HAL
open science

La fabrique du tolérable : itinéraires sociaux du dégoût

Dominique Memmi, Gilles Raveneau, Emmanuel Taïeb

To cite this version:

Dominique Memmi, Gilles Raveneau, Emmanuel Taïeb. La fabrique du tolérable : itinéraires sociaux du dégoût. Memmi, D.; Raveneau, G.; Taïeb, E. Le social à l'épreuve du dégoût, Presses universitaires de Rennes, pp.11-30, 2016, 978-2-7535-5089-6. 10.4000/books.pur.70259 . halshs-01371548

HAL Id: halshs-01371548

https://shs.hal.science/halshs-01371548v1

Submitted on 9 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dominique Memmi, Gilles Raveneau et Emmanuel Taïeb

Introduction

LA FABRIQUE DU TOLÉRABLE : ITINÉRAIRES SOCIAUX DU DÉGOÛT

Le dégoût constitue une réaction de violent rejet – moral ou physique – face à une substance, une situation, un être, une classe d'êtres, se traduisant avant tout par une mise à distance de l'objet pouvant aller jusqu'à la nausée. Pourquoi travailler sur le dégoût ? Pourquoi le prendre comme *objet* et/ou comme *instrument* de lecture du monde social ?

Il y aurait en effet d'excellentes raisons de ne *pas* le faire. D'abord parce que c'est un objet « ignoble », illégitime, « détestable[1] », associé à des sensations et des réactions du corps par définition peu agréables. Ensuite parce que c'est un donné invisibilisé socialement, car relativement inavouable. Les effets somatiques parfois violents de certains affects ou de certaines émotions, comme la haine, le mépris, ou la gêne, sont considérés comme appartenant aux « coulisses de la vie sociale », au sens de Norbert Elias. C'est donc aussi un donné relativement invisibilisé par les sciences sociales[2]. Quand elle bute sur lui, la sociologie française de la santé ou du travail, à de rares exceptions près, ne s'y attarde guère. Surgissant surtout lors d'observations de travailleurs du soin, le « *dirty work* » tend à s'organiser selon la hiérarchie professionnelle (le degré de souillure auquel on est exposé dépend de la position hiérarchique). Il peut être également transfiguré en « répugnance morale » (quand la confrontation à la saleté ne peut être sublimée par le bonheur du « *care* ») ou défini de façon relationnelle

1. Zawadzki Paul, « Travailler sur des objets détestables : quelques enjeux épistémologiques et moraux », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 174, décembre 2002.
2. Thomas Scheff, travaillant sur la honte, montre les difficultés éditoriales qu'il a rencontrées. Parlant d'une véritable « répression » scientifique de cet objet, il rappelle que si dans *Stigmate*, Goffman associe explicitement stigmate et honte, les travaux de ses continuateurs sur le stigmate gommeront soigneusement le mot « honte » de leurs travaux. Cf. Scheff Thomas, « The repression of shame », *Norbert Elias Fondation Blog*, 5 décembre 2013, [http://norberteliasfoundation.nl/blog/wp-content/uploads/Thomas-Sheff-Shame.docx].

(c'est sa délégation en chaine qui signale le sale boulot[3]), mais pas de manière matérielle, et donc « non par la nature de ces tâches mais par leur moindre prestige relatif », conformément d'ailleurs à sa définition d'origine[4]. Ces travaux cependant révèlent déjà ce paradoxe, qui sera pour nous central : l'évidence du caractère matériel du « sale boulot » (il est visible dans les observations et avoué très vite comme tel dans les entretiens) et la puissance de la sublimation dont il fait l'objet. Les travaux sur le dégoût alimentaire[5] et sur le dégoût comme arme politique[6] constitueraient les deux autres directions principales que prend en France l'intérêt pour cet affect[7]. Plus généralement, Pierre Bourdieu s'est bien efforcé dans *La Distinction* de comprendre la stratification sociale incorporée et inscrite dans les pratiques à travers la distribution sociale des goûts de classe, et de genre. Sauf que le dégoût n'est pas l'exact inverse du goût. L'analyse structurale des goûts de classe se révèle d'une grande finesse, mais le dégoût massif – aveu alors d'autant étonnant – éprouvé pour certains objets, certains corps et surtout certaines populations n'est guère ici pris en compte.

---

3. Le degré de tolérance à la saleté, aux corps abîmés et au dégoût ne dépend pas uniquement « de l'état objectif mais d'un jugement de valeur sur les causes et les origines. Cette évaluation diverge selon les convictions morales et la classe sociale des acteurs » ; « Enlever les déjections de gens considérés comme rebuts de la société est deux fois humiliant », Peneff Jean, *L'hôpital en urgence : étude par observation participante*, Paris, Métailié, 1992, p. 59 et p. 66.
4. Respectivement *ibid.*, p. 59-64 ; Molinier Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013, p. 118-122 ; Arborio Anne-Marie, *Un personnel invisible. Les aides-soignantes à l'hôpital*, Paris, Anthropos, 2001, p. 105-137, citation p. 121. Pour la définition originelle du « *dirty work* », cf. Hughes Everett C., « Studying the Nurse's Work », *American Journal of Nursing*, vol. 51, 1951, et Hughes Everett C., « Good People and Dirty Work », *Social Problems*, vol. X, nº 1, 1962, p. 3-11. Plus prolixes sur le dégoût, cf. cependant Castra Michel, *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, 2003, p. 269-290 ; dossier « Sale boulot, boulot sale », *Travailler*, vol. 2, nº 24, 2010 : surtout Marché-Paillé Anne, « Le dégoût dans le travail d'assistance aux soins personnels, s'en garder mais pas trop », et Benhayoune Habiba, « Dans les coulisses du hammam. Notes sur le travail des gommeuses », p. 35-54, et p. 111-124 ; Delomel Marie-Annick, *La toilette dévoilée. Analyse d'une réalité et perspectives soignantes*, Paris, Seli Arslan, 1999 ; Mercadier Catherine, *Le travail émotionnel des soignants à l'hôpital*, Paris, Seli Arslan, 2002.
5. Fischler Claude, « Le dégoût : un phénomène bio-culturel », *Cahiers de nutrition et de diététique*, 24/5, 1989, p. 381-384 ; Corbeau Jean-Pierre et Poulain Jean-Pierre, *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Paris, Privat, 2002 ; Corbeau Jean-Pierre, « Goût des sages, sages dégoûts, métissage des goûts », in *Le Métis culturel*, Arles, Babel/Actes Sud, coll. « Internationale de l'imaginaire », 1994, p. 164-182.
6. Sur « l'éducation au dégoût » de la viande par les militants de la cause végétariste, cf. Traïni Christophe, « Du dégoût à l'indignation morale. Sociogenèse d'une pratique militante », *Revue française de science politique*, vol. 62, nº 4, août 2012, p. 559-581 ; Traïni Christophe, *La cause animale. (1820-1980). Essai de sociologie historique*, Paris, PUF, 2011.
7. On pensera également à la phénoménologie du dégoût d'un Kolnaï Aurel (*Le dégoût*, Paris, Agalma, 1997 [1929]), et à une contribution de sa préfacière, Margat Claire, « Le dégoût », *in* Marzano Michela (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Dicos Poche », 2007, p. 285-288. Pour une perspective philosophique, cf. Peker Julia, *Cet obscur objet du dégoût*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2010.

Enfin, et surtout, le caractère à la fois violent et apparemment irrépressible de la sensation de dégoût, le caractère assez général aussi d'un certain nombre de répugnances (devant les déchets et les excrétions des autres, par exemple) peuvent faire penser qu'il s'agit là d'un ressenti spontané, de l'ordre du réflexe physique, et universel : il attire le chercheur vers le psychologisme et le somatique, et du coup, vers l'an-historique et l'a-sociologique.

