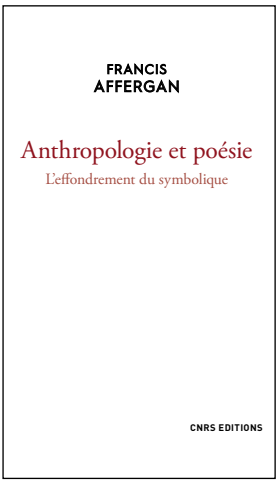
FRANCIS
AFFERGAN

Anthropologie et poésie

L'effondrement du symbolique

CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur



Parmi toutes les crises dont il est question aujourd'hui, celle du langage, et du symbolique sur lequel il repose, est la moins étudiée. Elle concerne pourtant notre capacité à dire le monde.

À première vue, les langues de l'anthropologie et de la poésie paraissent lointaines et inconciliables. Pourtant, elles visent toutes deux à nous représenter les choses, à les faire voir, et à rendre présent le monde. Ethnologues et poètes se rejoignent sans cesse dans leur quête d'un contact direct des réalités. Tous ont voulu échapper au carcan des cadres discursifs.

Une poétique savante de l'anthropologie est possible, à travers un va-et-vient où les sons, les sens et la symbolique auraient toute leur place.

*Anthropologue, spécialiste de la Martinique et des cultures créoles, Francis Affergan a publié un recueil de poèmes remarqué (*Souffle accouru, 2015). *Il est professeur émérite à l'Université de Paris.*

Francis Affergan

Anthropologie et poésie

L'effondrement du symbolique

CNRS ÉDITIONS
15, rue Malebranche – 75005 Paris

Pour Michèle et Timothée

© CNRS Éditions, Paris, 2020
ISBN : 978-2-271-13517-9

Avant-propos

L'ambition de ce livre repose sur l'idée d'une comparaison entre les objets, les catégories, les méthodes, et les objectifs de deux savoirs : la poésie (et la poétique dans sa version théorique) et l'ethnologie (et l'anthropologie dans sa version théorique). Des deux côtés, il s'agit d'une enquête sur leur nature et leurs liens avec la culture. À première vue, la similitude entre la poésie et l'anthropologie s'arrête là. Cependant, de nombreux indices montrent que la comparaison pourrait être poussée beaucoup plus loin. Notre objectif ultime consiste à réfléchir à l'hypothèse d'une finalité commune qui serait la suivante : montrer les mondes dans leur présence même, en s'affranchissant au maximum des lourdeurs du langage. Par montrer les mondes, j'entends le geste qui met sous les yeux une présence phénoménale, spatiale, temporelle, vivante et charnelle. La mise sous les yeux est une pratique discursive qui prend naissance chez Aristote (« pro ommatôn ») et que l'on retrouve chez Husserl, comme pierre angulaire de son entreprise phénoménologique.

Relativement aux objets tout d'abord. L'ethnologie travaille sur les sociétés et les cultures, les pratiques religieuses, les rites, les mythes, les choses et les objets sacrés et profanes, les relations entre les groupes. Parallèlement, la poésie expose sa vision de la réalité de notre cosmos, mais aussi de l'au-delà de l'apparence, des mœurs humaines et animales, des profondeurs de l'esprit humain, des choses et des objets à travers leurs images, des nœuds et des interstices grammaticaux et syntaxiques.

En deuxième lieu, du point de vue des catégories employées, l'ethnologie conduit ses investigations grâce à l'altérité, aux différences, aux ressemblances, aux similitudes, aux oppositions et aux identités. Elle vise à décrire la pluralité et la diversité des sociétés et des cultures. À côté, la poésie tente de rendre compte des infimes différences et des indiscernables entre les choses du monde qui se ressemblent. Elle examine la pluralité et la diversité des mots afin de restituer la chose même. Et à cette fin, elle utilise tous les moyens mis à sa disposition par le langage : les symboles, les métaphores, les analogies avec toute la palette des figures de la rhétorique.

