

Malaise dans la symbolisation

Contextualité et lutte pour la dignité

Fred Poché

Maître de conférences de philosophie
Université Catholique de l'Ouest, France

Cette présente contribution se propose d'aborder la notion de dignité en questionnant la *vie sociale* actuelle. Dans une de ses pièces de théâtre intitulée *Le Soleil des eaux*, le poète René Char faisait dire à l'un de ses personnages: «La dignité d'un homme seul, ça ne s'aperçoit pas. La dignité de mille hommes, ça prend une allure de combat»¹. La formule est éloquente. Elle pourrait pourtant choquer nos contemporains. Car, si, en 1946, au sortir de la seconde Guerre Mondiale, la notion de «combat» rimait avec «libération», elle revêt, aujourd'hui, une autre coloration. Notre époque marquée par une crainte des conflits, une exacerbation, médiatique et publique, de l'émotionnel, comprend les vocables renvoyant au «combat» comme autant de logiques belliqueuses, agressives, voire irrespectueuses. La chirurgie sociale a opéré dans la chair des mots. Le lifting sémantique remplace les vieilles peaux usées de l'«oppression» et de l'«exploitation» par un vocabulaire plus doux, plus affectif: la «souffrance sociale», le «mal-être»². Toutefois, cette dignité se voit souvent cruellement atteinte, bafouée ou sacrifiée sur l'hôtel des logiques financières. Certains philosophes insistent pourtant sur l'importance d'une «lutte pour la reconnaissance». En ce sens, pour reprendre les propos d'Axel Honneth, il convient de promouvoir l'*amour*, le *droit* et la *solidarité*. Ces trois notions permettent, en effet, de donner accès à la *confiance en soi*, au *respect de soi* et à l'*estime de soi* chemins d'un retour de la dignité. Cependant, comme je me suis efforcé de le montrer dans *Une politique de la fragilité*, nous ne pouvons enfourcher la dynamique de la reconnaissance sans nous interroger sur ce qui se joue au niveau humain. Et cela pour au moins trois raisons.

1. Des groupes extrémistes, néo-nazis, peuvent très bien constituer des espaces de reconnaissance pour des personnes en grande fragilité sociale⁴. La modalité du reconnaître devient alors, dans ce cas, une expérience qui tout en valorisant le membre du groupe, fait naître en lui une micro-solidarité

1 R. Char, *Le soleil des eaux*, 1946, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1983, p. 1040.

2 F. Poché, *Organiser la résistance sociale*, Lyon, Chronique sociale, 2005.

3 F. Poché, *Une politique de la fragilité. Dignité, éthique et luttes sociales*, Paris, Cerf, 2004.

4 Sans aller jusqu'à cette extrémité, on peut souligner que des formes de reconnaissance existent dans le monde de la petite délinquance, comme dans l'exemple qui suit: «Je me souviens à quel point j'étais heureux quand j'étais un voleur. J'avais plein de fric et surtout j'étais reconnu et valorisé dans la cité. Enfin, j'étais quelqu'un. Même la prison, je la vivais bien, pour moi c'était assimilable à un accident de travail». Propos cité par Charles Rojzman (avec Sophie Pilods) dans *Savoir vivre ensemble. Agir autrement contre le racisme et la violence*, Paris, Syros, 1998, p. 52.

fondée sur la haine des autres. La reconnaissance mutuelle d'une appartenance à un même collectif risque, dans certaines circonstances, de se marier avec la nomination d'un ennemi à détruire. Dans son célèbre ouvrage *Malaise dans la civilisation*, Freud déclarait qu'il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups⁵.

2. Certaines formes de reconnaissance, comme celle, par exemple, de la culture d'origine, peuvent parfois fonctionner comme un figement d'une identité qui n'est pas toujours revendiquée. Dans ce cas, le sujet en question se trouve enfermé par une sorte d'«essentialisme» qui nie radicalement sa singularité. Dans le même sens, la confusion entre l'*allérité* et la *différence* est souvent productrice d'une forme de reconnaissance impuissante à fabriquer des sujets à la fois libres, responsables et soucieux du corps sociétal.

