

LA CLINIQUE DE LA DIGNITÉ. (Cynthia FLEURY. Le Seuil. 2023)

Introduction

Cynthia Fleury, philosophe et psychanalyste, est professeur au Conservatoire des Arts & Métiers et dirige la chaire de philosophie à l'hôpital sainte Anne. La plupart de ses ouvrages concernent des « pathologies de la démocratie : le courage dans *La fin du courage*, le soin dans *Le soin est un humanisme*, le ressentiment dans *Cj-gît l'amer*.

Dans l'essai qui nous intéresse, elle analyse ce principe des Droits de l'Homme : la dignité (inscrite dans la Déclaration de 1948). La réflexion philosophique dont sont l'objet les différents concepts de ses œuvres n'est pas nouvelle mais le monde contemporain fait surgir des souffrances, voire des pathologies, qui deviennent un enjeu existentiel pour les individus confrontés au manquement de valeurs éthiques fondamentales.

La « clinique de la dignité nous incite à une réflexion entre la consécration rhétorique de la dignité invoquée sans cesse comme nécessaire principe applicable à toute l'humanité et la multiplication des situations d'indignité.

En effet, alors que la modernité annonçait la dignité pour tous – au même titre que la liberté et l'égalité – les individus tendent de plus en plus vers un « devenir indigne », paradoxe d'une société qui montre une distorsion entre les discours sur la dignité et l'état des faits, entre les demandes de dignité et son impuissance à la réaliser. Il semblerait donc que la dignité ne soit plus que symbolique. Sa sacralisation masque l'indignité qui devient « l'invisible oublié ».

Autre paradoxe sur lequel cet essai nous invite à réfléchir : celui de l'indissociable couple dignité-indignité, celui de l'interdépendance entre la valeur mise en lumière et son contraire qu'elle produit et tolère. Autrement dit, pour la dignité des uns, d'autres sont exposés à l'indignité. Comment pallier alors cette « fabrique de l'indignité » dont il semblerait que nous soyons tous responsables ? Comment une société démocratique peut-elle réaliser la promesse faite d'un droit pour tous à la dignité ? Comment élaborer une « clinique de la dignité » en tenant compte de cette dialectique dans laquelle dignes et indignes sont inexorablement liés dans une relation intrinsèque ?

Avant de poser les jalons d'une « clinique de la dignité », il est nécessaire d'analyser le concept en suivant son évolution historique.

I Les âges de la dignité : de la « dignitas » aristocratique à légale dignité.

Initialement, la dignité est sociale.

1. La « dignitas » romaine » désigne l'honneur, le prestige, l'autorité mais aussi l'obligation de faire valoir cette dignité dans les fonctions publiques. La dignité est alors la valeur publique conférée à un individu – individu « bien né » la plupart du temps.

Cette « dignitas » est compatible avec l'inégalité.

2. Avec la chrétienté, la dignité est attachée à la personne en tant que telle, indépendamment de sa position sociale, car tout homme est créature de Dieu. Il est donc possible qu'il affirme sa dignité, il est digne de « devenir digne »

3. C'est avec Pic de la Mirandole, au XV^{ème} siècle qu'apparaît l'idée moderne de dignité : la dignité comme valeur morale intrinsèque de la personne.

4. Cette conception sera consacrée par Les Lumières et particulièrement avec **Kant** pour lequel la dignité humaine est fondée sur l'idée de ce que l'homme représente sur le plan moral : une fin en lui-même, une personne autonome capable de justifier rationnellement ses actes.

Ainsi, toute personne doit reconnaître en l'autre la même capacité, celle d'agir selon des raisons rationnelles ; en d'autres termes, traiter tout homme non comme un moyen mais comme une fin. Kant introduit alors l'idée de reconnaissance de l'autre, quel qu'il soit et, par là même, ce double mouvement dans lequel est insérée la dignité humaine, mouvement de l'intersubjectivité. La reconnaissance est posée comme « la clé » de la dignité faisant de tout homme une personne.

Avec Kant, la dignité oblige à agir à partir de la perspective impartiale de la moralité et à fonder des actes sur des actions universalisables. La dignité est alors liée à notre liberté intérieure et, bien sûr, à l'idée d'égalité de tous. Les « marches de la dignité » sont les marches du respect inconditionnel dû aux individus.