Mais il y a aussi d'excellentes raisons de travailler sur le dégoût. L'évidence apparente du ressenti de dégoût tend à faire oublier la leçon de Freud : les enfants manipulent leurs fèces et leur urine sans répugnance jusqu'à ce que les parents, vite confortés par d'autres instances sociales, viennent leur inculquer ce qui devient un interdit. Ce ressenti est donc second : il s'agit d'une « formation réactionnelle », dressée contre les pulsions initiales, pour des raisons assez diverses, et qui ne sont pas seulement dictées par la nécessité de la survie physique et la crainte de la contamination. La seconde bonne raison de travailler sur le dégoût, c'est sa violence même, son apparente spontanéité. Le social (pour reprendre l'exemple des fèces) vient véritablement inscrire ses interdits ici au plus près de la spontanéité enfantine mais aussi se traduire de la façon la plus physique qui soit : à l'image, évoquée par Pierre Bourdieu, de l'angoisse dans la voix des parents perçue par leur jeune enfant noir quand on évoque les limites géographiques et protectrices du ghetto, traduisant une incorporation particulièrement efficace des règles et limites sociales[8]. Comme la peur, le dégoût serait alors par excellence ce qui nous fait connaître le social, en nous le faisant méconnaître : c'est précisément l'intéressante ambiguïté de cette *traduction violemment somatisée du social* qui est au centre du présent opus[9].

Travailler sur le dégoût, c'est faire particulièrement cas de ce qui tourne autour du *corps dans le monde social*. Mais d'autres l'ont fait avant nous – Bourdieu, Elias, Foucault – et sans doute mieux que nous. Pourquoi continuer aujourd'hui ? À cause de l'« actualité » historique du dégoût que ces auteurs ne pouvaient prendre en compte. Affronter la question de l'organicité, c'est affronter une question qui se pose avec une particulière acuité aujourd'hui. Pour plusieurs raisons.

La révolution pastorienne, en premier lieu, et l'hygiénisme sont des tendances à long terme qui, loin de s'assagir, se sont accentuées[10]. Si la préoccupation sécuritaire s'est bien accrue, ainsi que divers auteurs tendent à le

8. Bourdieu Pierre, « La connaissance par corps », in *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 153-194.
9. Contrairement à notre premier opus consacré à l'irruption du dégoût dans divers milieux professionnels, et à son contrôle par des dispositifs dédiés : *Ethnologie française*, vol. 41, nº 1 « Anatomie du dégoût », 2011.
10. Corbin Alain, *Le Temps, le désir et l'horreur*, Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 1991 ; Vigarello Georges, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 ; Vigarello Georges, *Le sain et le malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

penser[11], l'hygiénisme en représenterait une des formes les plus aiguës, comme en témoignent, entre mille exemples, la systématisation de la chaîne du froid dans les cantines, la « traçabilité » des aliments, ou l'usage généralisé des flacons de gel antiseptique. La pasteurisation de l'espace professionnel, de l'espace public, de l'environnement, est devenue une véritable biopolitique, dont l'État est comptable. Il ne doit plus exposer le corps des citoyens à des substances dangereuses. Il doit en permanence décontaminer, désamianter, dépolluer, bref ne pas faire tomber malade et ne pas laisser mourir[12]. Mais surtout, il semble qu'il se soit produit par ailleurs, au milieu du siècle dernier, dans l'histoire du processus de civilisation et d'individuation, une évolution considérable conférant tout son intérêt au dégoût : une évolution que la littérature existante sur cet objet n'a pas prise en compte.

Un modèle anglo-saxon pour le travail sur le dégoût ?

La production *anglo-saxonne* présente l'avantage de s'être intéressée de manière substantielle à la question du dégoût, et de proposer des définitions du dégoût moins rares, arbitraires ou partielles[13] que celles qui lui en ont été données en France. Mais ses trois inspirations principales – la psychologie, le droit et l'éthique, la philosophie morale et politique – peuvent laisser les sciences sociales sur leur faim. La perspective psychologique est sans doute la plus riche. L'« école Rozin-Haidt[14] », qui fait référence en ce domaine, pose que le dégoût est un mécanisme de défense qui vise à préserver le corps de toute intrusion jugée contaminante. Cette contamination peut être réelle ou fantasmée. Ainsi, aucun Occidental ne touchera à une boisson dans laquelle aurait trempé un peigne, celui-ci aurait-il été préalablement stérilisé. Le dégoût rappelle ce qui nous éloigne de l'animalité. Pour Valerie Curtis et ses collègues psychologues[15], travaillant à partir d'un vaste questionnaire en ligne qui a recueilli

11. Beck Ulrich, *La société du risque*, Paris, Aubier, 2001.
12. Memmi Dominique et Taïeb Emmanuel, « Les recompositions du "faire mourir" : vers une biopolitique d'institution », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, nº 75, septembre 2009, p. 5-16. Cette mise à distance toujours accrue d'une organicité jugée menaçante et intrusive aurait pris aussi une forme privilégiée dans le « déni de la mort », dont l'idée, tant labourée par les sciences sociales depuis les années 1960 en pays anglo-saxons (Gorer, Kubler-Ross) et 1970 en France (Ariès, Vovelle), a fini par constituer un des paradigmes historiques les plus écrasants et les plus difficiles à dépasser.
13. Margat Claire, « Le dégoût », art. cité.
14. On verra par exemple Rozin Paul, Haidt Jonathan et McCauley Clark R., « Disgust », *in* Lewis Michael et Haviland Jeannette M. (dir.), *Handbook of Emotions*, New York/Londres, The Guilford Press, 1993, p. 575-594.
15. Curtis Valerie et Biran Adam, « Dirt, Disgust, and Disease: is hygiene in our genes? », *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, nº 1, 2001, p. 17-31 ; Curtis Valerie, de Barra Mícheál et Aunger Robert, « Disgust as an adaptive system for disease avoidance behaviour », *Philosophical transactions of the Royal Society*, vol. 366, nº 1563, 2011, p. 389-401, [doi : 10.1098/rstb.2010.0117].

40 000 réponses émanant de 165 pays différents, le dégoût est un universel, même si les objets qui le provoquent varient selon les régions. Il est également compris comme un moyen d'éviter les maladies, comme un mécanisme de défense lié à la sélection naturelle, bien antérieur à toute construction socio-culturelle. Dans sa dimension morale, il renvoie à l'ostracisation des individus dont les comportements et les pratiques paraissent contraires au contrat social.

D'autres travaux anglo-saxons sur le dégoût découlent d'une préoccupation philosophico-politique, liée à la montée en force du moralisme aux États-Unis, en lien notamment avec la question de l'homosexualité. À partir des années 1990, un certain nombre de juristes et bioéthiciens se sont mis à faire du dégoût un critère de régulation, à l'instar de ce qu'avait fait le juge Lord Devlin en 1965, avec son *The Enforcement of Morals*, réagissant négativement à un rapport, de tonalité libérale, recommandant la décriminalisation des relations homosexuelles entre adultes consentants. Ceci avait provoqué une première controverse avec des juristes comme H. L. A. Hart, mais aussi Ronald Dworkin (philosophe du droit) et Richard Wollheim (philosophie de l'art et philosophie politique). Son argumentaire était que les réactions spontanées de l'homme « raisonnable », – « intolérance, indignation et dégoût » – offrent des critères de ce qui constitue un délit. La controverse reprend au début des années 1990 avec Leon R. Kass, premier président du *Council on Bioethics* sous l'administration G. W. Bush[16] et par Dan M. Kahan, criminaliste, qui discute ardemment l'ouvrage de William Ian Miller[17], lui-même professeur de droit à l'université du Michigan. Ce dernier se concentre surtout sur l'effort pour cerner le dégoût[18] : il sert avant tout à protéger l'individu contre une grande variété d'intrus. Comme la honte ou le mépris, il fait partie des sentiments moraux et marque des frontières sociales, séparant le bon goût du mauvais, le pur de l'impur, le bien du mal. Mais Miller ne dit rien du dégoût comme ressource de régulation juridique. Kahan défend alors l'idée que la « répugnance », comme « expression émotionnelle d'une sagesse profonde », constitue un critère pour distinguer entre eux les types de crimes et surtout de criminels.