Quant aux méthodes, la description des mondes par la comparaison l'emporte en ethnologie. Par exemple, le « comme » est diversement décliné dans tous aspects. Il en va de même pour la poésie qui, elle, explore les mondes de la langue en comparant aussi par la figure du « comme ». Enfin, il apparaît que l'absence de schéma narratif est constatable dans les deux univers.

En ce qui concerne les objectifs, autant on s'emploiera à décrire les objets (danses, cérémonies, rituels…) dans leur présence même, pour ce qui est du savoir ethnologique, autant le poète s'appliquera à capter et à capturer la

présence de la chose à travers le mot qui en est l'image la plus proche.

Et si l'ethnologie et la poésie luttent, chacune dans son camp, pour valoriser la présence pure de la chose, c'est parce qu'elles ont constaté, très vite et simultanément, qu'un déficit de la représentation avait fini par mettre à mal la restitution même de cette chose. C'est ce que signifie « effondrement du symbolique ». Le symbolique, à savoir la représentation censée restituer la chose (la société, la culture, le rite, la fleur, le bleu du ciel…) ne parvient plus à dire le monde et à lui donner un sens. D'où les tentatives, plus ou moins avortées, pour parvenir au cœur même de la chose, dans sa demeure, en essayant de raccourcir le chemin qui sépare la chose dans le monde et le langage destiné à la restituer. C'est pourquoi de nombreux anthropologues et poètes, y compris de nombreuses sociétés, se sont employés à rendre compte du monde en se passant des instruments les plus symboliques de la langue.

Directement faire voir les choses sans passer par les symboles et les analogies, tel fut le désir ardent de nombre d'ethnologues et de poètes, et non des moindres : Malinowski, Leiris, De Martino, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Celan, Cummings…

Le poète et l'ethnologue entendent ainsi échapper au carcan des cadres discursifs en prétendant se mettre au contact direct des réalités de ce monde, comme les phénomènes, les sentiments, les émotions…

C'est donc bien la langue qui fait obstacle et pourtant c'est en elle, et en elle seule, que la présence pourra surgir. Tel est l'enjeu. Tel est le dilemme. Et telle est peut-être l'impasse. Le poète et l'ethnologue partagent le même

désir d'immédiateté vis-à-vis du monde, mais éprouvent les plus grandes difficultés pour nous le transmettre tel quel.

C'est pourquoi ce livre gravite autour de deux pierres angulaires : l'effondrement du sens du monde et la tentative avortée de nous en restituer la présence.

Préface

La crise, dont il est tant question aujourd'hui, et qui, tour à tour, concernerait tantôt l'économie, tantôt l'ordre social ou sociétal, tantôt la morale ou l'éthique, c'est selon, tantôt la totalité de notre civilisation, est peu analysée là où pourtant tout prend source.

C'est dans le langage et à travers lui, à la fois comme visée de signification et comme instrument pour intentionnaliser, que les angoisses existentielles, les pertes de repères, les éboulements de valeurs, les contradictions entre les mots et les choses s'expriment et tentent de déposer un sens sur le monde. La crise du langage est perceptible en tant que symptôme d'une réalité dissimulée et en tant que présence vivante.

À quoi tient cette crise du langage, dont nous décrirons les phénomènes apparents et les systèmes étiologiques qui l'ont engendrée ? La cause première, celle sur laquelle repose tout le reste de l'édifice, réside dans l'effondrement du symbolique. Cette réserve de sens que, pour le moment, nous tiendrons pour une caractéristique essentielle du symbolique, ne fonctionne plus. En témoignent

les flottements et imprécisions sémantiques qui cernent les principales notions qui sont censées structurer notre champ politique et moral : le vocabulaire de la justice, l'origine de la légitimité, la perversion de l'exigence morale, la profusion des homonymies et synonymies qui rendent confuse toute analyse, le problème démocratique de la représentativité, le thème de l'égalité…

Le symbolique, défini ici comme une réserve de sens, signifie que les choses ne s'épuisent pas dans un lexique prédonné, mais débordent vers des significations que le langage doit, en dépit de toutes sollicitations, continuer à maîtriser. Derrière le monde apparent, il y aurait donc un autre monde, censé le doubler ou le redoubler, derrière un rideau ténu, et qui fonctionnerait comme une source et une ressource de sens. C'est ce mécanisme qui ne fonctionne plus, soit par un trop-plein qui brouille le sens premier des choses, soit au contraire par un déficit qui bloque l'accès à toute forme d'interprétation.

