




La ritualité et la désespérance d'être soi

Michel Simard, dg, Centre Le Havre de Trois-Rivières
29/02/2008

SOMMAIRE

Ritualité et désespérance d'être soi	2
Introduction	3
1- L'enfermement dans l'errance	3
1.2 La perte de soi	4
1.2 Représentation de l'échec et finitude	5
2- L'horizon de sens	7
2.1 La symbolique de la personne et la transcendance	7
2.2 La ritualité et symbolique de la personne	8
2.3 La ritualité et restauration de sens	9
Conclusion	11
Bibliographie	12

INTRODUCTION

Ce texte ne rassemble pas les conclusions d'une enquête menée au cours d'une vie dédiée à la recherche sur les rites. Il ne rassemble pas non plus ce qui a pu être dit et pensé jusqu'ici sur le sujet. Non, d'emblée j'avoue avoir tenu à distance la tentation d'entreprendre une revue de littérature sur la question de la ritualité. Je confesse donc ici une certaine ignorance. J'ai trouvé dans le cours texte écrit par Raymond Lemieux comme argument d'ouverture au colloque « Rites et santé », un point de départ suffisamment stimulant et éclairant pour entreprendre cet essai. Mon parcours sera orienté par un questionnement sur ma pratique : comment puis-je comprendre les liens entre la ritualité et la désespérance d'être soi que je côtoie depuis vingt ans dans le cadre de mon travail dans un centre d'hébergement d'urgence ? Voilà le ton de notre itinéraire donné : l'ouverture d'un questionnement sur les liens entre la ritualité et la désespérance d'être soi dans le contexte d'une pratique d'urgence sociale. Pensée encore en friche qui dans sa quête de sens recherche les repères d'une éclaircie où l'expérience peut venir au discours et être ainsi offerte en partage.

Quel sera notre itinéraire ? Il se fera en deux temps. Ils ont respectivement pour titre : « L'enfermement dans l'errance » et « L'horizon de sens ».

Dans « L'enfermement dans l'errance » nous prendrons pied dans l'expérience de la rupture sociale où la désespérance d'être soi aboutit dans l'impasse de l'extrême pauvreté. Ce sera notre point de départ, ainsi que notre point d'arrivée; on ne quittera vraiment jamais ce terrain. C'est le sol de notre enquête, nous nous y tiendrons donc à demeure. Notre premier itinéraire consistera donc à poser des repères afin de baliser ce terrain. Le premier de ces repères a pour titre « La perte de soi ». Nous poserons alors les balises de la compréhension de l'expérience vécue de la rupture sociale par les individus. Le deuxième repère s'intitule « De la représentation de l'échec à la finitude ». Nous changerons alors d'échelle temporelle; nous nous situerons au niveau du temps de l'expérience collective vécue dans le souci du bien commun incarné dans les institutions. Avec cette double dimension, à la fois individuelle et collective, de l'expérience de la rupture sociale, nous aurons balisé le terrain de notre enquête : l'enfermement dans l'errance.

Le deuxième temps de notre enquête nous mènera dans l'horizon de sens où peuvent se nouer les liens entre la désespérance d'être soi et la ritualité dans un contexte séculier. Ce sera le moment transitoire de notre enquête où, sans abandonner le sol de la rupture sociale, nous devons poser les repères qui balisent le passage vers la ritualité. Quels sont ces repères ? Nous en verrons trois qui baliseront notre itinérance de sens : la symbolique de la personne et la transcendance, la ritualité et la symbolique de la personne et finalement la ritualité et la restauration de sens. Nous aurons ainsi complété notre itinéraire.

1- L'ENFERMEMENT DANS L'ERRANCE

Nous cherchons des repères afin de baliser la compréhension des liens entre la ritualité et la rupture sociale dans la société contemporaine. Le point de départ de cet itinéraire, c'est la compréhension de la rupture sociale dans la société contemporaine. Posons donc les premiers repères qui vont nous permettre de baliser cette compréhension.

Qu'est-ce que la rupture sociale ? On ne peut répondre intelligemment à cette question en quelques mots. Le phénomène de la rupture sociale est un phénomène pluriel et trop complexe pour être résumé dans une définition consensuelle. (Hurtubise et Roy, 2007, p. 8) D'emblée, il faut y renoncer. La réalité de la rupture sociale dans la société contemporaine ne se laisse pas rassembler ainsi, dans une formule toute simple.