C'est dans cette perspective surtout qu'il faut lire le remarquable ouvrage de synthèse consacré au dégoût par Martha Nussbaum en 2004[19]. Elle-même professeur de droit et d'éthique à l'université de Chicago (mais dans un

16. Kass Leon R., *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, New York/Toronto/New York, Free Press/Maxwell Macmillan Canada/Maxwell Macmillan International, 1994 ; Kass Leon R. et Wilson James Q., *The Ethics of Human Cloning*, Washington, AEI Press, 1998.
17. Kahan Dan M., « What do alternative sanctions mean? », *University of Chicago Law Review*, nº 63, 1996, p. 591-653 ; puis : « *The Anatomy of Disgust* in criminal law », *Michigan Law Review*, vol. 96, nº 6, 1997, p. 1621-1657.
18. Miller William Ian , *The Anatomy of Disgust*, Cambridge (Ma)/Londres, Harvard University Press, 1997.
19. Nussbaum Martha C., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2004.

département de philosophie), elle entend avant tout discréditer le dégoût et la honte comme instruments de régulation normative d'une démocratie. Le dégoût est associé à l'idée d'une incorporation provoquant une contamination (Paul Rozin) et est suscité par une conception subjective de l'objet de dégoût, et non par ses propriétés objectives. Il se distingue de la notion de danger (même s'il peut y avoir recouvrement) et renvoie aux frontières du *self*, signalant qu'une substance problématique risque d'être incorporée. D'où le rejet des humeurs (salive, urine) dès qu'elles ont quitté le corps. Si animaux et animalité humaine sont un des centres du dégoût, il faut qu'ils soient associés à la décomposition et la mort (insectes) ou à la notion de vulnérabilité (l'escargot, la limace). Nussbaum se distingue alors fermement de Rozin et de Mary Douglas à la fois en ce qu'elle défend l'idée d'un *constructivisme, mais modéré*. Une socialisation primaire (famille et société) est souvent nécessaire à la constitution du dégoût, mais il existe des universaux dans ce domaine (mise à distance des selles, des cadavres, etc.). Il se produit enfin une extension anxieuse de cette « *mortality and decay-prone animality* » *vers des groupes sociaux entiers* créés pour l'occasion[20]. Ce phénomène est la preuve ultime qu'une émotion plus irrationnelle que la peur, souvent salvatrice, la répugnance, serait le pire des fondements juridico-politiques.

La littérature sur le dégoût compte enfin des ouvrages de philosophie moins tournés vers l'action et le politique. À côté de réflexions sur le rapport entre esthétique et dégoût[21], on trouve par exemple Colin McGinn[22], qui considère que ce dernier est tout simplement une réponse d'évitement (*avoidance*) de tout ce qui rappelle la mort dans le vivant et la contiguïté entre ces deux états (corps en putréfaction, maladies diverses, excrétions qui, en sortant du corps, perdent leur fonction vitale, etc.). Le dégoût a donc pour fonction de nous rappeler notre propre organicité, à laquelle nous essayons désespérément d'échapper. Même idée d'évitement dans l'approche philosophique de Daniel Kelly, aussi bien de substances toxiques susceptibles d'être ingérées que de substances pathogènes présentes dans l'environnement. L'apport central de Kelly reste cependant de poser que le dégoût moral est une extension tardive du dégoût physique, et qu'il sert essentiellement à poser des normes comportementales dont la transgression sera considérée comme dégoûtante[23].

Au total, deux défauts majeurs, malgré sa richesse, dans cette production anglo-saxonne : l'empirie sollicitée ici emprunte très souvent à la psychologie

20. *Ibid.*, p. 97.
21. Korsmeyer Carolyn, *Savoring Disgust: The Foul and the Fair in Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2011 : professeur de philosophie à l'université de Buffalo, elle montre que la représentation artistique d'objets dégoûtants provoque en fait peu de dégoût, sinon un dégoût contemplatif, qui peut même donner du plaisir.
22. McGinn Colin, *The Meaning of Disgust*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
23. Kelly Daniel, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, Cambridge (MA)/Londres, The MIT Press, 2011.

et à la littérature, reflétant une réelle indifférence à la sociologie et à l'histoire. À la sociologie : les ouvrages puisent avant tout dans le matériau littéraire, voire dans les seules expériences de leurs auteurs, excluant enquêtes, entretiens ou sources archivistiques. Même le remarquable ouvrage de Nussbaum puise avant tout dans les expériences, fort probantes, il est vrai, de Paul Rozin réalisées dans l'enceinte d'un laboratoire conformément aux règles de la psychologie expérimentale. L'identité sociale de ceux qui éprouvent le dégoût – ou qui se résolvent à l'exprimer – n'est jamais évoquée. Accréditant l'idée que le ressenti du dégoût est universalisable, les enquêtes quantitatives de Valerie Curtis ne reconnaissent de variations culturelles ou nationales qu'aux objets qui dégoûtent, et non aux situations ou aux propriétés sociales de ceux qui sont dégoûtés[24]. Chez Nussbaum, la composante sociale du dégoût n'est par exemple évoquée qu'à propos des fantasmes et dégoûts nazis, comme s'il fallait retourner dans l'histoire – et vers ses parenthèses les plus extrêmes – pour restituer ce qui reste pourtant aujourd'hui observable. Enfin ces recherches n'historicisent guère leur objet : Norbert Elias, notamment, n'est que peu cité par les auteurs anglo-saxons.

Individuation et appropriation du corps

Compléter les approches *anglo-saxonnes* en faisant une part plus belle à l'empirie, au raisonnement sociologique et à l'histoire rendait évidemment Elias éminemment disponible pour l'analyse, sous au moins trois formes.

La première est celle du *processus de civilisation*, terme par lequel Elias désigne la tendance historique à la hausse du seuil de sensibilité, et notamment à l'égard de l'organicité. Nous labourons nous-mêmes cette perspective depuis un temps suffisant, dans une perspective à long terme[25] et à moyen terme[26] pour avoir cru pouvoir identifier, non seulement la pérennité de ce processus, mais l'importance et la spécificité de l'étape qui commence à se franchir, à partir du milieu du XXe siècle : la tendance multiséculaire à l'individuation s'est accentuée ; et, surtout, c'est *sur le corps et la vie physique* qu'elle s'est cristallisée. Le processus *de civilisation* ne s'est plus cristallisé seulement sur le rapport de l'individu à ses pulsions (agressivité, alimentation, sexualité) et à l'animalité (manière de table) mais à *sa propre vie au sens biologique du terme*. C'est *la*

24. On verra par exemple Curtis Valerie, Aunger Robert et Rabie Tamer, « Evidence that disgust evolved to protect from risk of disease », *Philosophical transactions of the Royal Society*, vol. 271, suppl. 4, 2004, p. 131-133.
25. Taïeb Emmanuel, *La guillotine au secret. Les exécutions publiques en France, 1870-1939*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 2011.
26. Memmi Dominique et Taïeb Emmanuel (dir.), *Sociétés contemporaines*, « L'État et la mort », *op. cit.* ; « La domination "rapprochée" : une approche heuristique ? », Congrès de l'Association française de sociologie, séance semi-plénière organisée conjointement par les RT 17 : « Gestion politique du corps et des populations », et 27 : « Sociologie des intellectuels et de l'expertise », 4 septembre 2013. Lien vers la vidéo : [http://webtv.univ-nantes.fr/fiche/3625/la-domination-rapprochee-une-approche-heuristique].

vie même – le fait de donner la vie, de se donner la mort, de l'éviter – qui a commencé à faire l'objet de revendications véhémentes lors de ce XXe siècle finissant. « Choisir sa vie » au XXe siècle est de plus en plus entendu comme « choisir sa vie physique », administrer de manière volontariste son corps, notamment procréateur et mourant. L'état, la perpétuation ou la reproduction de la vie en soi est devenu la cible d'une entreprise de reconquête individuelle et collective. C'est le rapport à la matière vivante qui s'est transformée. A surgi une croissante obligation de la contrôler (*civilisation*) et, plus précisément, de la faire contrôler par les sujets qui en sont les porteurs (*individuation*). Avec ses contreparties habituelles : la réprobation latente pour ceux qui ne le font pas. Ce qui serait neuf ici, c'est que la honte provoquée par un accident de contraception, par exemple, n'est guère liée au sexuel, c'est-à-dire à une pulsion. Elle ne s'adresse pas au fait d'avoir « fauté » sexuellement, mais de n'avoir pas su en contrôler les conséquences. Bref, c'est une honte non tant face à une pulsion que face à ses effets : *un corps livré à son destin procréateur normal*. Le même souci de maîtriser le corps s'est produit aussi pour la fin de vie[27]. Une *entreprise générale de réappropriation de soi comme corps* se serait intensifiée[28] ; d'où

> toutes ces techniques du management du corps qui ont fleuri dans les années 1980 (sont) sous-tendues par une obsession des enveloppes corporelles : un peu partout s'est répandu l'amour du lisse, du poli, du frais, du svelte, du jeune ; et avec celui-ci, l'anxiété face à ce qui, de l'apparence, paraît relâché, plissé, poché, fripé, ridé, alourdi, ramolli ou détendu, une dénégation active des marques du vieillissement sur l'organisme. Le déni laborieux d'une mort annoncée[29].