3. Enfin, la quête de reconnaissance risque, à certain moment, de jouer la carte du conformisme, voire du sectarisme. On le sait, la visée de reconnaissance par une communauté particulière –ou la recherche de solidarité avec celle-ci, sans discernement– peut mener aux pires atrocités⁶. Penser la reconnaissance comme chemin pour la dignité, requiert alors un questionnement à trois dimensions: 1. Qui est le sujet de l'acte de reconnaître? Lorsque l'on parle de la reconnaissance de l'autre, «que» reconnaît-on chez lui? 3. Enfin, quelle est la *finalité* de la reconnaissance? Ainsi le «qui», le «que» et le «têlos» constituent-ils les trois aiguillons d'une réelle pensée de l'acte de reconnaître.

Si l'idée d'une lutte pour la reconnaissance se révèle insuffisante, en tant que telle, quelles seraient alors les conditions concrètes d'un réel respect de la dignité? C'est ce que je voudrais essayer de développer au cours de la présente contribution. Dans un premier temps, l'on proposera quelques rudiments méthodologiques, afin de bien situer l'angle d'approche de la problématique. Ensuite, l'on posera l'hypothèse selon laquelle la question de la dignité telle qu'elle apparaît aujourd'hui peut être pensée à partir de ce que j'appelle le processus de «désymbolisation» des sociétés contemporaines. Enfin, il s'agira de proposer quelques éléments qui favorisent une praxis orientée dans le sens de la promotion de la dignité humaine et d'une «resymbolisation» sociétale.

I. UN PARTI PRIS MÉTHODOLOGIQUE: COMMENT SE METTRE SUR LA VOIE?

Soulignons, en premier lieu, trois convictions. 1. Il convient de situer notre problématique dans notre contexte contemporain. 2. Il est nécessaire de penser la dignité à partir de ce que j'appelle un sujet de contextualité⁷: un sujet empêtré dans les contextes actuels, mais aussi dans ceux qu'il a traversés au cours de son histoire. 3. Enfin, pour rendre compte des situations concrètes d'atteinte à la dignité, nous devons rompre avec les approches «mono-causales» des problèmes sociaux.

5 S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1929, trad. fr. Ch. et J. Odier, Paris, Puf, 1981, p. 68.

6 Cf. C.R. Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, 1992, trad. fr. E. Barnavi, Paris, Les Belles lettres, 1994.

7 F. Poché, *Sujet, parole et exclusion. Une philosophie du sujet parlant*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Contextualiser la problématique

Il est courant, en philosophie de développer une posture formelle qui consiste à élaborer une pensée à partir d'idées générales et a-historiques de l'Homme. Or, à mon sens, les «idées régulatrices» ou les appels formels à la dignité demeurent insuffisants et souvent peu opératoires lorsqu'ils ne s'ouvrent pas à la concrétude des situations. Il convient alors moins de repartir de grands principes généraux, ni même que de la *singularité des contextes*. L'anthropologie de contextualité que je m'efforce de penser depuis quelques années se rend attentive à ce qui se trouve intériorisé par les êtres humains dans l'actuel de leur situation. Le philosophe se pose alors comme une sorte de «journaliste radical» (Foucault) qui refuse d'occulter le réel social contemporain et s'efforce de proposer des outils afin de transformer ce qui atteint la dignité des sujets humains. Il ne s'agit donc plus de penser la question de la dignité en repartant de la notion abstraite d'individu, mais en s'appuyant sur la contextualité en prenant en compte notamment le «macro-contexte» contemporain: l'actuelle mondialisation du libéralisme économique.

Penser la dignité à partir d'un sujet de contextualité

Par voie de conséquence, le présupposé théorique que l'on vient de souligner à grands traits, opère une rupture avec les dichotomies de la métaphysique occidentale (individu/société; corps/parole; parole/action et peut-être même idéalisme/matérialisme...). Parler d'un sujet de contextualité, c'est affirmer que les sujets humains se trouvent véritablement empêtrés dans des contextes. En un mot, chaque sujet humain intériorise les contextes qu'il traverse au cours de son histoire. Si bien qu'il n'est plus suffisant, à mon sens de parler de dignité de la personne humaine et encore moins de repartir d'une notion abstraite de l'individu comme le fait la tradition du libéralisme politique. Il faut interroger d'un point de vue concret ce que peut signifier, aujourd'hui, dans le macro-contexte de l'espace-temps mondial une «société digne». On comprend bien, du reste que parler d'un sujet de contextualité permet d'aborder la question de la dignité en dépassant le débat entre un idéalisme qui se centre sur le respect de l'individu et une approche matérialiste située, par exemple, sur les simples structures socio-économiques. La contextualité c'est l'extériorité des contextes intériorisés par les sujets.