Alors quel chemin devons-nous emprunter pour parvenir au moins à nous entendre sur ce dont on parle, lorsqu'on parle de rupture sociale ? Je crois que l'on peut parvenir à cette entente en posant deux repères, à partir desquels nous pouvons baliser le phénomène de la rupture sociale : l'expérience vécue des individus et l'expérience vécue au niveau de la société.

1.2 LA PERTE DE SOI

Que la rupture sociale soit une expérience vécue par quelqu'un, cela va de soi. Sinon, nous serions dans la pure fiction. Mais comment comprendre ce vécu ? Nous pourrions dire que ce sont des gens qui ont choisi de vivre autrement que les autres, une vie plus incertaine et précaire, mais aussi plus aventureuse et plus libre des contraintes institutionnelles. Finalement, une vie que l'on pourrait plus ou moins secrètement envier. Du moins si on est charmé par la part d'aventure et de liberté symbolisée dans les figures du coureur des bois, du vagabond philosophe ou religieux. Ce n'est pas un hasard si le célèbre « On the road » de Jack Kerouac a été rapidement un succès plus que littéraire. C'est qu'il éveillait dans un monde en attente d'émancipation une quête profonde de liberté et de sens au-delà des cadres établis. Que cette quête soit profonde ne fait aucun doute. Mais que son actualisation dans l'histoire d'un individu soit toujours légitime et justifiée, cela ne va pas du tout de soi, loin de là. Que l'on puisse comprendre l'entrée d'un individu dans la rupture sociale à partir de ce ressort, ça, c'est un contre sens mystificateur, qui ne peut que justifier et reproduire l'exclusion. Alors comment pouvons-nous comprendre l'expérience vécue de la rupture sociale, au-delà de la critique des représentations naïves de la marginalité ?

Eh bien, je crois qu'il y a deux repères importants qui doivent guider la compréhension critique de la rupture sociale dans l'expérience temporelle des individus.

Le premier peut s'énoncer ainsi : la rupture sociale, c'est **l'expérience de la survie**. L'individu en rupture sociale, qu'il soit jeune ou vieux, qu'il soit un homme, ou qu'il soit une femme, cet individu est exposé aux risques de la survie. Sa liberté est enfermée dans la nécessité du besoin qui le ramène inexorablement vers les autres, tout en le maintenant dans la vulnérabilité. Il est exposé à la faim et à la soif. Il est exposé au froid et à la violence des autres. La rupture sociale, c'est la perte de tous les pouvoirs rattachés à la solidarité sociale. C'est l'expérience de la lutte pour la survie, en dehors d'une appartenance commune où cette lutte, malgré les sacrifices et les souffrances qu'elle exige, peut encore rassembler et rapprocher les individus dans un même combat. La rupture sociale isole. Elle laisse l'individu seul, enfermé dans la nécessité, livré à la violence et au chaos. C'est la première dimension de l'expérience vécue par l'individu de la rupture sociale : la lutte pour la survie. C'est ce qui rattache la rupture sociale aux services d'urgence¹. Avant toute autre considération, il faut porter secours aux individus en détresse qui souffrent de la faim et qui sont exposés au froid et à la violence. Mais ce n'est pas suffisant, parce que l'expérience de la rupture sociale possède une autre dimension plus profonde et plus dissimulée que la dimension de survie liée aux besoins du corps.

Cette deuxième dimension, c'est le fait que la rupture sociale soit **une expérience vécue par quelqu'un, dont l'être-quelqu'un est en jeu dans cette situation**. L'individu en rupture sociale n'a pas seulement faim de pain, comme toute personne, il a faim d'être quelqu'un, quelque part. L'expérience de la rupture sociale

¹ Il y a plusieurs années, j'ai amorcé une réflexion critique sur les services d'urgence offerts aux personnes en situation d'itinérance au Québec. J'ai publié les principaux repères de cette réflexion dans *L'itinérance en questions*. Voir la bibliographie.

s'accompagne toujours d'un mal d'avoir à être soi qu'aucune assistance matérielle ne peut apaiser à elle seule.