5. Le XVIII^{ème} siècle introduit l'idée que nous sommes tous dignes de reconnaissance, universellement. Ce défi s'avère difficile à relever.

Telle qu'elle est énoncée, cette dignité n'est-elle pas purement formelle ? Impossible à réaliser en morale impartiale tant nos systèmes de valeurs liées à nos histoires, nos cultures, nos économies et nos politiques sont différents ? La Dignité Symbolique Universelle ne serait-elle pas un mensonge et plus particulièrement aux yeux des individus les plus vulnérables ?

C'est pourquoi une analyse de la dignité nécessite de prendre en considération l'indignité, de mettre en lumière le mal-être de ceux qui souffrent d'un sentiment d'indignité.

II. L'indignité universelle

1. Pour comprendre cette souffrance, tournons-nous vers James Baldwin et Frantz Fanon, tous deux ayant développé une réflexion sur « les fabriques » essentielles de l'indignité : la violence et la domination.

- conditions d'esclavage et de racisme subies par les Noirs en Amérique pour J Baldwin.

- conditions psychiques subies par « les colonisés » en Algérie pour F Fanon.

Ils mettent principalement en évidence une souffrance intérieure, celle de la perte de la dignité, celle d'être traité comme un objet, la chose de l'autre qui le soumet à sa volonté. Il s'agit de la souffrance de l'aliénation d'un sujet coupé de lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est plus un sujet.

2. Pourtant, dans cette plongée dans l'indignité, J Baldwin met en évidence un paradoxe : la situation de l'indignité n'altère pas définitivement la dignité de soi. En effet, il y a une dignité dans l'indignation, dans une révolte intérieure :

« Quelqu'un qui survit à ce que la vie peut apporter de pire, cesse éventuellement d'être dominé. Il éprouve une dignité indissociable de la résistance à - »

Chacun peut activer en soi l'irréductible dignité selon un processus de sublimation, ultime rempart contre la domination écrasante de l'autre.

F Fanon, de son côté, insiste aussi sur cette « vertu » de la sublimation qui permet une résistance intérieure à la colonisation. Il reconnaît cependant, en tant que psychiatre, les dégâts irréversibles de l'indignité vécue, mettant à nu l'aliénation mentale des patients dont il a la charge, inséparable de l'aliénation sociale qu'ils subissent au quotidien – ce qu'il nomme « pathologie de la liberté » c'est-à-dire pathologie de la privation de choix. Privé de l'image positive de soi, le sujet souffre d'un « clivage du moi ».

Reprenant ce que dit F Fanon à propos du « syndrome nord-africain », « cette mort dans la vie », Michel Foucault parle de dimension « nécropolitique de l'indigne », une politique produisant « une mort par usure ». Lorsque meurt la dignité ; la personne se « constitue en objet mort », ce qui rend difficile la resubjectivation.

3. Mais cette constatation ne s'applique pas qu'aux régimes coloniaux tels que les présente F Fanon. La « nécropolitique » perdure dans la condition ordinaire de l'homme déclassé qui vit l'invivable. Le binôme « vivable/ invivable » rejoint le binôme « digne / indigne ».

« L'invivable inscrit l'existence d'un sujet sous le signe de son effondrement constitutif ». L'invivable n'est pas seulement un ressenti, il existe bien comme fabrique sociétale des vies invisibles – produite par une politique des institutions, de l'organisation du travail et ses conditions.

4. Ainsi, si J Baldwin et F Fanon exposent dans leur analyse la position vulnérable d'hommes, produite par la violence infligée à « un instant T » de l'Histoire, nous pouvons tous être exposés à cette vulnérabilité, étant donné les multiples « instants

T » liés aux changements des mécanismes économiques, politiques et géopolitiques, aux problèmes socio-culturels ; et cela, non seulement dans des moments exceptionnels, mais aussi dans l'ordinaire de nos vies, de façon plus sournoise. Dans cette perpétuation de l'indignité, nous retrouvons le couple indissociable digne /indigne. Si « l'ordre digne » produit l'indignité, il perd lui aussi sa dignité, touché moralement, même s'il est dans le déni, par le non-respect d'autrui. Ainsi, ne vivons-nous pas tous dans l'indignité ?
« Y a-t-il une réparation de l'irréparable ? » (Jankélévitch à propos de l'impardonnable)

III. La clinique du « sale »

Comment restaurer l'indignité ?