Cette crise du symbolique se manifeste de manière exemplaire dans nos domaines d'activité : la poésie et son corollaire théorique, la poétique, et l'ethnologie, science de l'altérité et des différences. Dans ces deux champs de pratique, c'est toujours la présence, débarrassée de toute allusion et de tout accrochage au symbolique (sous la forme de la métaphore ou de l'image) qui, obstinément, fut l'objet de toutes les attentions. De nombreuses enquêtes ethnographiques montrent que certaines sociétés et cultures, à travers le monde, vivent et pensent selon les modalités d'une présence non objective, de soi à soi, mais de part en part auto-expressive. Le corps comme chair et auto-affection remet ainsi en question la transcendance du symbolique qui ne parvient plus à dessiner les contours

d'une vision historique, voire métahistorique du monde. Cependant cette présence reste fragile et soumise aux aléas des pertes de repères, des conflagrations culturelles et du sentiment d'extranéité qui oppresse tant les hommes. On se rend compte alors d'une présence qui confère un sens *intenSionnel* au monde sans recours à des références extentionnelles ou intenTionnelles. Si le symbolique réside tout entier dans la représentation, peut-on vivre et penser sans se représenter ce qui est pensé ? Peut-on vivre et penser dans la pure présence de la chose ?

C'est cette question que la poésie et sa version théorique, appelée depuis Valéry la poétique, se sont posée. La recherche obsessionnelle de la présence dénudée, sans appareil métaphorique, a fasciné autant Rimbaud, Mallarmé que Paul Celan. L'objectif est le même que pour ces collectivités étudiées par l'anthropologie : s'émanciper à tout jamais de l'univers symbolique pour mieux jouir d'une présence-à-la vie, originaire, pure et authentique. Le poème fonctionnerait alors comme le corps présent à lui-même : référent autoréflexif. Ce souci de la présence et cet affranchissement du symbolique se manifestent dans les deux cas par l'évitement du recours au signe. Tant chez les Runa que chez Paul Valéry, on préférera le son au sens. L'effondrement du symbolique pose le problème mallarméen de l'éclipse du sens. Comment une civilisation peut-elle alors survivre si le sens se disloque ?

Le poème est, à chaque fois, un nouveau monde, émancipé du premier. Et l'environnement des Korowai ou des Lucaniens est le seul dans lequel ils sont condamnés à vivre sans autre échappatoire que l'angoisse ou la mort.

Les langues poétique et anthropologique nous montrent qu'avant de signifier, l'homme parle par du

présymbolique, à savoir une expressivité iconique. Le poème et l'enquête ethnologique renouvellent le monde à chaque expérience, car on n'est jamais certain de la bonne description.

S'il y a effondrement du symbolique, un tel événement est à double tranchant. D'une part, il manifeste la crise profonde de la donation de sens que nous traversons. Mais, d'autre part, il indique que l'expérience de la présence peut suppléer le vide créé. Le poème et les formes de vie et jeux de langage de certaines sociétés traditionnelles en témoignent.

I

La tragédie de l'injonction morale

Il y a dilution de toute pensée critique lorsque l'a priori, le sous-entendu, le soupçon, l'insinuation, l'exigence de consensus, le présupposé et le préjugé l'emportent sur l'endurance et la patience de la spéculation. D'où les attitudes hystériques, frénétiques et émotionnelles qui deviennent les nouvelles valeurs à prescrire puisqu'elles vont, par définition, vite, faisant ainsi l'économie de circonlocutions qui finiront par aboutir, quoi qu'il en soit, au même résultat. Il faut que les choses se voient, à travers ce recours pornographique à l'étalage, à l'exhibition de soi, au narcissisme et à l'immédiateté.

Et si ce qu'il est convenu d'appeler un « déclin », une « déchéance » ou une « ruine » s'accompagne d'une pensée « unique » et injonctive (« Indignez-vous ! »), c'est en raison d'une forte impulsion à se passer de l'histoire et à adorer le veau d'or d'un présent confondu avec une contemporanéité dont l'actualité brûlante suffit à s'exonérer de l'épaisseur d'un arrière-fond ou d'une simple provenance. « Le maintenant est la nuit », écrivait Hegel[1].