Rompre avec les approches mono-causales des problèmes sociaux

Enfin, une posture épistémologique marque nos représentations; appelons-là le mono-causalisme. Il s'agit, en l'occurrence, d'appréhender les problèmes au singulier, de manière linéaire, en les pensant dans un rapport de *cause à effet*. Ainsi, par exemple, les interprétations hâtives de la notion de «frayage» chez le jeune Freud, ou le statut de l'«infrastructure» dans la tradition marxiste relèvent de ce positionnement. Certaines lectures de la réalité sociale nous laissent à penser que ce qui advient chez un sujet, ou dans une société, provient d'une seule et unique cause. Ainsi, dans la «doxa» contemporaine, les problèmes du «vivre ensemble» seraient dus, pour les uns, au chômage et pour les autres à l'absence d'une véritable éducation. Ces lectures naïves du social demeurent tributaires d'une approche «mono-causale». Or, il s'agit bien ici, de rompre avec cette logique linéaire afin de prendre en compte ce que j'appelle une «causalité rhizomatique»⁸. En un mot, pour le problème qui nous concerne, cette posture théorique vise à penser ce qui nous «arrive», sur le plan des atteintes à la dignité, à partir d'une

diversité de causes qui s'articulent et se répondent, sans se confondre. La dissémination des causes vient complexifier les réponses que l'on doit faire aux atteintes à la dignité.

II. LE PROCÈS DE LA DÉSYMBOLISATION DU SOCIAL

Après nous être entendus sur la méthode, portons notre analyse sur le procès de désymbolisation de la réalité sociale. Au regard des déclarations récentes de nombreux psychiatres, nous vivons actuellement un phénomène de société particulièrement inquiétant. Ainsi, pour ne prendre que l'exemple de la France, en 2003, près de 15 millions de boîtes de Stinox (somnifère) et 11, 5 millions de Deroxat (anti-dépresseur) ont été délivrées dans ce pays. De plus, au fur et à mesure des années, les prescriptions ne cessent de progresser. Ainsi, toujours en France, de 1980 à 2001, le marché des psychotropes a explosé littéralement, en passant de 317 millions d'euros de chiffre d'affaires annuel à plus d'un milliard d'euros. Ces chiffres montrent que le psychotrope a cessé d'être un médicament pour se transformer en un produit à traiter les «malheurs de la société» (E. Zarifian). La dépression devient alors un trésor juteux pour l'industrie pharmaceutique. Ce phénomène nous donne à comprendre l'ampleur du mal-être vécu par nos contemporains. Or, comme le soulignent Miguel Benasayag et Diego Sztulwark, dans *Du contre-pouvoir*: «la dépression (le fait que des millions de personnes soient sous antidépresseurs ou tranquillisants ne peut être considéré comme insignifiant par ceux qui s'intéressent à la pensée de la liberté), l'ennui, la lente extinction du désir sont des problèmes qui ont à voir avec la puissance, mais au-delà, ce sont de véritables questions politiques»⁹.

Aujourd'hui, dans un certain nombre de pays, nous assistons à une psychologisation de la question sociale¹⁰. Les termes d'«exploitation» et d'«oppression» ont laissé la place à des formules moins collectives comme la «souffrance au travail» ou le «harcèlement moral». L'individualisation des problèmes et la crise du sentiment d'appartenance à un groupe social, font que l'on consulte plus aisément un médecin que l'on entre collectivement à l'action. D'où vient ce «mal-être», cette plainte sociale, ce sentiment d'une dignité atteinte, souvent de manière profonde? On aurait tort de croire qu'il existe une seule et unique réponse. Comme nous l'avons évoqué précédemment, du point de vue de l'appréhension du social, il convient de penser à partir d'une conception rhizomatique de la causalité. En aucun cas, il est satisfaisant de réduire une réalité, comme le surgissement d'un événement dramatique, personnel ou collectif, à une causalité unique. Dire, par exemple, que les situations actuelles d'atteinte à la dignité proviennent uniquement des structures économiques ne serait pas honorer la complexité du réel ; même si ce domaine joue, bien évidemment, un rôle notoire. Il nous faut donc, encore une fois, sortir des approches mono-causales afin de nous rendre attentifs à la capillarité des