La rupture sociale, c'est l'impasse d'une quête de sens avec les autres, dans des institutions communes qui débouchent sur la misère et le dénuement le plus total. Il n'y a rien ici de romantique. Jacques a quarante ans. Il a fait des études supérieures en littérature. Cela a été difficile. Mais il s'est rendu au bout. Il est passionné par les défis que représentent ses nouveaux projets d'écriture à l'université. Les choses vont bien pour lui. Même si Jacques est un garçon un peu timide et plutôt solitaire, il a rencontré une fille avec qui les liens se sont soudés. Ils se sont mariés et ils ont eu un garçon. Tout semblait bien aller, jusqu'au jour où Jacques a commencé à avoir des problèmes avec son travail : il n'arrivait plus à se concentrer, à mettre ses idées en ordre et à être capable d'écrire comme avant. Plus rien ne marchait. Les choses se sont alors rapidement précipitées. Il a dû abandonner son poste. Pauvreté : première impasse. Confiné à la maison, sans revenu, mais endetté, Jacques s'est retrouvé coincé dans une insécurité financière très difficile à supporter. Les liens sont devenus très tendus avec sa femme qui n'en pouvait plus. Un matin, sans rien dire ni prévenir, Jacques est parti, sans but, ni ressources aucune. Errance : deuxième impasse. Il venait d'entrer dans la rupture sociale. Sa quête de sens avec les autres, dans les institutions communes venait de heurter un mur.

Lorsque je l'ai rencontré, il vivait dehors depuis quelques années et fouillait dans les poubelles pour manger. Il avait des plaies saignantes sur les deux mains, et il était incapable d'entretenir une conversation, même sur des sujets très simples de la vie quotidienne. Il était complètement perdu.

L'expérience de la rupture sociale a son origine dans une impasse de la quête de sens qui débouche dans la misère et le dénuement total. D'un individu à l'autre, les histoires sont différentes, et elles n'ont pas toutes la même issue. Mais tous sont confrontés à la double impasse de la pauvreté et de l'errance. C'est l'expérience de la rupture sociale vécue par les individus. Mais qu'en est-il de cette expérience au niveau de la société ? Non pas celle de la représentation de l'individu qui bascule dans la rupture sociale, mais celle que nous vivons lorsque nous nous situons dans la préoccupation du bien commun incarné dans les institutions : la famille, l'école, les centres de santé, les organismes communautaires, les centres de détention, etc.

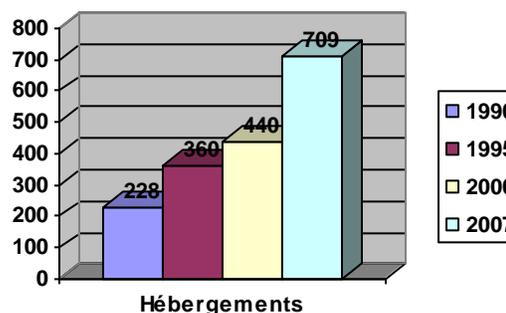
1.2 REPRÉSENTATION DE L'ÉCHEC ET FINITUDE

Posons les choses directement : la multiplication continue, la diversification et la complexification des situations de rupture sociale dans les sociétés contemporaines, nous renvoient une représentation de l'échec de la cohésion sociale, et peut-être plus profondément, de l'idéal le plus élevé des sociétés démocratiques : faire de chaque individu une personne à part entière. Image difficile à assumer diront certains. Et ils préféreront détourner le regard ou contester le diagnostic, afin de justifier une position où tout va bien dans le meilleur des mondes. Eh oui, le ressort qui animait les théodicées ne disparaît pas avec elles; il se déploie sous d'autres formes sécularisées, tout en conservant son mouvement de fermeture sur soi. Comment l'exorciser ? Eh bien, on arrive à détendre ce ressort, en reconnaissant dans cette représentation, non plus l'échec des sociétés démocratiques, mais leur finitude. La représentation de la rupture sociale ne nous met pas devant les yeux notre échec, mais notre responsabilité. Mais il peut arriver que l'on veuille l'esquiver.

Toutefois, pour comprendre ce renvoi à la finitude inscrit dans la représentation de l'échec de la cohésion sociale, il faut changer d'échelle temporelle.