Il ne s'agit donc ici de honte ni face à la pulsion, ni face à ce qui est sale, non-propre : mais face à ce dont on ne contrôle pas l'autonomie en soi, à l'im-propre[30]. Le XXe siècle, dans sa seconde moitié, est d'ailleurs celui du développement sans précédent de la biologie comme science, avec le contrôle « biotechnologique » de soi qu'elle autorise. C'est une période de progrès sans précédent du contrôle sur la nature « intérieure » – sur le vivant humain – et non plus seulement sur la nature « extérieure ». Le rapport individuel et collectif au dégoût ne saurait en sortir inchangé.

---

27. On trouvera cette thèse développée notamment dans MEMMI Dominique, *La revanche de la chair. Quand le corps revient au secours des identités*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.
28. Au premier chef, ROSE Nikolas, *Politics of life itself*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006 ; cf. aussi CUSSET François, *La décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 2006, p. 262 et suiv.
29. COURTINE Jean-Jacques, « Balaise dans la civilisation : mythe viril et puissance musculaire », *in* COURTINE Jean-Jacques (dir.), *La virilité en crise ? XXe-XXIe siècles*, volume 3 de CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques et VIGARELLO Georges, *Histoire de la virilité*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 421.
30. Thèse et formule proposées dans MEMMI Dominique, *Faire vivre et laisser mourir : le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, 2003.

C'est en s'inspirant de Cas Wouters, développant de manière originale aujourd'hui la réflexion menée par Norbert Elias, qu'on peut pointer une dernière inflexion nécessaire à notre interprétation. Il s'agit de *l'euphémisation progressive dont le pouvoir détenu sur les autres* a fait l'objet[31]. Ceci se traduit par exemple par l'euphémisation linguistique des statuts dominés : au cours des années 1960, les « bonnes » vont se transformer en « femmes de ménage » voire en « employées de maison ». Ceci se traduit aussi en une intolérance croissante à l'arraisonnement *direct* des corps dans la domination qui se cristallisera dans la famille (résistance à la domination sexuelle, aux sanctions physiques sur les enfants), mais aussi à l'école, dans l'entreprise, l'hôpital, l'internat ou les prisons[32].

Elias nous incite à décrypter chaque moment d'un processus historique comme un équilibre, non dénué de tensions, résultant d'un nouveau compromis entre le contrôle d'une réalité jugée progressivement indésirable et le surgissement, malgré tout, de ce qui est ainsi réprimé. Les trois phénomènes qu'on vient de décrire commandent un interdit touchant dans le premier cas à l'*Organicité*, dans le second cas, à l'*Autre* dans sa trop grande proximité venant contrecarrer le processus d'individuation, et dans le troisième, à l'*Autre dominé*, que le refoulé tend à faire disparaître. Si l'analyse d'Elias est juste, le refoulement de chacune de ces figures devenues dérangeantes devrait secréter bien des affects quand ce qui est inhibé surgit malgré tout. Le dégoût – comme la honte – serait un de ces affects, et non des moindres.

L'objet du refoulement apparaîtra dans les faits bien souvent *mélangé*. On sait notamment à quel point la haine pour le dominé instrumentalise souvent comme un « pense-bête » les traits apparents de son corps (le « nez juif », la morphologie féminine, la couleur noire) et la réalité, réelle ou supposée, mais toujours répulsive et/ou menaçante de son organicité[33] : la lubricité, par exemple, curieusement reprochée à la fois au noir, au juif, au musulman, à la femme ou à l'hindou immigré en Grande-Bretagne. Le refus de l'organicité (supposée) est alors une variante du refus de l'autre. La distinction ternaire proposée est donc purement axiologique. Comme telle elle demeure, on le verra, heuristique.

Pour sortir des expériences « en chambre » et retourner dans le monde social, pour éviter les références massives à la psychologie ou à la littérature, et surtout pour approcher les potentielles *fonctions sociales* du dégoût nous nous sommes placés là où il peut surgir concrètement, là où l'observateur n'a qu'à se pencher

31. Wouters Cas, *Informalization. Manners and Emotions since 1890*, Londres, Sage Publications, 2007 ; Wouters Cas, « How Strange to Ourselves Are Our Feelings of Superiority and Inferiority », *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nº 1, 1998, p. 131-150.
32. Memmi Dominique, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée », *in* Damamme Dominique, Gobille Boris, Matonti Frédérique et Pudal Bernard (dir.), *Mai-juin 68*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008, p. 35-45.
33. Pour le corps comme « pense-bête », cf. Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 [1972].

pour en ramasser les expressions sans les solliciter : *aux points de contact entre profanes et professionnels*, entre professionnels et entités dégoûtantes (personnes, choses, matières). Ce point d'observation commun privilégié dans cet ouvrage est le royaume de l'inventivité pratique des agents sociaux ; c'est le royaume des « bricolages », à l'image de ceux que décrit Michel de Certeau[34]. Cette expression particulière de la sensibilité sociale est par ailleurs saisie ici quand elle se manifeste à l'égard de *matière humaine* – et non d'autres déchets – c'est-à-dire de corps diminués (malades, handicapés, vieux, mourants, morts) ou stigmatisés (pauvres, prostituées, membres de basses castes/classes)… *a fortiori* quand ils sont eux-mêmes diminués. Enfin cette sensibilité est saisie à travers celle déployée *par les professionnels* socialement mandatés pour administrer ces corps-là. Car – et les cadres d'analyse d'Elias et de Wouters ne nous en disaient rien – l'accentuation même des procès de civilisation et d'individuation fait surgir la nécessité accrue de préposés à l'administration de ce qui répugne : des oblats du dégoût en quelque sorte[35].

Brancardiers, aides-soignantes, professionnels des soins palliatifs : les plongées de Jean Peneff, Anne-Marie Arborio et Michel Castra du côté de l'interaction ont déjà bien montré la prégnance de la question de la répugnance dans le rapport professionnel aux corps. Surtout, à partir des années 1980 dans les pays anglophones, et de la fin des années 1990 en France, parmi les innombrables travaux sur la relation patient/soignant sont apparus des ouvrages produits non plus par des médecins, des professionnels de la psyché ou des sociologues mais par des soignants, qui, quoique socialement plus modestes, ont été capables d'accéder à la recherche, voire à la carrière universitaire : les infirmier(e)s. En France, cela a été rendu possible par un moment revendicatif – le mouvement infirmier de 1988 – qui a engendré une promotion relative du métier mais aussi une tentative quelque peu déçue d'en revaloriser les aspects les plus difficiles. C'est alors que se voient enfin avoués, en même temps que la centralité du corps et des soins sans technicité véritablement reconnue dans ces métiers, la répugnance croissante pour cet aspect du travail. Tandis que psychologues, éthiciens, médecins, ou autres professionnels du soin vantent le relationnel dans le toucher[36], ceux appartenant ou ayant appartenu au corps infirmier,