8 Cette formulation évoque bien sûr celle de Deleuze et Guattari: «N'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre et doit l'être. Le rhizome renvoie à un principe de multiplicité, de rupture asignifiante, Il n'est justiciable d'aucun modèle; à la différence des arbres ou de leurs racines il «connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie par nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple» G. Deleuze/F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, 1980., p. 31.

9 M. Benasayag et D. Sztulwark, dans *Du contre-pouvoir. De la subjectivité contestataire à la construction de contre-pouvoirs*, 2000, traduit de l'Espagnol par Anne Weinfeld, Paris, La Découverte & Syros, 2000, p. 27.

10 F. Poché, *Organiser la résistance*, Lyon, Chronique Sociale, 2005.

causes¹¹. Or, pour cela je formule une hypothèse. Nous vivons actuellement un processus de «désymbolisation» de l'existence sociale qui atteint de manière radicale la dignité et par voie de conséquence le «bien être» des personnes. Par «bien-être», je n'entends pas la simple possession de biens, l'accumulation de richesses, la satisfaction d'un désir ou d'une préférence, mais à la suite de l'économiste Amartya Sen, la valorisation des capacités comme, par exemple, celles qui consistent à ressentir de l'estime de soi, à pouvoir s'exprimer sans honte en public, ou bien encore, de participer à la vie de sa communauté¹².

Le mot société, du latin «societas», est formé sur le terme «socius». Or ce vocable exprime le sens suivant: «celui qui va avec». Autant dire, que «symbole» et «société» relèvent théoriquement d'une même dynamique sémantique. Dans le cadre de cette contribution, j'entends par symbolisation cinq dimensions qui croisent diverses théories du symbole sans les recouvrir pour autant:

1. *S'identifier;*
2. *se rassembler avec d'autres;*
3. *verbaliser son existence;*
4. *prendre part, en parole et en acte, à une communauté;*
5. *s'humaniser.*

Or, justement, il semble que ces cinq points sont actuellement atteints et touchent quelque chose d'essentiel de la dignité des personnes et de nos sociétés contemporaines. Il convient donc, en premier lieu, de décrire l'actuel «processus de désymbolisation» qui donne lieu, parfois, à une plainte sociale et de proposer, ensuite, quelques pistes pour permettre à une praxis sociale d'avancer dans le sens d'une vie humaine digne.

1. Ce qui n'aide pas les sujets à s'identifier

Nous vivons, en premier lieu, une crise de ce que le philosophe américain Michael Walzer nomme les «associations involontaires» et que l'on pourrait appeler la symbolisation particulière qui nous précède: la société et la famille; les communautés humaines que l'individu ne choisit pas, mais qui jouent pourtant un rôle essentiel pour son développement et la structuration de son *identité*. Pour ne prendre qu'un exemple, il est parfois difficile à un enfant, dans un certain nombre de sociétés post-industrielles, aujourd'hui, de s'identifier dans la chaîne des générations, ou plus largement vis-à-vis du monde adulte, lorsque les nouvelles technologies le mettent dans une situation de supériorité vis-à-vis de ses parents, ou de ses grands-parents; puisqu'il arrive que ce soit lui qui fasse autorité en matière d'appropriation de cette nouvelle donne informatique. Ce renversement est une première dans l'histoire de l'humanité. Par ailleurs, bon nombre de sociétés pouvaient naguère être qualifiées de «topiques» (topos: lieu); en d'autres termes, elles qui articulaient un territoire (Etat-nation), une identité, une relation (fut-elle conflictuelle), une mémoire (tradition, récits historiques) et des valeurs. Depuis peu, se développe un monde aux sociétés a-topiques¹³, dématérialisées, dans lesquelles des

11 Je transpose, sur cette question de la causalité, les catégories foucauldienne ou deleuzienne du pouvoir.

12 A. Sen, *Éthique et économie*, 1987, trad fr S. Marnat, Paris, Puf, «Quadrige», 2002, p. 236.

identités fragiles se constituent par le réseau, dans une temporalité de l'urgence et une diversité axiologique qui peine à produire du lien.