À la fin du siècle dernier, on voit apparaître dans les villes des sociétés riches et prospères du monde occidental, une misère que l'on croyait définitivement disparue et maîtrisée : la misère d'une masse d'individus errants, enfermés dans des conditions de survie. (Castel, Robert 1995) Le début du millénaire ne sera pas mieux, loin delà. La population errante n'a cessé de croître et de se diversifier. Alors que les sociétés démocratiques contemporaines cherchent à s'organiser afin de trouver des réponses cohérentes et efficaces, afin de conjurer cette troublante étrangeté de l'effritement de sa cohésion.

Aujourd'hui, la désaffiliation sociale n'est plus visible seulement dans les grands centres urbains. Dans une ville comme Trois-Rivières, le nombre d'individus confrontés à la rupture sociale n'a cessé de croître depuis le début des années 90. Le Centre Le Havre, en 1990, a admis en hébergement d'urgence 228 personnes. En 1995, ce nombre est passé à 360². En 2000, il est passé à plus de 440. L'année dernière, c'est plus de 700 admissions en hébergement d'urgence au cours de l'année. Le volume a plus que triplé depuis le début des années 90. (Simard, Michel 2006)



On observe une croissance semblable à Montréal. Prenons l'exemple de La Mission Old Brewery, le plus grand refuge du Québec. En 1990, la Mission disposait de 150 lits d'urgence. Au printemps 2005, elle en comptait plus de 400. (Simard, Michel 2005) Comment interpréter ce phénomène ? Je proposerai **trois clés** de lecture qui suppose une certaine distance temporelle. Je ne ferai ici que les exposer très brièvement comme des hypothèses de travail.

La première de ces clés, c'est que la croissance de la désaffiliation et la montée des risques de rupture sociale qui lui est associée reflètent un changement de paradigme au niveau des modes de régulation sociale. Nous sommes passés très rapidement d'un mode de régulation caractérisé par l'enfermement institutionnel et la rigidité des liens sociaux, à un mode de régulation caractérisé par la fragilité des liens et le risque de rupture. Bref, un déplacement à 180° de l'enfermement institutionnel vers l'enfermement dans l'errance. (Simard, Michel 2000). Il faut situer la croissance de la désaffiliation dans l'échelle temporelle de la modernité pour en comprendre la signification historique et la portée.

La deuxième clé, c'est que le phénomène de la désaffiliation sociale avec ses risques de rupture n'est pas dû à un dysfonctionnement de la société. Quelque chose comme une mauvaise passe ou un mauvais pli qu'il s'agirait de passer ou de corriger, pour ensuite revenir à la normale. Eh bien non, malheureusement, les choses ne sont pas aussi simples. C'est la normalité qui est ici en souffrance ou, pour le dire autrement, c'est du fonctionnement normal de la société moderne contemporaine qu'émergent la désaffiliation et les risques de rupture. Ce n'est pas parce que ça va mal que nous avons des problèmes d'errance et de rupture sociale. C'est bien plutôt parce que notre façon normale de vivre génère des risques élevés de rupture, et ces risques sont d'autant plus élevés que les choses vont comme elles doivent aller. (Simard, Michel 2005). Paradoxe des sociétés modernes contemporaines : l'émancipation sans précédent dans l'histoire à l'égard

² Le Centre Le Havre de Trois-Rivières est un organisme communautaire qui offre un service d'hébergement d'urgence sociale depuis 1989. Pour plus d'information, sur cet organisme, voir le site : www.havre.qc.ca.

des cadres socioculturels traditionnels ainsi que des contraintes de la nature s'est accompagnée d'une montée massive de la vulnérabilité individuelle qui interpelle notre responsabilité.