34. Certeau Michel de, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.
35. Sur la notion, cf. par exemple Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 188, et Bourdieu Pierre, *La Noblesse d'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 144-147, p. 295 et p. 297 ; Vernier Bernard, *La genèse des sentiments : aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1991.
36. Sont exemplaires à cet égard : Bonneton-Tabares France et Lambert-Libert Anne, *Le toucher dans la relation soignant-soigné*, Paris, Med-Line Éditions, 2006 et 2009. Les auteurs sont respectivement philosophe et kinésithérapeute. Autre exemple : Feldman-Desrousseaux Éliane, *La relation soignant-soigné en soins palliatifs. Prendre soin de l'autre souffrant*, Paris, Seli Arslan, 2007, où, dans le seul passage explicitement consacré au corps, « Prendre soin du corps de l'autre », la difficulté du soignant semble dériver exclusivement de la demande psychique du patient (p. 173 et suiv.). L'auteur est psychiatre, psychanalyste, enseignante dans le centre d'éthique médicale de Lille.

comme Marie-Annick Delomel, Catherine Mercadier, ou Jocalyn Lawler, avouent le caché, « dévoilent » la centralité du « corps au cœur de l'interaction », de la toilette dans le soin infirmier, bref : « la face cachée des soins[37] ». Véritable mine d'observations et de réflexivité, insuffisamment exploités, ces ouvrages manifestent un véritable changement de tonalité. Jocalyn Lawler, analysant l'ouvrage pionnier de ce point de vue dans le monde anglo-saxon, de Virginia Henderson et Gladys Nite, *Principles and Practice of Nursing*[38], publié originellement dans les années 1950 mais qui a dû attendre les années 1980 pour rencontrer un écho, constate quatre modifications majeures. L'ouvrage en effet « aborde les soins de base du corps de façon directe et explicite », reconnaît « les difficultés sociales qu'implique le fait de s'occuper du corps d'autrui », « contient des instructions précises sur la façon de laver les parties génitales et ne se contente pas de mentionner […] qu'il faut laver "la région de l'aine" », enfin suggère « de porter des gants jetables pour laver les parties génitales, sans toutefois préciser s'il s'agit là de considérations esthétiques, d'hygiène ou autres[39] ». Avant le livre d'Henderson et Nite, les ouvrages précédents étaient « sans exception détachés, cliniques, techniques et objectifs », normatifs, et contenant « peu ou pas de propos relatifs à l'expérience que représente les techniques de soin pour ceux qui les exécutent ou ceux qui en sont bénéficiaires[40] ». Tout cela relevait au fond des « bonnes manières » professionnelles. À rebours, les ouvrages écrits par les infirmières mettent au centre de l'observation le corps, ses humeurs, sa dégradation, et les affects qu'il suscite chez les soignants. Ces travaux ne démentent pas, bien au contraire, ce que nous avons découvert ici à propos d'autres professions.

Un dégoût fortement éprouvé mais difficilement exprimable

Conduire une analyse sociologique et anthropologique du dégoût pose des difficultés théoriques et épistémologiques importantes[41]. Le dégoût ne se dit pas aisément au travail. Il est pris aussi dans des interdits sociétaux incitant à

---

37. Delomel Marie-Annick, *La toilette dévoilée. Analyse d'une réalité et perspectives soignantes*, Paris, Seli Arslan, 1999 ; Mercadier Catherine, *Le travail émotionnel des soignants à l'hôpital. Le corps au cœur de l'interaction soignant-soigné*, Paris, Seli Arslan, 2002 ; Lawler Jocalyn, *La face cachée des soins. Soins au corps, intimité et pratique soignante*, Paris, Seli Arslan, 2002. Les auteurs sont toutes infirmières et/ou enseignantes en école d'infirmières. Pour la littérature « infirmière » anglophone des années 1980, cf. les nombreuses références citées et analysées dans *La face cachée des soins*, *op. cit.*, p. 46-59.
38. Henderson Virginia et Nite Gladys, *Principles and Practice of Nursing*, New York, Macmillan, 6e édition, 1978. L'ouvrage a été publié entre 1922 et 1955 sous le titre *Textbook of the principles and practice of nursing* (notice de la Bibliothèque du Congrès : [https://lccn.loc.gov/76017020]).
39. Lawler Jocalyn, *La face cachée des soins*, *op. cit.*, p. 52-53.
40. *Ibid.*, p. 48.
41. « Anatomie du dégoût », *loc. cit.*

le taire. Pour le cerner, il faut en passer par la parole *ex-post* des sujets et/ou la participation à leur propre expérience.

La réalité massive, écrasante parfois, du dégoût dans les situations professionnelles enquêtées constitue alors la première découverte du terrain (Bonnet, Michaud-Nérard). Les professionnels interrogés, une fois la confiance établie, « se lâchent » devant l'enquêteur. Le dégoût professionnel existe : c'est une composante quotidienne de certains métiers. Il se cristallise dans des mimiques, des gestes, des postures. Il s'exprime explicitement : exagérations, blagues visant à y confronter un collègue. Mais aussi implicitement : l'analyse de la souffrance en psycho-dynamique du travail[42] montre qu'elle convoque des processus de défense ayant pour objectif principal de la taire. Ces stratégies individuelles et collectives de défense sont autant de « voiles révélateurs » pour le chercheur.

Il existe enfin, en deçà même des bricolages professionnels, un véritable « dégoût d'institution[43] » que révèle l'intensification, évoquée plus haut, au XXe siècle, des règles et interdits hygiénistes imposés par les autorités administratives et politiques dans les lieux publics, voire parapublics, dont le dégoût pour le tabagisme ne représenterait qu'un exemple[44].

Odorat et toucher versus *regard*

Tous les travaux ici présentés révèlent chez les professionnels une sensibilité particulièrement forte à l'odorat et au toucher, plus souvent qu'à la vue. Pour certains, voir, ça va encore. « Ce sont les odeurs qui m'ont le plus gêné », dit un employé d'un centre d'hébergement pour précaires. Mais la honte face à l'affect ressenti semble là à son paroxysme : gêne extrême à suggérer aux précaires résidents les bienfaits de la douche, dûment rationalisée, une fois de plus, par des arguments sanitaires, honte de ressentir ce dégoût, gêne à ressentir la honte de son interlocuteur…

D'où la direction principale prise par le bizutage professionnel : l'exposition brutale à l'intolérance olfactive. C'est le collègue enfermé avec un SDF dans le camion de pompier dont on a poussé le chauffage à fond (Pudal) ou la jeune collègue censée faire face, seule, à une descente d'organes datant de plusieurs jours (Morel). D'où l'énorme effort fait partout pour trouver des parades olfactives, de l'antiseptique au déodorant. Le dégoût a partie liée avec l'intrusion à l'intérieur d'un corps provisoirement condamné à la passivité d'une substance non désirée (Nussbaum) : rien d'étonnant alors à ce que l'intrusion olfactive,

42. Dejours Christophe, *Travail : usure mentale. De la psychopathologie à la psychodynamique du travail*, Paris, Bayard, 1993 (nouvelle édition augmentée) ; « Note de travail sur la notion de souffrance », *in* Dejours Christophe (dir.), *Plaisir et souffrance dans le travail*, t. I, Paris, Éditions de l'AOCIP, 1987, p. 115-123 ; Périlleux Thomas et Cultiaux John (dir.), *Destins politiques de la souffrance. Intervention sociale, justice, travail*, Toulouse, Érès, 2009.
43. « Anatomie du dégoût », *loc. cit.*
44. Constance Jean et Peretti-Watel Patrick, « Prévenir le tabagisme par l'image », *ibid.*

presque irrépressible, évoquant cette passivité physique, se révèle une source privilégiée du dégoût… accompagnée d'une particulière difficulté à s'en protéger (se boucher les narines en public est moins discret que détourner le regard).