1. Hegel, 1939, 1 : 83.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que ce soient les « penseurs » des cabinets publicitaires et des officines de la communication qui aient promu ces nouvelles attitudes. On doit avoir oublié ce qu'on a vu et entendu aussitôt l'action passée, même si l'on sait aujourd'hui que des traces perdureront dans la mémoire profonde.

La pensée, appelée « unique » par certains, « dominante » par d'autres, n'est qu'une réaction pervertie à l'accélération et à l'exhibition de sa publicité. Elle prône, comme toute défense, le recours aux valeurs morales auxquelles elle nous intime de croire et qu'elle nous ordonne d'adorer. Manifestement, elle se trompe de combat, car aucune théorie n'a jamais démontré que la morale était une science exacte, vraie et, partant, contraignante[1]. Cependant, la morale ou l'éthique – en admettant ici une synonymie – relève de ce qu'il est communément admis comme une pratique, soumise, comme toutes les pratiques, aux aléas de la réalité, des cultures et de l'histoire. Prenons l'exemple de la justice qui passe pour la valeur morale la plus parfaite, car elle s'accompagne de ses compléments indispensables à une totalité à laquelle personne ne peut échapper, à savoir ses aspects social et économique. Or, la justice n'est pas un concept objectif, sauf à l'entendre au sens strictement arithmétique ou géométrique, mais bien historique, contextuel et relatif au point de vue de celui qui la défend. C'est pourquoi le démuni en aura une conception radicalement opposée à celle du nanti, la justice étant d'abord vécue comme une passion

1. Wittgenstein, 1992 : 155 : « *L'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science* ».

irréfléchie et chevillée au corps, et non comme une notion que l'on pourrait tenir à distance. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de science de la justice. En revanche, il existe bien des descriptions et des romans sur la justice et les injustices, puisque nous avons affaire avant tout à des actes peuplant un récit.

Or, la pensée « dominante », toutes tendances confondues, nous prescrit de croire à des normes ou à des valeurs, comme la justice, l'équité, l'égalité, la fraternité ou la compassion auxquelles il conviendrait de se conformer par des comportements adéquats et appris par conditionnement. On nous présente les normes comme si elles étaient irréprochables, par essence. Pourtant, l'esprit critique exige d'examiner et d'interroger le fonctionnement interne de toutes les normes, sans les prendre pour argent comptant. Pourquoi telle norme vaudrait-elle plus ou moins que telle autre ? Comment mesurer une valeur ? Et comment évaluer ?

Face à un tel effondrement de la pensée et du langage, censé l'accompagner, ne reste que la voie d'une démarche qui s'ancrerait dans une réflexion inquiète et démocratique, quitte à ce qu'elle soit sans fin.

Les seuls discours qui aujourd'hui ont voix au chapitre sont ceux-là mêmes qui émanent de l'opinion préfabriquée par les instances audiovisuelles, réseaux sociaux et presse plus ou moins (bien) écrite, à savoir les paroles délégitimées des politiques et les raccourcis simplistes des prophètes patentés ravalés au même statut.

Le recours à l'émotion et à la compassion, comme valeurs d'authenticité ultime, dont la fonctionnalité et l'efficacité se mesurent à la matière d'un mur sur lequel

viennent se briser tous les outils de la critique, l'appel à la commisération et à la pitié, la manipulation de la douleur et de la souffrance, constituent aujourd'hui les plus puissantes armes de conviction et de persuasion, car elles décrivent un monde au-delà duquel il est impossible de se rendre, un miroir qu'il est impossible de traverser, celui des pleurs, de la détresse et de la colère. Après ces mondes, il n'y a plus rien que la mort. Il n'est pas un reportage, un article de journal, une séquence télévisuelle, une série populaire qui ne soient à l'affût de la moindre manifestation de la pitié, de la détresse ou de l'imprécation où l'on guette avec gourmandise l'écoulement des larmes et le bégaiement de l'émotion, comme si tout avait été ainsi définitivement dit.