La troisième clé est un peu plus difficile... C'est que dans le cadre de la modernité, ce phénomène semble bien irréversible. Il ne s'agit pas de dire que l'on ne peut rien faire, bien évidemment. Mais que l'ombre de la désaffiliation et la multiplication des risques de rupture ne disparaîtront pas de notre horizon. De la même manière que les risques environnementaux ne disparaîtront plus de notre horizon. C'est d'ailleurs une très bonne chose qu'ils ne disparaissent pas, parce qu'ils sont bien réels, et que le fait de ne pas les voir et de ne pas s'en occuper est loin d'en réduire les risques. Tous en conviennent aisément pour les risques environnementaux. Je crois que c'est la même chose pour les risques de rupture sociale. Ils ne sont pas liés à des défauts de fonctionnement, mais aux pouvoirs constitutifs qui donnent forme à notre vivre ensemble, dans ce qui nous est peut-être le plus cher : notre liberté, notre autonomie. La montée des risques de rupture sociale est le rappel de la finitude des sociétés démocratiques : l'autonomie se reçoit en héritage et renvoie à une appartenance première qui la reconnaît, l'autorise, la protège et la justifie; paradoxe insurmontable des sociétés démocratiques modernes. (Gauchet, Marcel 1989)

2- L'HORIZON DE SENS

Nous sommes parvenus au point transitoire de notre itinéraire où nous devons faire le passage vers la compréhension de la ritualité dans le contexte de l'expérience de la rupture sociale. Que devons-nous retenir du chemin parcouru jusqu'à maintenant ? Disons, deux choses essentielles, comme les deux faces d'une même médaille : d'un côté, l'expérience vécue de la rupture sociale nous est apparue comme une impasse dans la quête de sens qui enferme l'individu dans la pauvreté et la désespérance d'être soi, et de l'autre côté, le phénomène historique de la rupture sociale, par sa représentation de l'échec de l'idéal le plus profond des sociétés contemporaines a fait apparaître leur finitude et interpeller notre responsabilité. Voilà : nous sommes parvenus à une certaine entente de ce qu'est la rupture sociale. Mais qu'en est-il de la ritualité dans ce contexte ?

2.1 LA SYMBOLIQUE DE LA PERSONNE ET LA TRANSCENDANCE

Essayons d'avancer vers une éclaircie.

Le premier repère pour baliser ce chemin pourrait s'énoncer ainsi : la symbolique de la personne est au cœur de la reproduction des sociétés modernes occidentales. Qu'est-ce que cela signifie ? L'horizon de sens à l'intérieur duquel les sociétés démocratiques contemporaines se comprennent a pour fondement ultime la personne. Ce qui veut dire que ce qui juge ces sociétés, c'est leur capacité de faire en sorte que chaque individu puisse espérer devenir quelqu'un, quelque part, avec les autres, dans les institutions communes, bref une personne à part entière. (Taylor, Charles 1998, 1999)

Prenons le temps d'y réfléchir un peu. Voici le premier article de la charte des droits de l'homme et du citoyen (1789-1791) : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » (Gauchet, Marcel 1989, p. 1) Ce n'est pas écrit : les hommes *deviennent* libres. Non, ils *naissent* ainsi. Or la naissance, comme la mort, sont des catégories qui renvoient à la transcendance ou à la mortalité, si l'on préfère. Ce qui signifie la même chose. (Hannah Arendt 1983, p. 54) On ne peut penser ces catégories directement sans les objectiver et en faire des objets parmi d'autres que l'on pourrait saisir et maîtriser. Cela c'est la technique. La tentation constante du pouvoir auquel conduit le savoir objectif. Mais on peut les penser autrement, sans perdre la raison. On

peut prendre le chemin d'une pensée qui ne débouche sur aucun savoir qui permet la saisie et la maîtrise, mais qui assure l'écoute et l'accueil de la transcendance dans l'immanence. Chemin difficile aux rebords escarpés où la pensée est toujours en péril, parce que jamais elle ne peut s'emparer de son objet et, pourtant, elle ne peut le penser sans se le représenter. Chemin des paradoxes qui ouvre sur l'infini, sans jamais le découvrir. Quoi qu'on en dise, les sociétés démocratiques séculières sont fondées sur un absolu transcendant, à partir duquel elles peuvent se situer dans un horizon de sens : la personne. (Ferry, Luc 1996) Penser que la transcendance à laquelle est lié le religieux ait disparu des sociétés démocratiques contemporaines, parce que leur développement s'est accompagné de la sécularisation du monde, est évidemment une absurdité. Pour le dire autrement, il faut adopter le point de vue de la transcendance pour proclamer sa disparition. Ce qui est un peu embarrassant³.