Sensibilité au toucher ensuite. La peau est une zone de contact honnie. D'une expérience sociale relatée à une autre, les gants de latex se révèlent là, par leur récurrence, un formidable objet[45]. Leur généralisation – au début des années 1990 – permet de situer un moment de cristallisation du processus de civilisation. Ils permettent aussi de retrouver le mécanisme classique, pointé notamment par Elias, de *rationalisation ex post* de l'invention d'une nouvelle pratique sociale engendrée en fait par le sourd mouvement de ce processus de civilisation. De même que la non-consommation de viande dans des milieux sociaux intermédiaires aurait trouvé sa rationalisation *a posteriori* dans le discours religieux sur le jeune et le carême, le fait d'attribuer le succès des gants de latex aux nécessités de la lutte contre le sida, n'explique pas leur *diffusion exponentielle* tout au long des années 1990, là même où il n'y a pas de danger (Schaub). Étendus à des objets non contaminants (la housse qui entoure un malade), voire employés de façon contraire aux règles de l'hygiène (ils ne sont pas changés quand cela serait nécessaire pour les *patients*), ils servent à mettre à distance un objet plus contaminant symboliquement que pratiquement. Rien de surprenant au fond : une crainte infondée, irrationnelle, de la contiguïté – et d'autant plus difficile à désamorcer – se trouve au principe de l'affect de dégoût, nous dit Nussbaum. Les professionnels, qui savent se faire observateurs d'eux-mêmes, ne sont pas dupes : « Les gants instaurent une distance qui nous protège nous, plus que le patient. » (Schaub.)

Autre formidable objet traduisant cette hantise de la contiguïté, parce que c'est une extension de la peau : le linge. Importance de la symbolique du vêtement – pour les salariés comme pour les usagers dans les centres d'hébergement, obsession des linges souillés, qui doivent se voir écartés, séparés des objets, des mains, des vies des opérateurs (Anchisi). Les usagers se voient mis à distance par des séries d'enveloppes successives (draps, couvertures, housses) permettant en fait de les refuser en ne les touchant que… du bout des gants.

Dernier sens, le regard, qui ne surgit que de deux manières dans notre ouvrage. D'une part comme traduction du processus de civilisation, ou de son *excès* : il existe une ardente obligation professionnelle à rendre *invisible* aux autres autant qu'à soi-même l'intensité de la répugnance ressentie face au corps dégoûtant. Le regard porté sur ce dernier s'accompagne de la crainte que la réaction de dégoût ne soit vue par celui qui dégoûte. Il y a donc là une forme d'autocontrôle très marquée, condition du bon travail dans l'interaction rapprochée avec les corps difficiles. La question du regard surgit d'autre part sous forme de la diversité des *régimes de visibilité* capables de rendre tolérable ce qui pourrait ne

45. Dont l'analyse est à peine entamée dans Germain Michel, *L'épopée des gants chirurgicaux*, Paris, L'Harmattan, 2012.

pas l'être, selon des modalités (contexte, relation à l'autre, etc.) qui méritent l'examen (Michaud-Nérard, Bonnet), tout particulièrement quant aux écarts possibles des seuils de sensibilité entre contexte professionnel et vie quotidienne. Voilà qui permet aussi de revisiter à nouveaux frais la question des arrangements avec le « beau » et le « laid » dans l'art, ou quand il s'agit d'esthétiser l'image du fœtus (Boullier), de rendre présentable un corps mort, de flouter à la télévision des images jugées « insoutenables », de célébrer le « bel » organe à transplanter (Castra). La recharge en valeur symbolique (dans l'art) ou en sacralité (les reliques) du « dégoûtant » ou de l'horrifique, se fait ainsi à la faveur de coups de force dont il faudrait pouvoir expliciter davantage les conditions de félicité[46].

Un dégoût fortement contrôlé

Ces constats ont découlé avant tout de l'observation des coulisses professionnelles. Car ce qu'on découvrira ici, tout autant, c'est à quel point l'expression du dégoût est tributaire d'une opposition radicale – parfois dramatique – entre *scène, régie par l'obligation d'autocensure professionnelle, et coulisses*. Dans ces dernières, on s'autorise à réifier cet individu qui n'est plus guère qu'une « barbaque » peu ragoûtante (Bonnet, Castra, Morel) et la chose est vraie même des services de mairie où les employés n'ont pourtant affaire qu'à une évocation scripturale des morts : leur évocation et le ton changent et se policent dès qu'un pas étranger se fait entendre dans le couloir (Boisson). L'opposition spatiale entre réification ricanante et humanisation réparatrice et ennoblissante des sujets et des corps – deux des nombreuses stratégies de défense contre le dégoût – est récurrente.

L'extension du processus de civilisation se vérifie donc aussi à ceci : cette obligation, si souvent constatée par nos auteurs, de maîtriser l'expression de son dégoût. Et d'abord face aux usagers. Plusieurs mécanismes fondamentaux se font jour : la dénégation, la « surcompensation », l'hyper-correction. La dénégation peut être verbale : on prend sur soi en évoquant la « dignité » des usagers, « l'éthique » du métier, la « vocation » du soignant. Mais l'observation du terrain apprend que cette dénégation peut être *tout simplement physique*. Un auteur s'étonne du fait que malgré la compulsion à mettre des gants, les soignantes s'offrent assez volontiers aux « bisous » de leurs patientes, voire les sollicitent (Schaub). Un autre auteur, soignante elle aussi, suggère qu'elles ne le « font pas malgré les gants, mais à cause des gants ». Embrasser c'est toucher, mais avec la bouche. La posture est doublement inverse et doublement réparatrice de l'évitement du toucher par les gants : version inattendue et laïque de l'effort des saints en direction des lépreux ou du crachat. On sait d'ailleurs qu'aujourd'hui, dans les services de soins palliatifs, la répulsion, bien réelle, s'accompagne d'une

46. Talon-Hugon Carole, « Les pouvoirs de l'art à l'épreuve du dégoût », *Ethnologie française*, « Anatomie du dégoût », *loc. cit.*, p. 99-106.

héroïsation tout aussi réelle chez ceux qui parviennent à la surmonter sans ciller[47]. Il y a donc bien, cela se vérifie, des oblats du dégoût.

Mais l'obligation de maîtriser l'expression de son dégoût se manifeste jusque dans l'entre-soi professionnel, situation devenue alors doublement dolosive : par le dégoût qu'on y éprouve et par l'interdit croissant de l'exprimer (Dubois et Lebeer). Ne pas respecter cet interdit professionnel, cette censure, « fait honneur » au métier, sous sa forme virile (héroïsation) ou féminine (compassion)[48]. C'est risquer de rater une sortie du dégoût « par le haut », parce qu'on sera apparu comme une brute ou une « femmelette », incapable de maîtriser l'expression d'un affect présentant l'inconvénient d'être particulièrement « somatisé » et donc terriblement visible (Morel). Manifestation ultime de cet interdit présent jusque dans l'entre soi professionnel : il peut coloniser jusque l'entre soi individuel, le for intérieur. Témoin cette soignante qui dit sa surprise d'avoir découvert, dans un miroir, sa propre grimace de dégoût à l'occasion d'un soin, lors d'un vidage de bassin[49]. C'est qu'une autre posture menace : la maltraitance repérée par nos auteurs, qu'elle porte sur les agents (Morel) ou sur les usagers[50]. La répugnance et la honte tant évoquées par Elias ne sont alors moralement pas bonnes conseillères. L'exigence de maîtrise civilisée n'est donc pas sans effets massifs, sur les uns, comme sur les autres.

Il faudrait évidemment faire la sociologie des conditions de production de ces réponses contrastées. Des analyses comparatives (policiers *versus* infirmières face aux déshérités et aux sans-abri[51]) tendent à montrer que ces réponses varient beaucoup en fonction de *la signifi*cation que les professionnels attribuent à leur métier : être obligé de faire du « travail social » alors que ce n'est pas la définition officielle de l'activité (policiers, infirmiers, pompiers) semble propice à générer un dégoût particulièrement accentué[52]. Mais il faudrait aussi évoquer l'*identité sociale* des professionnels, leur appartenance à des *générations* différentes, et surtout leur identité de *sexe* : on sait que les policières se voient déléguer, à leur grand déplaisir, la part de travail social propre au métier de policier[53]. Les oblats du dégoût seraient ainsi socialement identifiables.