Quels soins apporter à toutes ses formes sachant que la dignité perd de plus en plus ses possibilités de conservation ?

1. Il s'agirait, comme l'indique le terme « clinique » de trouver, suite à ce diagnostic (celui du problème de la dignité) de mettre au point des méthodes, des traitements afin d'éradiquer cette pathologie.

A propos de la naissance de « la clinique », Michel Foucault parle d'analyse « archéologique » d'une situation, suivie d'une application médicale liée à **un savoir**. Celui-ci, considéré comme un progrès scientifique et social serait, a priori, la porte d'entrée à une réparation des maux et des êtres. Cependant, M Foucault fait surgir la vérité critique de cette clinique : ce savoir est aussi un pouvoir et la clinique devient un « ordre » narratif qui classe et contrôle les individus.

« La naissance de la clinique est, dès lors, la naissance du « biopouvoir » suivi d'une « biopolitique » d'autant plus aliénante qu'elle est un « ordre » qui ne dit pas son nom et que la conscience intègre comme bienveillante. Le soin n'est alors, en aucun cas, une porte d'entrée pour la dignité »

Suite à cette analyse, nous sommes amenés à réfléchir à une possibilité clinique du soin, qui ne s'appuierait pas seulement sur un savoir « surplombant » mais aussi sur une éthique indispensable à la reconnaissance du sujet qui ne serait pas que soumis à un contrôle, ajoutant souvent à l'indignité, fragilisant sa condition.

2. Mais cette éthique du soin se trouve être dans son application de plus en plus difficile vu les conditions actuelles des politiques mises en place. Si cette reconquête de la dignité incombe aux moins vulnérables, ils finissent, à cause de leurs difficultés dues aux conditions de travail (hôpitaux, ehpad...), par le devenir. Ils se sentent eux-mêmes indignes, devenant « les invisibles » d'une société qui ne les reconnaît plus comme indispensables. Leur situation dégradée montre à quel point « nos dignités reposent sur le sale boulot des autres » et à quel point il faut garder en soi un territoire protégé contre le sentiment d'indignité. Enfin, à quel point il est nécessaire d'humaniser les relations sociales.

Car, lorsque le digne devient indigne, l'indignité devient collective ce qui souligne l'ambivalence de « la clinique de la dignité » ainsi que la faillite morale d'une telle entreprise qui touche toute une société. Enfin, sans en avoir conscience, nous portons tous le poids d'une indignité collective tant notre responsabilité est diluée dans cette « fabrique » de l'indigne.

Il y a là une « banalité du mal » (Hannah Arendt) dans notre société démocratique qui ne produit pas les mécanismes de justice que constituent ses principes.

IV. Le devenir indigne du monde.

Le débat sur la dignité s'inscrit aussi dans un cadre normatif global où la question de l'inégalité est déterminante, a fortiori pour les populations les plus vulnérables économiquement (même si mondialement le niveau de pauvreté a diminué). Ce qui se développe (pour les classes moyennes occidentales en particulier), c'est un sentiment de précarisation et la peur d'une déchéance socio-économique, peur de l'indignité allant de pair avec la dégradation du sujet.

1. En effet, alors que la modernité promettait une vie décente universelle mettant les hommes à l'abri de situations dégradantes, les populations sont, au contraire, de plus en plus exposées au « brutalisme » du monde, c'est-à-dire à ce « risque systémique qui relie tous les non-soins portés aux milieux naturels comme aux hommes »

La production grandissante de nos besoins toujours insatisfaits nécessite des moyens techniques, toxiques qui attaquent l'environnement : « fracturation » et « fissuration » des sols, épuisement des ressources.

L'homme aussi subit une fracturation dans l'atteinte à son intégrité physique et psychique à cause de cette transformation de la Nature.