2. Ce qui ne contribue pas à rassembler les sujets

La crise de l'emploi a contribué à diviser les citoyens. Lorsque la rareté du travail se déploie, les individus en recherche d'emploi se retrouvent en concurrence. Par ailleurs, nous ne sommes plus dans une culture du travail, relayée jadis, par une théologie du travail (Chenu) et par une philosophie du travail (marxisme). Le rapport au travail permettait une «conscience de classe». Il rassemblait les salariés sur une culture commune, une mémoire commune, des imaginaires communs. Nous sommes passés du «travail industriel» qui dans un certain nombre de pays renvoyait les travailleurs à des espaces communs favorisant la solidarité, à un travail immatériel dans des sociétés post-industrielles existentiellement individualistes et sociologiquement morcelées. On parle alors de relations productives *flexibles, mobiles et précaires*: «flexible parce que les travailleurs doivent s'adapter à des tâches différentes, mobiles parce qu'ils doivent fréquemment changer d'emploi, précaire parce qu'aucun contrat ne garantit la stabilité et la dureté indéfinie de l'emploi»¹⁴.

Dans des pages célèbres de ses *Manuscrits de 1844*, Marx parlait déjà de l'argent comme cette puissance de perversion contre l'individu et contre les liens sociaux¹⁵. Aujourd'hui, plus que jamais, les logiques financières prennent le pas sur le respect des humains. La «surmonétarisation» d'une minorité de possédants est telle que d'après le rapport mondial du programme des Nations Unies, la fortune de 225 richissimes personnes est égale aux revenus de 2,5 milliards d'humains. Les trois personnes les plus fortunées possèdent des ressources financières égales au PIB cumulé des 48 pays les plus pauvres¹⁶.

13 F. Poché, «De l'espace comme exigence sociale», A. Gomez-Müller (dir), *La question de l'humain entre l'éthique et l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 27-46. «Les hommes et les femmes recherchent des groupes auxquels appartenir assurément et pour toujours dans un monde où tout le reste bouge et change, où tout le reste est incertain. Jock Young réitère cette vue de manière succincte et poignante: "alors même que la communauté s'effondre, l'identité est inventée". L'attention que cette "identité" reçoit et les passions qu'elle engendre, elle le doit au fait qu'elle est un "substitut de communauté", un succédané de cette prétendu «résidence naturelle» qui n'est plus disponible dans un contexte de mondialisation rapide», Z. Bauman, «Identité et mondialisation», Université de tous les savoirs, (Sous la direction d'Yves Michaud), *Qu'est-ce que la société?*, Volume 3, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 452.

14 M. Hardt et A. Négrí, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, la Découverte, 2004, p. 139.

15 K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Sociales, 1972, p. 123.

16 Ces chiffres datent de 1999. Depuis, les inégalités se sont encore aggravées. «Quant à l'argument selon lequel cet excès de monnaie chez les plus riches se traduirait par une multiplication des échanges et une capacité à créer des richesses susceptibles de répondre au principaux besoins de l'humanité, il est largement fallacieux. Car l'essentiel de cette monnaie tourne dans des bulles spéculatives dont l'explosion régulière fait des ravages dans l'économie réelle». P. Viveret, *Pourquoi ça ne va pas plus mal?*, Paris, Fayard, 2005, p. 237. À la suite d'Emmanuel Renault, on peut dire qu'il existe trois formes d'expérience de l'injustice: le premier se fonde sur le constat que des principes de justice institués dans l'espace public politique ou dans les arènes institutionnelles particulières sont violés. Le second renvoie au sentiment que ces principes ne sont reconnus comme principes que de façon restrictive, et qu'ils font l'objet d'interprétation qui, dans les faits, exclut des groupes d'individus des droits qu'ils définissent. Enfin, il est possible de dire ces principes sont faux parce

Bon nombre de peuples à travers le monde ont fonctionné avec des sociétés attachées à des traditions et à des rites qui les inscrivaient dans une communauté. Les individus se pensaient comme des héritiers. Puis, une certaine forme de modernité les a entraînés dans une logique orientée vers l'avenir. Ce fut la grande période des utopies: «Du passé faisons table rase». Aujourd'hui, le passé est perçu comme ringard et l'avenir comme incertain. On se focalise alors sur le présent clos sur lui-même ; de par le développement des nouvelles technologies, nous vivons dans des logiques d'urgence. Pour reprendre une formule du psycho-sociologue Jean-Pierre Boutinet, nous nous trouvons dans une société des agendas. En quelques décennies, l'horizon de nos projets s'est singulièrement rétréci pour ne jouer que sur le court ou le très court terme¹⁷.