---

47. Castra Michel, *Bien mourir*, *op. cit.*
48. Idée proposée par Molinier Pascale, *Le travail du care*, *op. cit.*
49. Gilles Raveneau, propos recueillis auprès d'une aide-soignante travaillant en maison de retraite (Maine-et-Loire), 2013.
50. Vollaire Christiane, « Le tabou du dégoût. L'anesthésie du soignant », *Ethnologie française*, « Anatomie du dégoût », *loc. cit.*, p. 89-97.
51. Loriol Marc, *La construction du social*, Rennes, PUR, 2012, chap. iii.
52. Loriol Michel et Caroly Sandrine, « Le contrôle des émotions au travail. Le cas des infirmières hospitalières et des policiers de voie publique », *in* Fernandez Fabrice, Lézé Samuel et Marché Hélène (dir.), *Le langage social des émotions. Études sur les rapports au corps et à la santé*, Paris, Economica, coll. « Anthropos », 2008, p. 76-104.
53. Boussard Valérie, Loriol Marc et Caroly Sandrine, « Une féminisation sur fond de segmentation professionnelle : le cas de policières en commissariat », *Sociologies pratiques*, nº 14, 2007/1, p. 75-88.

D'où les *graves tensions* dont s'accompagne l'étape actuelle de notre processus de civilisation. Il secrète un interdit croissant d'exprimer du dégoût, par des professionnels… alors même qu'ils y sont sans doute devenus de plus en plus sensibles, comme toute la société à laquelle ils appartiennent. Le phénomène ne risque pas de s'alléger. Le vieillissement de la population produit une exposition statistiquement croissante à l'incontinence urinaire et fécale (Anchisi). La précarisation croissante de la population menacée par la transformation libérale de nos sociétés risque aussi d'alourdir fortement la charge des travailleurs sociaux, des soignants hospitaliers, des pompiers. Enfin il est relativement acquis, y compris chez les agents sociaux eux-mêmes, que le traitement de la souillure est délégué aux dominés (castes inférieures en Inde, immigrés en Occident, femmes populaires auxiliaires de vie, épouses et mères face aux souillures familiales). La délégation actuelle de ces tâches à des populations plus professionnalisées, de statut social et culturel croissants, pose déjà problème[54]. Il faudra bien quelqu'un pour administrer ce qui répugne : des professionnels de plus en plus « exposés », en même temps qu'apparemment de moins en moins autorisés à dire ce qu'ils en ressentent : des contradictions non négligeables au cœur du procès de civilisation.

Exclusion/inclusion sociales et dégoût

Ce que nous apprenons ici, enfin, c'est à quel point le dégoût peut traduire l'urgence – vécue dans les corps, somatisée – à se *séparer*. Pas seulement de corps vécus comme répulsifs en tant que corps diminués et déchus, mais en tant que représentants des groupes sociaux auxquels ils appartiennent. Cette séparation est sociale, au sens de la distance entre classes. Les professionnels se vérifient ici situés à un *endroit déterminé* de l'espace social, et placés dans une *structure sociale elle-même évolutive*.

Le dégoût entre individus et surtout entre groupes sociaux s'intensifie quand ils ont à partager le même espace. Il peut s'agir de l'espace national – et l'histoire l'a révélé de manière terrible et spectaculaire à l'occasion du nazisme, comme le remarquait Nussbaum. Mais il peut s'agir aussi tout simplement, comme ici, d'un espace d'interactions, seraient-elles provisoires, entre groupes sociaux différents. La prudence interprétative est alors de mise. Dans des situations de co-présence prolongée (spectacle urbain, transports en commun), comme celui d'une exécution dans la France du XIXe siècle[55], le désir de mise à distance de comportements populaires jugés dégoûtants (insultes, cris, crachats) peut avoir des fonctions variées. Il peut traduire la puissance potentielle, mais objective, qui constitue une

54. Avril Christelle, « Les compétences féminines des aides à domicile », *in* Weber Florence, Gojard Séverine et Gramain Agnès, *Charges de famille. Dépendance et parenté dans la France contemporaine*, Paris, La Découverte, coll. « Enquêtes de terrain », p. 187-207.
55. Cf. Taïeb Emmanuel, *La guillotine au secret…*, *op. cit.*

menace pour des élites confrontées aux dominés qu'ils contiennent. La situation de proximité peut cependant aussi fonctionner, chez chacun, comme un simple moment de mise en danger de l'individuation. Mais plus généralement, c'est souvent l'entre-soi social qui se voit bousculé. Ces manières de la « populace » sont ainsi vécues comme de « mauvaises manières » car incapable de manifester la maîtrise de soi des classes supérieures : il y a là un dégoût catégoriel (« l'odeur de classe », dont parle C. Chevandier). Cette crainte des puissants d'être mêlés aux subalternes semble prendre la forme, chez les soignants, d'une crainte de basculer socialement du côté des dominés qu'ils soignent.

On rejoint ici l'hypothèse générale de Cas Wouters d'une peur croissante du déclassement dans des sociétés formellement de plus en plus égalitaires[56]. Le dégoût serait alors une expression « mixophobe », une réaction somatique à la crainte du rapprochement social. Le dégoût spatial est un dégoût social : il a à voir avec la proximité corporelle. Espace et dégoût ont alors partie liée. Ce dernier met à distance socialement ce qui ne peut l'être physiquement. Il réinstitue les frontières sociales sur le corps du soignant lui-même.

Mais le problème majeur demeure la difficulté de l'interprétation, face à la pluralité possible des objets du dégoût inventoriés plus haut : figures de l'organicité, de l'altérité, du dominé. Bio-phobie, xeno-phobie, dominophobie : laquelle est au rendez-vous, ou le sont-elles toutes, et comment en décider ? Le caractère très somatisé de cet affect particulier accentue cette opacité potentielle du sens ultime du dégoût, en raison, non seulement de sa violence ravageuse, mais de son *immédiateté signifiante* elle-même. Nussbaum écrit que le point commun aux dégoûts pour des objets, des animaux ou des êtres humains singulièrement petits, lents et mous, est dû à ce qu'ils nous ramènent à l'image de notre condition humaine *primaire* et « basse » *morphologiquement* : condition animale, séparée du bas corporel à la faveur du difficile accès à la station debout, d'une part, demeurée contrainte par les besoins corporels d'autre part, enfin menacée par la lenteur et la passivité de la maladie, du handicap, du vieillissement et de la mort.

Mais bien avant Nussbaum et les expérimentations des psychologues anglo-saxons évoquées plus haut, Freud remarque que les « hommes civilisés » sont gênés par ce qui leur rappelle trop « la nature animale de l'humain », ce qu'il appelle, dans sa préface au livre de l'ethnologue John Gregory Bourke[57], notre « reste de terre » *(Erdenrest)*[58], dont les fonctions sexuelles et excrémentielles

56. Wouters Cas, *Informalization…*, *op. cit.*

57. L'enquête cherche à rassembler toutes les pratiques et croyances autour des excréments et des pratiques scatologiques. Bourke John Gregory, *Scatalogic Rites of all Nations. A Dissertation upon the Employment of Excrementitious Remedial Agents in Religion, Therapeutics, Divination, Witchcraft, Love-Philters, etc., in all Parts of the Globe*, New York, American Antropological Society, 1934 [1891], trad. en français sous le titre *Les rites scatologiques*, Paris, PUF, 1981.

58. Préface de Sigmund Freud au livre de Bourke John Gregory, *Scatalogic Rites of all Nations…*, *op. cit.*

constituent le noyau. Les travaux récents de chercheurs cognitivistes ont pu aussi montrer aussi que les réactions physiques au dégoût sont beaucoup plus intenses dans la partie haute du corps – et singulièrement autour de la bouche et de la gorge – que dans la partie basse qui y demeure insensible[59]. La réaction de dégoût est donc un *signifiant immédiatement disponible pour dire le bas, l'abject, le sale et le méprisable* ; il n'a guère besoin d'être verbalisé, d'être explicité : ce qui ne facilite pas l'analyse.

Heureusement, certains terrains sont sans ambiguïté, et mettent en valeur par comparaison l'euphémisation aujourd'hui de ces mécanismes de rejet, et leur renvoi en deçà des coulisses de nos propres sociétés. Le dégoût des soignants – et surtout des soignantes – indiennes pour les parturientes populaires musulmanes à l'hôpital, implicitement dotées des traits répulsifs classiques des dominés (saleté, lubricité, prolifération excessive), s'exprime avec une clarté qui paraîtra étonnante aux yeux occidentaux (Jullien).