Faisons un autre pas. S'il est vrai que la personne représente l'horizon ultime de sens à l'intérieur duquel les sociétés modernes peuvent se comprendre elles-mêmes, sans se trahir, comment comprennent-elles la personne ? La réponse, me semble-t-il, est claire : la personne est comprise comme une responsabilité première que nous avons tous, avant tout autre engagement et choix de notre part.⁴ Une responsabilité à l'égard de l'autre, incarnée dans le cadre juridique que représentent les chartes des droits de l'homme constitutives des sociétés démocratiques modernes, et mise en scène dans un langage symbolique qui en réactualise le sens. C'est ici, me semble-t-il, que se déploie la ritualité dans le cadre des sociétés modernes : la mise en scène qui permet l'élaboration de la symbolique de la personne et la réactualisation de l'horizon de sens, à l'intérieur duquel les sociétés modernes se comprennent. C'est dans le cadre de ces mises en scène que la ritualité joue son rôle de réactualisation symbolique de l'horizon de sens du monde moderne.

2.2 LA RITUALITÉ ET SYMBOLIQUE DE LA PERSONNE

Il est temps de poser un second repère dans notre itinérance. Il peut s'énoncer ainsi : la mise en scène symbolique de la personne où se réactualise l'horizon de sens des sociétés modernes est nécessaire à leur reproduction. Sans ces mises en scène plus ou moins ritualisées, le pouvoir perd sa puissance et risque de la

³ On ne peut cesser d'être mortel et de réinventer des rites à l'intérieur desquels se renouent les fils brisés de nos histoires. La « mort de Dieu » ne change rien à cette affaire, encore moins les avancées prodigieuses de la technique. La sécularisation du monde et l'augmentation de l'espérance de vie ne font que rendre encore plus aigüe la conscience de la fragilité humaine, et impérieuse la quête de sens, au-delà du sens et du non-sens de la vie.

⁴ Le fondement des sociétés démocratiques est éthique. Ce qui ne veut pas dire qu'il est dépourvu de transcendance, mais que l'approche de la transcendance dans les sociétés contemporaines est inséparable de la responsabilité envers l'autre, quel qu'il soit. Et c'est ce « quel qu'il soit » qui marque l'avancée décisive. Le « quel qu'il soit » ne peut être pensé dans aucune catégorie de genre. C'est l'unique. Ce n'est pas un numéro dans une série, c'est l'irremplaçable, comme nous a appris à le penser avec rigueur et détermination Emmanuel Levinas. C'est, me semble-t-il, cette transcendance attestée dans la responsabilité à l'égard de l'autre homme qui procure au droit son principe d'universalité et à la modernité son horizon ultime de sens. Ce n'est pas tant parce que le droit concerne chacun qu'il est universel –ce qui est incontestable, mais bien plutôt parce que personne ne peut s'en défilier, sans trahir ce qui le fait être comme personne.

chercher ailleurs, et c'est extrêmement dangereux, comme tous les totalitarismes du XXe siècle en ont fait la démonstration sans équivoque aucune⁵.

Je crois que ces mises en scène de la symbolique de la personne sont attendues dans les lieux où la société est confrontée à elle-même, c'est-à-dire à sa propre survie. Dans ces lieux, la ritualité est appelée à exercer au moins trois fonctions.

La première de ces fonctions, c'est la légitimation. Lorsque le pouvoir public doit s'exercer, surtout s'il doit apporter des changements importants et difficiles, il lui faut de la puissance, c'est-à-dire une légitimité reconnue. Or où la puise-t-il ? Eh bien ! Ultimement, c'est en puisant dans l'imaginaire constitutif et fondateur du monde moderne qu'il la trouve : la symbolique de la personne. Bien sûr, ces discours ritualisés peuvent être trompeurs et mensongers. Ils peuvent légitimer des atrocités et des horreurs à peine imaginables. Tout cela, malheureusement nous en sommes trop souvent les témoins. Mais ils ne peuvent faire l'économie de ces justifications, et ils peuvent être jugés par elles, après coup ; parce que l'espace de légitimité de l'exercice du pouvoir dans les sociétés démocratiques demeure balisé par l'horizon de sens que cherchent à préserver les droits de l'homme.