2. Il y a là une réalité « anthropocénique » qui multiplie les vécus d'effondrement et, d'abord, ceux des populations les plus exposées aux changements de leur environnement. Leurs déplacements, en quête d'un mieux-être, renforcent leur fragilité. En fuyant les lieux devenus invivables par l'atteinte de la biodiversité et des écosystèmes, ces hommes s'exposent à une autre forme d'indécence, celle des « camps », premières formes d'habitat des « déplacés », autre aspect de ce « devenir-indigne du monde ». Lieux de relégation, ces camps sont loin de l'hospitalité propice aux soins nécessaires à la dignité. Pourtant « *l'hospitalité est le remède éthique par l'inclusion.* », pour la reconstruction des malmenés de l'histoire, pour toutes ces vies menacées d'indignité dans un contexte de délitement. (Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère : *La fin de l'hospitalité.*)

3. La marche vers l'indignité croissante ne touche pas seulement les pays exposés aux transformations écologiques. Les sociétés développées sont aussi menacées par une autre forme d'effondrement : l'hyperconsommation. Le surplus est devenu, pour certains, la preuve de la dignité.

La « boulimie » rassure. Elle est, le plus souvent, une compensation des modes dégradés des conditions économiques, sociales, relationnelles, institutionnelles. Elle témoigne d'une souffrance éthique.

Mais, l'attitude hypermatérialiste à laquelle s'associe l'ultra-consommation est en revanche une menace pour la vie digne de l'ensemble de la population mondiale. Elle produit, en effet, des maladies, des attitudes compulsives dangereuses dans les pays développés. Elle dévaste, dans la quête du surprofit, les pays déjà les plus exposés à l'indignité.

Ainsi, toutes les sociétés semblent touchées par des formes d'indignité, ce qui tend à la rendre habituelle au point de n'en être plus indigné.

Et si l'indignation pouvait être un remède à l'inaction ou à la simple déploration face à l'indignité ?

V. L'indignation à la conquête de la dignité

1. En 2010, Stéphane Hessel faisait paraître ce manifeste : *Indignez-vous !* qui posait le « dégoût » de l'indigne comme un pas vers l'action politique, tout en étant aux confins du politique parce que trans-partisane. S'indigner pourrait être une porte ouverte à l'engagement contre tout ce que nous pouvons réunir sous le concept d'injustice. Ainsi, pour Paul Ricoeur, protéger l'autre contre toute humiliation fait de l'indignation un sentiment moral, un sentiment fort qu'il met à une place d'honneur.

Mais l'indignation s'exerce plus souvent parce qu'on ne peut plus faire autrement, la limite de l'intolérable étant franchie. Elle déborde alors au-delà du sentiment compassionnel s'exprimant sur le mode de la colère, laissant place aux émotions.

2. Or, les émotions ne s'apparentent pas à un sentiment moral, mais plutôt à une force passionnelle qui ne saurait raison garder et se contrôler jusqu'à être sans limite ; ce qui pourrait mettre en danger la société, comme l'indique François Furet à propos de la Terreur : « *de l'indignation civique compatible avec un geste citoyen non violent, la Révolution franchit aisément le pas vers la légitimité de tous les actes de violence* » La dignité revendiquée par un peuple en colère se mue en un régime émotionnel indigne avec ses débordements incontrôlables. L'indignité vengée se transforme alors en « code d'honneur vengeur »

3. Mais la dignité n'est pas, surtout dans une démocratie, définie par l'honneur qu'il s'agirait de défendre. Chacun porte en soi une dignité symbolique inaliénable. Les conditions matérielles, dignes de toute vie, sont bien sûr indispensables, mais la valeur symbolique est extrêmement protectrice pour la reconstruction des personnes victimes de situations d'indignité.

La dignité symbolique, inaliénable, universelle est un concept libérateur.

A l'inverse, l'homme n'existe qu'à travers le regard de l'autre, le piégeant dans un « jeu social » qui le rend vulnérable. Seul le cynique, à l'instar de Diogène, se construit un courage de la dignité, évitant le piège de l'aliénation, par l'indifférence aux situations d'humiliation. La dignité se montre dans le « courage de la vérité », dans la « vie non dissimulée ».

4. Cependant, nombreux sont ceux qui n'ont pas cette force et se sentent indignes au sens « d'une vie qui n'est pas digne d'être vécue ». D'autres, bafoués, ripostent par la violence.

A cet égard, dans notre société où règnent les réseaux sociaux, l'atteinte à la réputation devient un enjeu existentiel pour les individus (les plus jeunes le plus souvent) confrontés au réel de l'indignité. Les réseaux sociaux font basculer le sens de la dignité dans sa confusion avec l'honneur. Ils montrent aussi à quel point, dans l'expression de l'hostilité à l'autre, le langage est utilisé à des fins de domination amenuisant la liberté d'autrui.