Par le simple jeu des homonymies et des indigentes analogies, par la mise côte à côte des ressemblances glissant vers les identités simplistes, on véhicule le mimétisme d'une idée, d'un tic de langage, d'une image foudroyante, saillante ou prégnante. On passe ainsi d'un esprit à l'autre, d'un jeu de langage à un autre, en démultipliant la première occurrence ou le premier module par effet de séduction, laquelle s'appuie toujours sur la contradiction artificiellement résolue entre la pauvreté d'un contenu et l'apparent brio de la formule. Il s'agit là incontestablement d'un premier signe d'une crise du symbolique dans la mesure où celui-ci devrait se manifester primordialement dans l'expression représentative d'un discours ou d'un récit construit dans le but de rendre compte d'une réalité. Le symbolique aurait pour fonction première de traduire, de modeler ou de moduler ce qui existe afin de mieux comprendre les arcanes d'une réalité parfois trop complexe. C'est pourquoi les valeurs et les normes sont

fondées à s'y rattacher puisqu'elles expriment ce qui ne pourrait se dire autrement. Ainsi si une crise du langage venait à se manifester, c'est tout le dispositif symbolique qui s'effondrerait.

On pourrait ainsi expliquer les raisons qui nous incitent à croire dans de fausses valeurs. Pourquoi répète-t-on, à satiété, les mêmes formules vidées de leur sens depuis des lustres et qui perdurent dans le cimetière vivant des expressions éculées, sans jamais interroger les origines, ou à tout le moins, les commencements de l'histoire du sens et des significations qu'on accole aux valeurs et aux normes ? Comment définir une fausse valeur ? Pourquoi adhère-t-on ? Qu'est-ce qu'une pensée faible ? Comment est-on influencé ? Et par qui ? Est-il inscrit dans les gènes de la démocratie qu'elle finisse immanquablement par sombrer dans son propre déclin ?

Plus par lassitude et par mimétisme que par saine adhésion, nombreux sont ceux qui se soumettent aux injonctions, aux valeurs imposées et aux diktats des croyances majoritaires. Sans même que l'on soit capable de définir le contenu de la croyance, on nous enjoint d'adhérer et d'acquiescer, à telle enseigne que seule la forme de l'obéissance suffit à supplanter le contenu de l'objet auquel il conviendrait de se soumettre : s'offusquer, se révolter ou s'indigner suffiraient, en soi, à engager l'action ou la décision dans l'immédiateté d'un consentement sans distance critique.

Car tout peut être digne de révolte, de résistance ou d'indignation : le meurtre d'un enfant, la répression brutale et aveugle d'une insoumission, les injustices criantes d'un régime politique tyrannique, les inégalités sociales, la saleté repoussante des rues de la capitale… Or, de tels

objets d'indignation pèchent par deux carences incontournables. La première est l'indétermination des contextes : quelle répression ? Où ? Quelle injustice, par rapport à quoi ? La deuxième relève de l'universalité abstraite de ces objets. À force de voir des raisons de s'indigner partout, il n'y en a plus nulle part dans la mesure où les objets finissent par se diluer dans l'indifférenciation obscure d'un monde sans limites. Où commence une injustice ? Où finit-elle ? Tout n'est-il qu'injustice ? Serait-ce la nouvelle version de l'objet social et culturel total, pour reprendre le concept clé de Marcel Mauss ? Pour déterminer un concept, encore faut-il être capable de produire les conditions de son acceptabilité et de sa pertinence. Quant à son applicabilité, encore faut-il être à même d'en circonscrire les circonstances. Faute de quoi, on aurait simplement affaire à un *flatus vocis*.