3. De la difficulté de symboliser son existence

De nombreuses personnes en «souffrance sociale» ne parviennent pas à symboliser leur existence. Des linguistes ont montré que de nombreux jeunes de quartiers populaires à travers le monde, vivent avec seulement 400 mots. Faute d'une réelle capacité à se dire, la violence devient la réponse au mal-être et au sentiment d'injustice vécu au quotidien. Et pourtant ce langage fonctionne aussi comme un signe de reconnaissance et de regroupement. Il faut le parler pour ne pas être exclu du groupe. La difficulté à symboliser son existence renvoie à une forme pathogène du rapport à la parole que j'appelle la «dénarration»¹⁸. La dénarration se caractérise par trois dimensions: 1. l'impossibilité de parler parce que la souffrance est trop forte ou que les mots manquent (*lacune linguistique*); 2. La répétition constante du même «traumatisme» (*cercle névrotique*), et par conséquent l'incapacité à produire un récit; 3. La non-distinction entre l'espace privé et l'espace public (*perte du sentiment de pudeur*).

4. De la difficulté de prendre part en parole et en acte à une communauté

Nos contemporains ont semble-t-il plus de mal à se mettre en mouvement, à entrer dans une praxis sociale. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre a montré que ce qui permet à un individu de se mettre à l'action, ce n'est pas la situation d'oppression, d'exploitation, ou d'injustice qu'il vit, mais l'ouverture à des possibles: le fait de croire que cela peut être autrement. Or, ces dernières années, les imaginaires sociaux ont profondément changé. Parfois écrasés par la «globalisation», nos contemporains ont rompu avec les utopies collectives. Dans le même temps, on nous présente le capitalisme comme l'horizon indépassable de notre temps, comme une sorte de donné de nature. La planète est capitaliste, alors, il faudrait faire avec.

5. Débusmanisation

Société de la performance, logique financière et d'efficacité... Un certain nombre de personnes de condition modestes ont rompu, ou même n'ont aucun lien, avec le monde du travail. Nous assistons à une ghettoïsation de certains quartiers. Foucault, l'avait bien montré, dès le XIX^{ème} siècle, certaines

qu'ils sont compatibles avec des injustices tout aussi graves qu'inexprimables dans le langage normatif institutionnalisé. E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 88.

17 J-P. Boutinet, *Vers une société des agendas. Une mutation des temporalités*, Paris, Puf, 2004, p. 116.

18 F. Poché, (avec V. Margron), *L'échec traversé*, DDB, 2003.

politiques ont instrumentalisé la délinquance¹⁹. On l'a politiquement utilisée. Aujourd'hui, partout dans le monde, on peut constater des politiques de l'espace, qui ne permet aucunement la «mixité sociale», le mélange des diverses catégories sociales, ou culturelles. Une telle situation risque de créer ce que H. Arendt appelait un *acosmisme de la fusion* et un *acosmisme de la déliaison*. L'*acosmisme de la déliaison* est une séparation sans relation. Il sépare les individus de par la focalisation sur le moi et le désintérêt pour le monde. L'*acosmisme de la fusion* est une relation sans séparation. Il procède d'une union des individus contre le monde (commun) et d'une identification au tout d'une communauté²⁰.

III. DIGNITÉ ET CONTEXTUALITÉ: VERS QUELLE PRAXIS SOCIALE?

Il semble possible de travailler dans le sens d'une «resymbolisation» qui permettrait aux individus de mieux s'identifier, de se rassembler avec d'autres afin de pratiquer la solidarité, de verbaliser leur existence, de prendre part, en parole et en acte, à une communauté et enfin, de s'humaniser.