Pourtant, il suffit de remonter notre propre histoire pour voir ces dégoûts s'exprimer avec une similaire liberté d'expression[60]. L'exemple indien traduit une hantise partagée par les travailleurs sociaux et les pompiers actuels : celle de la chute sociale en temps de crise. Mais l'accentuation même du procès de civilisation et de la démocratisation rend cette signification, politiquement très incorrecte, difficilement verbalisable. Le souci maniaque de l'hygiène est à la fois cohérent avec l'accentuation contemporaine du pasteurisme[61]. Mais il peut aussi être une entreprise de soutien à la hiérarchie « naturelle » entre usagers et professionnels. Quand l'un ou l'autre de ces professionnels se lave avec obsession, se parfume avec insistance, il ne dit pas, il *signifie*, son dégoût pour les êtres étranges et étrangers qu'il est obligé de prendre en charge (Pudal). L'interprétation des pratiques professionnelles résulte alors d'une herméneutique difficile.

---

59. Nummenmaa Lauri, Glerean Enrico, Hari Riitta et Hietanen Jari K., « Bodily maps of emotions », *Proceedings of The National Academy of Sciences*, décembre 2013 (consulté en ligne : [http://www.pnas.org/content/111/2/646.full.pdf+html]).
60. Voir par exemple la description du député Reinach favorable à la dépublicisation des exécutions : « La tourbe hideuse, qui grouille autour de l'échafaud, est-elle le peuple ? » ; c'est « la lie de la populace », des « filles de haute prostitution », la « masse des filles insoumises ou soumises du quartier », « quelques dépravés, jeunes ou vieux », un « flot grouillant de tous les rôdeurs, souteneurs, filous, escarpes et vagabonds », Reinach Joseph, « Rapports, proposition de loi et discours sur la suppression de la publicité des exécutions capitales », in *Mes comptes rendus. Discours, propositions, rapports*, tome II : *1894-1908*, Paris, Prieur et Cie, 1914, p. 8 et p. 12. Cf. aussi par exemple Corbin Alain, « La puanteur du pauvre », *in* Corbin Alain, *Le miasme et la jonquille*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1982, p. 166-188 ; et Gueslin André et Stiker Henri-Jacques (dir.), *Handicaps, pauvreté et exclusion dans la France du XIXe siècle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2003.
61. Jorland Gérard, *Une société à soigner. Hygiène et salubrité publiques en France au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 2010.

La dénégation du dégoût, suite et fin

Ce qui importe au total, autant que la réalité du dégoût, ce sont ses modalités d'expression aujourd'hui : l'interdit de l'avouer, sa dénégation. Car la lutte contre le dégoût inspiré par les autres va jusqu'à se dissimuler derrière une lutte contre le *dégoût de soi* – tout particulièrement quand il y a un risque d'indistinction sociale : un sentiment d'être soi-même dégoûtant, à cause du métier exercé, à cause des corps traités, et de la ressemblance avec ceux dont on s'occupe : la menace que la différence des statuts et des corps ne s'efface. À côté de la formule de Mary Douglas – « Ce que l'on sculpte, en l'occurrence, dans la chair humaine, c'est une image de la société[62] » –, il serait plus adapté de dire ici que ce que l'on sculpte, en l'occurrence, dans *le rapport à la chair humaine de l'autre*, c'est une image *de soi et de sa place* dans la société.

Le purulent, l'excrémentiel, l'abject, le bas, la misère suscitent l'aversion, c'est-à-dire « une colère brisée par le dégoût et réduite à l'horreur muette », dit Bataille[63]. Mais, souligne-t-il, ces états n'engagent pas la volonté et dégoûtent aussi bien ceux qui les vivent que ceux qui les évitent ou bien ceux qui les prennent en charge. Ils sont vécus sur le mode de l'impuissance. Le miséreux, le clochard, le vieillard incontinent, le mourant, le cadavre n'accèdent à aucune possibilité d'affirmation. Leur misère et leur malheur résultent, selon Bataille, d'un « acte impératif d'exclusion ». Or, l'incapacité de résister à l'exclusion est suffisante pour transformer les personnes en choses abjectes.

La crasse, la morve, la vermine suffisent à rendre ignoble un enfant en bas âge, alors que sa nature personnelle n'en est pas responsable, mais seulement l'incurie ou l'impuissance de ceux qui l'élèvent. L'abjection générale est de même nature que celle de l'enfant, étant subie par impuissance en raison de conditions sociales données[64].

Ce serait alors des *modèles sociaux* dont le dégoût professionnel nous entretiendrait en nous parlant des corps légitimes et illégitimes d'aujourd'hui, *via* l'émotion, ce révélateur des valeurs partagées. Des corps abîmés et mis à mal : tels seraient les nouveaux misérables *visibles*. Par misérable aujourd'hui, il ne faut pas entendre celui qui porte à la pitié, dit Bataille, mais celui qui « a cessé de solliciter hypocritement la pitié pour exiger cyniquement l'aversion[65] ». Une aversion qui produit un ostracisme. Au Norbert Elias du procès de civilisation, c'est alors celui, moins pratiqué, des *Logiques de l'exclusion* qu'il faudrait solliciter[66]. Les corps dont il sera question ici – malades, défaits, marginaux, vieux, mourants et morts – pourraient bien avoir toutes les caractéristiques

62. Douglas Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1981 [1967], p. 132.
63. Bataille Georges, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1988, p. 218.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*
66. Elias Norbert, *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard, 1997.

inverses du corps adapté au *sujet* de la « société par projet » et à celle de la « société du risque » que respectivement Luc Boltanski[67] et Ulrich Beck[68] voient se solidifier au cours des années 1990. Ce sujet adapté à une flexibilité généralisée sur tous les marchés ne saurait sans doute avoir qu'un corps capable de mobilité, échappant et attentif à tout « accident » de santé susceptible de le restreindre, capable de vitesse et d'accélération[69], et donc allégé de toute graisse[70], voire, si possible, jeune et beau.

On rejoint ici les enjeux proprement politiques de notre objet. Le dégoût, en dessinant les contours du corps légitime aujourd'hui, permettrait d'indexer les normes sociales de la seule façon dont nos propres sociétés seraient – pour aller vite – capables de le faire : non pas autoritairement, par l'anathème *explicite* et violent – comme dans l'exemple indien – jeté sur ceux qui n'arrivent pas (ou plus) à satisfaire aux réquisits sociaux de nos sociétés, mais par l'instillation de modèles répulsifs d'autant plus impérieux qu'ils sont *implicites* en même temps que *sensibles*, hésitant entre déni et dénégation, et partagés entre profanes et professionnels[71]. Le refus social serait à la fois *fortement dénié et violemment trahi* par le dégoût, à l'image du rougissement qui saisissait Rousseau dans les salons bourgeois où il n'aurait pas *osé* dire sa timidité sociale. La disqualification sociale, pour ne plus se dire, se *somatise* volontiers. Faisant du « dégoût », décidément, un bel objet mais dont l'interprétation sociologique est rendue parfois relativement indécidable par l'excès de sa dénégation, ce qui est le comble du processus de civilisation. Si la honte s'est faite à son tour plus « honteuse » dans notre modernité[72], le dégoût social semble s'être rendu plus intolérable au grand dam de ses herméneutes.

---

67. Boltanski Luc et Chiapello Ève, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
68. Beck Ulrich, *op. cit.*
69. On renvoie ici aux nombreux ouvrages sur ces deux thèmes, et à la forte réception dont a bénéficié l'*Accélération* de Rosa Hartmut (*Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010).
70. Vigarello Georges, *Les métamorphoses du gras. Histoire de l'obésité du Moyen Âge au XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.
71. Memmi Dominique, « De la dénégation au déni ? La mise en silence du social dans les campagnes de prévention », *in* Collectif, *Le diabète, une épidémie silencieuse*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013, p. 111-135.
72. Scheff Thomas, « Testing Elias's "Invisible Shame" Proposition », *Sociology of Emotions Newsletter, American Sociological Association*, vol. 26, nº 3, 2012, p. 7-8, [http://www2.asanet.org/Emotions/newsletters/emotions_newsletter_fall-3.pdf].