Si la faiblesse du symbolique est avérée, ce qui constituera le cœur intangible de notre argumentation, la conséquence la plus grave serait palpable dans une tragédie de la démocratie qui prendrait sa source dans une perversion de l'exigence morale et du sens que la majorité accorde aux mots du langage. Car à chaque fois qu'on nous intime l'ordre de nous conformer à des normes ou à des valeurs, de faire ou de dire ceci plutôt que cela, de ne pas faire ou de se taire, immanquablement, ces interdits relèvent de la sphère de l'exigence d'honnêteté. Nous aimerions, à ce sujet, nous référer à un penseur que l'on ne peut en aucun cas soupçonner de collusion avec les sombres puissances de l'intolérance et de l'obscurantisme et qui a dû payer le plus lourd tribut qui soit pour s'y opposer. Walter Benjamin écrit dans ses *Fragments* :

« Ce n'est pas l'exigence de vérité mais l'exigence d'honnêteté qu'il faut combattre par principe en tant qu'elle est l'avocate d'autorités impuissantes et donc illégitimes. Les troubles de l'honnêteté trahissent une prétention et une exigence factices et moralement insupportables de l'autorité[1]. »

À la racine de la tragédie démocratique se trouve donc l'illégitimité de la valeur morale. Aux fins d'illustration, revenons à l'injonction : « Indignez-vous ! ».

Il s'agit d'une forme impérative verbale qui prend la configuration grammaticale d'une injonction interjective, autoréflexive et pronominale. Or le verbe « s'indigner » devrait, comme tous les verbes, désigner quelque chose qui existe en dehors de lui, même si, tout au moins en apparence, nous sommes en présence d'une forme intransitive. Lorsqu'on dit, sous une forme impérative : « ferme la porte ! », c'est qu'il y a une porte, qu'on est en mesure de la fermer et d'avoir compris l'ordre, dans un contexte désigné. Ou bien encore : « Lave-toi les mains ! » a un sens dans la mesure où l'ordre impératif renvoie à l'existence de mains supposées sales et où l'ordre est donné dans un contexte, par exemple, une classe, une famille, un hôpital…

Or, dans le cas d'« Indignez-vous ! », la forme impérative tourne à vide car manque la question de savoir à propos de quel objet il conviendrait de s'indigner. Sauf à imaginer que l'objet est bien le sujet : indignez-vous vous-même de vous-même !

La forme performative, qu'elle soit illocutoire ou perlocutoire, perd de son impact puisqu'elle ne s'oriente vers

1. Benjamin, 2001 : 69.

aucun objet précis extérieur à celui qui est le destinataire de l'ordre.

Il s'agit donc manifestement d'une autocontradiction performative, puisque, quand bien même le voudrais-je, je ne peux pas l'appliquer.

S'indigner, mais à propos de quoi ? L'injustice ? L'inégalité ? La tyrannie ? La haine ? Ce sont des objets trop indéterminés pour que l'indignation puisse être efficace. Tout se passe comme si l'on nous demandait de nous indigner qu'il y ait un univers, la mer ou un monde.

À cela s'ajoute une autre difficulté qui tient à l'indécision sémantique de l'injonction pronominale. Autant dans « je me lave », je prends mon corps comme objet mien et je suis en droit dès lors de conjuguer le verbe sur un mode transitif (« qu'est-ce que je lave ? mon corps »), autant dans « je me promène », je ne peux pas prendre mon corps comme objet mien et le promener indépendamment de moi-même comme personne, de même que je ne peux pas me prêter de l'argent. À laquelle de ces trois sphères pronominales la forme « Indignez-vous ! » appartient-elle ? La thèse de l'intransitivité annule l'efficacité du verbe alors que l'option de la transitivité, grâce à l'efficacité de son complément indirect d'objet (s'indigner de quelque chose) désigne un monde d'objets trop indéterminés pour avoir un sens.

Par ailleurs, tout se passe comme si le verbe « s'indigner » devait, comme tous les verbes connotant une acception éthique, prescrire une action, seul univers où la morale peut être mesurée. Or, je peux m'indigner à l'infini dans la permanence de l'inaction et de la contemplation. Tant que je n'ai pas agi, et bien que la morale ne soit

pas une science, on ne pourra jamais savoir si cette indignation est efficace ou non.