Dans l'indignité en action, le règne des réseaux sociaux produit ce mal moderne du débordement des émotions, inefficace pour une possible « réparation » de ceux qui vivent la honte publique ; dangereux aussi pour la stabilité démocratique.

Dans ce contexte d'une progression de l'indignité, que faire pour sortir de ce mal ?

Quels soins apporter pour en « guérir » ?

Comment agir pour se conduire dignement ?

VI. L'éthique du soin : comment agir dignement – ou comment s'extraire des réflexes mortifères de l'indignation ?

1. Les éthiques du soin – bien sûr, le soin réparateur de la dignité – ont à cœur de définir la politique de la dignité fondée par une conception relationnelle c'est-à-dire en développant des relations dignes entre les sujets – en d'autres termes, des relations qui reconnaissent le rôle et la place de chacun dans la consolidation de l'autonomie personnelle.

Tel est le projet de la société conviviale d'Ivan Illich : » *Une société qui donne à l'homme la possibilité d'exercer l'action la plus autonome et la plus créative à l'aide d'outils moins contrôlables pour autrui* » c'est-à-dire lui donner un pouvoir d'agir indépendant de l'arbitraire d'autrui.

Ce serait, par exemple, par rapport à l'industrialisation, une manière de la penser, telle qu'elle est préconisée par ceux qui défendent les « *commons* », « *l'open société* » et « *l'open technologie* »

La notion de « *commons* » rejoint celle de participation active de tous, l'engagement et la responsabilité de tous qui amenuise la vulnérabilité de chacun. Les « *commons* » favorisent la reconnaissance de la « *capabilité* » de chacun qui est, en même temps, une reconnaissance pour chacun.

Enfin, c'est une forme active de la civilité, nécessaire à la conscience civique, elle-même nécessaire à la cohésion sociale.

2. Pour une reconstruction de la dignité prenant appui sur une conception relationnelle, il convient de s'intéresser à l'éducation. En effet, le rapport à la dignité se fonde sur les représentations mentales qu'il convient d'intégrer dès l'enfance lors de l'apprentissage du monde et des principes d'individuation et de l'apprentissage du « *gouvernement d'une conscience libre* ».

Pour ce, la bonne pédagogie serait, selon John Dewey, l'expérimentation, la pratique, clés, pas seulement pour comprendre quantités de matières enseignées, mais aussi pour apprendre la considération. En effet, par l'expérimentation, l'enfant apprend la nécessité de la coopération grâce à laquelle il découvre le talent ou la difficulté de l'autre. Il peut aussi comprendre par cette pratique expérimentale le respect de l'autre et, par là même, la dignité intrinsèque de chacun.

Ajoutons à cela « l'attention conjointe ». Le fait de partager l'attention d'autrui, avoir conscience d'un « voir en commun » exclut la rivalité dans l'apprentissage.

Dans le « faire ensemble » on reconnaît l'autre comme un autre soi-même. Cette éducation, Jean-Jacques Rousseau la préconisait déjà dans *Émile* : développer par la pratique une capacité d'autonomie préparant à la citoyenneté.

Conclusion

Si la dignité est un concept moral ancien, le droit s'en est emparé surtout dans le sillage de la Déclaration universelle de 1948 « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits (René Cassin a insisté pour que la dignité soit inscrite dans cet article I)

Le nazisme ayant porté à l'extrême la négation de l'homme, il devient essentiel d'affirmer l'égalité de tous. Et c'est au nom de la dignité des personnes que le programme du CNR introduit les droits sociaux pour tous, concrétisant de ce fait ce droit déclaré.

N'oublions pas cependant que la défense d'un droit à la dignité est liée à la défense d'une démocratie effective. Car c'est bien un droit à la dignité (au fondement des autres droits : égalité, liberté) qui la distingue fondamentalement des systèmes totalitaires. Restaurer la dignité devient un impératif pour restaurer le destin vertueux des démocraties. « *Source, matrice des droits de l'homme, la dignité découle de la composante d'humanité que chaque personne a en elle ... La dignité ne se mérite pas, ne s'acquiert pas, ne se perd pas* » (Claire Hédon)