1. Permettre de s'identifier: éloge de la ritualité

Promouvoir la dignité, c'est permettre à chacun de trouver une place dans la société, de se voir reconnu, de s'inscrire dans une temporalité sociale. Un travail sur la ritualité au sein de nos sociétés se révèle nécessaire. De par la crise des institutions, les logiques d'urgence et les crises d'identité, les rites se diluent. Or, ritualiser permet justement aux sujets de s'identifier. Cela les aide à habiter une temporalité sociale longue, à prendre leur place dans une communauté, à s'inscrire dans une culture d'appartenance et des valeurs. Développer la capacité des individus à s'identifier, à mieux se situer sur le plan des identités personnelles et collectives, requiert une attention particulière à la ritualité.

2. Aider à rassembler : ne pas seulement viser le lien social, mais lutter contre les inégalités sociales

À l'heure du morcellement des sociétés, l'un des dangers actuel de la vie sociale consiste à se focaliser sur la seule question du «vivre ensemble». C'est d'ailleurs, toute la limite d'une certaine compréhension de la symbolisation: l'important serait l'«ajointement» des individus. Or, le problème du lien social ou de la «coexistence pacifique» n'est pas, à lui seul finalité. En effet, il ne suffit pas de rechercher la coexistence des sens, des différentes valeurs (posture libérale), mais de viser le *sens de la coexistence*²¹ (A. Gomez-Müller) et la dignité. Or, une telle position ne peut se faire sans une lutte contre l'injustice. C'est effectivement ce problème-là qui touche les plus défavorisés à travers le monde²². Ces dernières décennies, beaucoup d'acteurs sociaux, mais aussi de sociologues se sont concentrés sur le «vivre ensemble» en oubliant parfois que si de telles difficultés surgissaient, ce n'était pas toujours nécessairement à cause d'une simple déliquescence des repères moraux, ou d'une confusion au niveau

19 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

20 F. Poché, «Pauvreté, fragilité sociale et action politique», *Projet* n° 280, 2004, pp. 74-80.

21 A. Gomez-Müller, *Éthique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

22 Face à des philosophies libérales, comme celle de Rawls, qui s'efforcent de penser une théorie de la justice, il semble alors préférable, de prime abord, de repartir du sentiment d'injustice, du mépris, de l'oppression ou de l'exclusion. A ce sujet, cf. E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

axiologique. Il s'agissait, plutôt, d'un terrible sentiment d'injustice vécu par les plus défavorisés de nos sociétés et dans le même temps d'une plus grande visibilité de ces disparités.

3. Donner la possibilité de verbaliser l'existence

Il est essentiel de développer des espaces pour la production et la structuration de récits. Comme le souligne Paul Ricœur à la suite de MacIntyre, il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter, qu'elle soit réussie²³. La parole échangée avec l'autre permet d'avenir comme être conscient. En communiquant avec autrui, une personne prend conscience de son identité. En exprimant à l'autre ce qu'elle vit, ou en lui faisant part de ses convictions, elle fait advenir et structure sa propre pensée. En échangeant avec d'autres, en partageant avec eux, on apprend à se connaître et parfois on se surprend soi-même. La pensée se construit dans l'interlocution²⁴. Se raconter contribue à réaliser une certaine unité de son existence. Le récit permet une meilleure compréhension de soi.

4. Aider les plus fragile prendre part en parole et en acte à une communauté

Aider les plus fragile à participer à la vie de la cité n'est pas seulement important parce qu'ils y ont droit dans toute une démocratie, mais parce que leur participation peut véritablement enrichir l'ensemble de la société. Il convient alors de développer des espaces *argumentatifs* permettant à chacun de participer activement au débat dans l'espace public. Mais pour cela, le détour par les textes demeure fondamental. Il est vital pour la démocratie de donner la possibilité aux citoyens les plus défavorisés, de s'approprier les textes permettant de s'interroger sur l'organisation de la société, la vie de la cité, le sens du «vivre ensemble». Être citoyen et prendre part à une communauté humaine, c'est lire un certain nombre de documents, d'ouvrages ou d'articles, en vue d'acquérir une distance critique, de penser le «bien commun» et de mesurer la complexité du champ social. L'accès à la connaissance et la possibilité d'opérer une distanciation par rapport à telle ou telle réalité sociale constituent les conditions de possibilité d'apprentissage du registre argumentatif. Car pour débattre, il faut des ressources.