Une autre faiblesse de l'indignation dépensée à tort et à travers tient au caractère pervers qu'elle peut revêtir lorsque son objet va, contre toute attente, à l'encontre des principes moraux défendus par un consensus universel. Par exemple, les Nazis, pour justifier leurs exactions, avaient coutume de dire qu'ils étaient indignés par la morgue, la suffisance et la voracité osée des juifs allemands. De même, le petit Blanc du sud des États-Unis ou d'Afrique du Sud avait-il de « bonnes raisons » de s'indigner du montant réel ou fantasmé de l'aide sociale ou des subsides que l'État distribuait généreusement à des Noirs incapables, à ses yeux, de travailler et de faire fructifier la terre, mais tout à fait enclins, toujours à ses yeux, à procréer afin de profiter des largesses de la solidarité nationale.

Ainsi, qui peut garantir que l'objet de l'indignation s'incarnera toujours dans une noble cause dont la pureté mériterait d'être universellement défendue ?

Si nous ne pouvons fournir une épistémologie des critères discriminant les frontières entre les bons et les mauvais objets de l'indignation, pourquoi donc faudrait-il s'indigner à tout bout de champ et à propos de n'importe quoi ?

Si la seule profération d'une indignation suffisait à en faire une vertu, tout le monde serait vertueux. Une telle attitude rappelle la posture de ces intellectuels, que dénonçait déjà Hegel, toujours prompts à s'étrangler devant ce qu'ils considèrent comme une injustice, mais qui, dès qu'il s'agit de mettre en œuvre, *hic et nunc*, un noble principe, fuient leur responsabilité ou invoquent le prétexte du

penseur qui, n'ayant pas de mains, ne risque rien à appeler tout le monde à salir les siennes ?

De surcroît, il serait pertinent de demander à ceux qui prônent l'impératif catégorique de l'indignation, si celle-ci ne peut et ne doit s'exercer qu'une seule fois, laquelle fois suffirait pour s'acquitter à bon marché d'une valeur morale ou d'un comportement éthique. Ou bien si elle devrait, pour obéir au code d'une éthique universelle, s'exercer toujours, pour l'éternité à venir, dans ma vie personnelle comme dans celle de l'humanité. La temporalité de la pratique de l'indignation se trouve-t-elle au fondement de la valeur éthique des comportements humains ?

Doit-on mesurer la valeur d'une indignation à un coup de dés unique et isolé ou bien à une hystérésis dans une temporalité historique et eschatologique de l'humanité ? Et comment vérifier, dans ce dernier cas, que l'indignation, surtout sur le long terme, est bien authentique ? Et qu'est-ce que l'authenticité d'une indignation ? Je peux toujours faire semblant. Quelle différence y a-t-il entre une indignation authentique et une contrefaçon ? En suis-je moi-même conscient ?

Enfin, je ne peux pas m'indigner sur commande, comme si, tel un automate, j'avais en moi un mécanisme qui soit en mesure de répondre immédiatement à une injonction impérative d'ordre moral.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Walter Benjamin a mis le doigt sur une plaie originaire de la démocratie dont, dans un contexte historique par ailleurs tragique, il célébrait les mérites : à savoir l'illégitimité à exiger un comportement d'ordre moral, surtout lorsqu'on ose se prendre soi-même comme modèle (« Faites-moi confiance, prétend le candidat à une élection, j'adopterai

un comportement irréprochable », alors que chacun sait que l'intention ne peut en aucune manière constituer un critère de l'attitude morale bonne à venir). L'adoration fétichiste des principes moraux qui caractérise la frange dominante de la pensée repose sur l'accommodement avec un relâchement anarchique des pratiques réelles. Ce qui peut apparaître comme une contradiction mortifère n'en est finalement pas une si l'on en croit Benjamin Constant qui avait déjà, en son temps aperçu l'équation : « Les sots font de leur morale une masse compacte et indivisible, pour qu'elle se mêle le moins possible avec leurs actions et les laisse libres dans tous les détails[1]. » Ainsi s'accorde-t-on, à dessein, des prétentions morales d'une telle pureté que, s'avérant inatteignables, il est de bon ton d'en appeler ensuite à la finitude et à l'imperfection humaines pour ne pas les réaliser dans l'effectivité temporelle et historique. On se donne généreusement le sublime pour mieux le contourner et s'en affranchir sans mauvaise conscience, puisque la réalité serait trop complexe et trop peu complaisante vis-à-vis des idéaux. À quoi servirait donc un principe qu'on serait incapable, par définition, de ne jamais appliquer ? À quoi sert-il de prôner des valeurs qui ne guideront jamais les conduites ? Ces questionnements se situent bien au cœur de la problématique démocratique.

