her rejectors, thereby maintaining a form of self-respect* », *ibid.*, p. 14).
- <sup>32</sup> Toth Stephen A., *Mettray: A History of France's Most Venerated Carceral Institution*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2019, p. 5.
- <sup>33</sup> Genet Jean, *Lettres à Olga et Marc Barbezat*, Décines, L'Arbalète, 1988, p. 8.
- <sup>34</sup> Hubert Marie-Claude, *L'esthétique de Genet*, Paris, Sedes, 1996, p. 37.
- <sup>35</sup> Genet Jean, *Miracle de la Rose* [1946], Paris, Gallimard, 1977, p. 145. Pour les futures références, j'utiliserai l'abréviation *MR*.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 113-114.
- <sup>37</sup> Toth Stephen A., *op. cit.*, p. 13.
- <sup>38</sup> *MR*, p. 233.
- <sup>39</sup> Dans ce qui est d'abord présenté comme une opposition, on peut en fait voir une surenchère : l'amabilité de la vie des fonctionnaires est surpassée par la « splendeur » de la honte. Cette surenchère fait partie de ce que j'appellerai plus bas la transvaluation de la honte.
- <sup>40</sup> Jean-Paul Sartre, *Saint Genet : comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 2011, p. 31.
- <sup>41</sup> *MR*, p. 189.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 313.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p. 322.
- <sup>44</sup> Toth Stephen A., *op. cit.*, p. 79.
- <sup>45</sup> Ma traduction (« *In Genet's writings, Mettray contains an ethical system that undercuts society's disciplinary model of the reform school in order to project a model for a community of pariah* ». Champagne Roland A, « *Jean Genet in the Delinquent Colony of Mettray: The Development of an Ethical Rite of Passage* », *French Forum*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 71-90, ici p. 72).
- <sup>46</sup> *MR*, p. 287.
- <sup>47</sup> Voir Vettier Chloé, « Honte et transparence : écrire sa honte, de Rousseau à Genet », *SELF XX-XXI*, Journée de jeunes chercheurs « Ombres et transparences » (Solenne Montier dir.), 10 novembre 2018, Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, URL : <https://self.hypotheses.org/publications-en-ligne/ombres-et-transparences/resistances-au-devoilement-autobiographique-1>.
- <sup>48</sup> *MR*, p. 287.
- <sup>49</sup> Jouhandeau Marcel, *De l'abjection* [1939], Paris, Gallimard, 2006, p. 122.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, p. 195.
- <sup>51</sup> Corrado Jean-Christophe, *Le Lyrisme de Jean Genet*, thèse de doctorat, Sorbonne Université, t. III, p. 225.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 224.
- <sup>53</sup> *MR*, p. 356.
- <sup>54</sup> « *Miracle de la rose* peut être considéré comme une variation de récit hagiographique » (Bendhif-Syllas Myriam, « La légende dorée », in Hubert Marie-Claude (dir.), *Dictionnaire Jean Genet*, Paris, Champion, 2014, p. 370).

---

<sup>55</sup> On peut aussi, avec Sartre, identifier les influences de saint Jean de la Croix (Sartrep. 221 et p. 229) ou de Thérèse d'Avila (cf. p. 232ff.). Sans les nommer, Genet évoque ces sources d'inspiration dans son récit : « J'emploie le langage même des mystiques de toutes les religions pour parler de leurs dieux et de leurs mystères » (MR, p. 134).

<sup>56</sup> MR, p. 321.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>59</sup> Zink Michel, *op. cit.*, p. 10.

<sup>60</sup> MR, p. 10.

<sup>61</sup> Zink Michel, *op. cit.*, p. 40. Dans son cours au collège de France, M. Zink renvoie aux passages suivants : 2 Cor, 11, 30 et 12, 5 et 9 ; Rom 5, 3 ; Gal 6, 14 ; 1 Cor 1, 27-28 ; 1 Cor 3, 18-19 – cf. Lc 9, 48, etc. (« Littératures de la France médiévale », *L'annuaire du Collège de France* [En ligne], 111 | 2012, mis en ligne le 22 novembre 2013, consulté le 12 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/1567>).

<sup>62</sup> Bendhif-Syllas Myriam, *op. cit.*, p. 369.

<sup>63</sup> MR, p. 39.

<sup>64</sup> Martin Jean-Pierre, *La honte : Réflexions sur la littérature* [2006], Paris, Gallimard, 2017, p. 187.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>66</sup> Jean Genet, « Quatre heures à Chatila », dans *L'Ennemi déclaré*, Paris, Gallimard, 1991, p. 261.