5. Des chemins pour s'humaniser

Un certain nombre de sociétés à travers le monde sont marquées, positivement, par des décennies –voire des siècles– de combats qui ont permis la reconnaissance du droit de s'exprimer, de donner son avis²⁵. On peut, certes, affirmer de manière formelle que la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme, encore faut-il que les moyens d'élaborer une pensée soient donnés à chacun. Or, la réalité mondiale dans laquelle nous sommes pris, se manifeste par une accélération du monde et une transformation des réalités humaines sans précédent qui ne vont pas sans toucher la dignité des êtres humains. Ainsi, tout est en recomposition, ou, si l'on veut en

23 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 190.

24 F. Poché, *Sujet, parole et exclusion. Une philosophie du sujet parlant*, Paris, L'harmattan, 1996.

25 Dans son célèbre *Traité des autorités théologiques et politique*, Spinoza déclare à cet égard: «Une Autorité politique exercerait [...] un règne d'une violence extrême, si elle refusait à l'individu le droit de penser, puis d'enseigner ce qu'il pense. Elle donnera, au contraire, des preuves de modération en accordant cette liberté à tous». B de Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politique*, 1670, Paris, Gallimard, 1954, p. 11.

«déconstruction»: le pouvoir, l'espace, le temps, la démocratie, la communication, le rapport au savoir, aux autres, au travail, à la politique, aux cultures, aux identités. L'emballage de la machine planétaire produit des sociétés anxieuses. Le sentiment d'impuissance gangrène des citoyens marqués par un individualisme grégaire complexe et des théories du pouvoir substantialistes, obsolètes qui cèdent au pan-économisme. Si, au XVIII^{ème} siècle, Diderot et les auteurs de la célèbre *Encyclopédie* s'efforçaient de rendre accessible les savoirs, où en sommes-nous aujourd'hui? Il est vrai que l'Internet donne accès à des champs de connaissance extraordinaires. Mais en même temps, la multiplicité des offres, le fanatisme de la nouveauté, le primat de l'émotionnel sur l'argumentaire, ne laissent guère de place pour une pensée réflexive, capable de se mettre à distance vis-à-vis de ce que nous faisons. Notre monde contemporain nous invite moins à penser qu'à dé-penser; en ce sens il se déshumanise. Dans *Democracy matters*, le philosophe américain Cornel West affirme "qu'une stratégie économique-financière, a consisté, aux États-Unis, à inonder le marché des jeunes de divertissements sédatifs de toutes sortes qui les détournent de tout engagement sur les questions de paix et de justice. L'incessant bombardement d'images (du porno à la violence gratuite) issu de la télévision, des films et des clips, persuade beaucoup de jeunes que la culture de gratification immédiate (...) est l'unique façon d'être humain"²⁶. Nous vivons dans un monde qui favorise la «malnutrition spirituelle» (C. West) et organise des hédonismes de surface.

Dans un tel contexte, aider à humaniser, devrait commencer par permettre à chaque être humain de s'arracher aux logiques mercantiles et superficielles pour développer d'autres valeurs, d'autres manières de vivre, d'espérer, de faire société, et même, de «faire monde». Dans son livre *Critique de l'existence capitaliste*, l'économiste Christian Arnsperger²⁷, propose pour sa part de changer notre axiomatique. À la place des axiomes spontanés de la logique néo-libérale (logique monétaire, marché, rentabilité, concurrence, expansion), il propose des axiomes authentiques renvoyant à d'autres valeurs comme la gratuité, les droits de l'homme, la solidarité, l'organisation collective et l'écologie. L'humanisation de notre monde passera par le développement de nouveaux imaginaires, l'élaboration de valeurs autres, qui, au lieu de s'appuyer sur les logiques de performance et de compétition généralisée, permettront de trouver, chez les plus fragiles, les fondamentaux de l'existence humaine nécessaire à la mise en place d'une réelle politique au service de la dignité du plus grand nombre²⁸.

26 C. West, *Democracy matters*, 2004, *Tragédie Américaine*, Paris, Payot, 2005, p. 189.

27 C. Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, cerf, 2005.

28 Cf. F. Poché, *Une politique de la fragilité. Dignité, éthique et luttes sociales*, Paris, Cerf, 2004.