La crise du symbolique se manifeste ainsi et de prime abord par une crise du langage. Cette dernière peut s'illustrer, entre autres, par un emploi illégitime et envahissant des homonymies. Ainsi « réactionnaire » s'applique à n'importe quelle idée ou n'importe quel comportement

1. Cité dans Le Brun, 2000 : 209.

qui ne suivrait pas la pente de la nouveauté ou du progrès supposé ou présumé. De même, « fasciste » est devenu un vocable qui s'applique à tous les comportements autoritaires ou prônant une hiérarchisation des valeurs. Cependant, la maladie du langage se révèle surtout dans l'emploi immodéré des synonymes, lorsque, par exemple, « délinquant » devient équivalent de « marginal » ou bien « immigré » de « hors-la-loi » ou encore « Roms » de « S.D.F. ». La pathologie tient à une impossibilité de refaire le parcours de la construction des significations et de déboucher ainsi sur le problème du sens. On admet sans s'interroger sur les commencements, qu'ils soient historiques, philosophiques ou anthropologiques, de la signification. On n'imagine même pas que le sens puisse avoir une histoire.

Mais la saturation de sens[1], et non seulement son déficit, peut aussi provoquer des catastrophes sémantiques et, partant, civilisationnelles. Julien Freund se demande, par exemple, par quels procédés on peut faire dire n'importe quoi à une notion : « la notion d'exclu est en train de subir le sort de la plupart des termes qui ont été consacrés de nos jours par la médiocrité des modes intellectuelles et universitaires : elle est saturée de sens, de non-sens, et de contresens ; finalement, on arrive à lui faire dire à peu près n'importe quoi, y compris le dépit de celui qui ne peut obtenir tout ce à quoi il prétend[2] ». Et si la notion d'exclu désigne une idée et son contraire, c'est

1. On aura compris que je fais ici la différence entre « signification » et « sens » sur laquelle je reviendrai longuement. Retenons pour l'instant qu'autant la signification relève de la contrainte lexicale, autant le sens trace un univers de valeurs et de principes censé guider une culture ou une civilisation.

2. Freund, 1993 : 8-13.

bien la preuve que les mots sont employés simultanément comme homonymes et synonymes[1].

En tout cas, la question centrale de la tragédie de la démocratie reste bien celle de l'origine de la légitimité. Exiger la vérité n'implique donc aucunement l'indignation. Non pas parce que le mensonge serait par essence immoral, mais bien parce qu'il est autocontradictoire, car si tout le monde disait la vérité, notre monde serait désirable et même vivable ; mais si tout le monde mentait, alors le mensonge s'annulerait de lui-même et l'on aurait perdu à tout jamais la possibilité même de repérer et de dire le vrai.

Cependant, cette crise du symbolique ne se manifeste pas seulement dans l'inanité sémantique du langage ou dans les perversions de l'injonction morale. Elle s'exhibe aussi dans la pratique à laquelle la démocratie attache la plus haute valeur, à savoir le suffrage électoral comme mode de gouvernance et de désignation des pouvoirs.

Commençons par rappeler quelques principes d'évidence sur lesquels la réflexion démocratique s'est appuyée, depuis les constitutions américaine de 1776 et française de 1789 et 1791, mais qui restèrent longtemps dans l'ombre du non-dit et de l'opacité.

1. Dans une lettre à Pierre Nora datée du 27 avril 1961, Jacques Derrida écrit : « Si, à un moment ou à un autre, une argumentation "ultra" utilise tel ou tel élément objectif, celui-ci devient "tabou", quelle que soit sa valeur intrinsèque, sa vérité propre, et il ne faudra plus y toucher, ni le regarder, sous peine de contamination et de "complicité objective", crime de lèse-révolution. Tous les dogmatismes et tous les sectarismes commencent là, les révolutionnaires et les autres… » (Nora, 2012 : 294-295).