La deuxième de ces fonctions est ce qu'on pourrait appeler une fonction de séduction. Fonction qui a ses heures de gloire. Même si elle n'a pas toujours bonne presse, c'est elle que l'on trouve toujours en arrière-plan, mais bien présente et active dans tous les médias. Il s'agit ici d'éveiller le désir : entreprendre une nouvelle carrière, penser à sa retraite, à sa santé ou tout simplement acheter de nouveaux produits, quels qu'ils soient. La société des individus est aussi et en même temps une société marchande. Comme le politique, l'économique a aussi besoin de la puissance, et, pour la mettre en scène cette puissance, les fabricants de rêves ne cessent d'inventer des nouveaux cultes ritualisés plus éphémères les uns que les autres, mais aussi plus puissants les uns que les autres.

La troisième fonction, c'est celle qui nous concerne ici. C'est à l'intérieur de l'exercice de cette fonction que s'articule le lien entre la ritualité et la rupture sociale dans les sociétés modernes. Elle est mise en œuvre lorsque les individus sont confrontés à la désespérance d'être soi. C'est une fonction de guérison, dont l'exercice a pour but la restauration de l'horizon de sens.

2.3 LA RITUALITÉ ET RESTAURATION DE SENS

Quel est le lieu de cette fonction de guérison ? Plus précisément encore : sous quelle forme cette fonction est-elle appelée à s'exercer ? Je crois que la réponse, c'est l'accompagnement. C'est dans le cadre de l'accompagnement des individus en désespérance d'être soi que peut se ritualiser la symbolique de la personne comme restauration de l'horizon de sens d'une vie, malgré les peurs de ce qui peut advenir et les blessures de la mémoire. Mais comment cela se réalise-t-il ? Et quelle est la place de cette ritualité à côté des techniques d'aide et de guérison ?

Commençons par dire ceci : cette ritualisation n'a pas pour contexte la mise en œuvre d'un pouvoir ; le pouvoir de guérir. Elle ne s'inscrit pas dans un horizon de sens technique. Son contexte, c'est la

⁵ J'utilise ici librement la distinction faite par Hannah Arendt entre puissance et pouvoir qu'elle développe dans *Condition de l'homme moderne*. Voir en particulier dans le chapitre portant sur l'action, la section ayant pour titre *La puissance et l'espace de l'apparence*, p. 259-268.

responsabilité pour l'autre, c'est-à-dire l'éthique.⁶ Ce qu'elle ritualise, c'est l'origine à partir de laquelle les individus naissent comme personnes. Non pas une origine qui serait un commencement, mais plutôt une source d'où origine, non pas l'être, mais la personne, non pas le quoi qui définit mon appartenance, mais le qui, qu'aucune appartenance ne peut résumer. (Jaspers, Karl 1989, p. 467) Elle est mise en scène d'une élection antérieure à toutes origines ayant un commencement repérable. Elle est mise en scène d'une élection à la responsabilité. Mise en scène sans décor ni décorum qui se joue dans la responsabilité pour l'autre. Trace à l'intérieure de laquelle passe l'invisible Bonté dans la compassion pour l'autre. Puissance qui rompt la somnolence paisible de la conscience satisfaite de sa quiétude en replie sur elle-même et ainsi en maîtrise, mais en fuite; puissance dénuée de tout pouvoir et qui n'attend et n'annonce aucun progrès. (Levinas, Emmanuel 1998, p. 115-145) Puissance qui dérange et attend une réponse : « Me voici ! ». C'est cette puissance d'éveil qui est symbolisée dans l'accueil de l'autre, l'étranger, et qui peut se poursuivre et se ritualiser dans l'accompagnement. Non pas cette étrangeté que l'on ressent devant la différence de l'autre dans sa culture, son mode de vie, etc. Non pas cette étrangeté qui sollicite notre tolérance et que l'on peut apprivoiser dans la relation où on apprend à connaître l'autre et à le reconnaître avec sa différence. Mais une étrangeté que rien ne peut ni apprivoiser ni réduire. Une étrangeté qui, au contraire, ne cesse de croître à mesure que l'on s'approche. Une étrangeté qui n'est pas une différence que l'on peut situer par rapport à soi et rapprocher ainsi. Une étrangeté absolument « incoordonnable », une altérité qu'aucune approche ne peut réduire et rapprocher de soi. L'étrangeté de l'autre homme, en face de qui je me tiens. (Levinas, Emmanuel 1995)

Cette posture ne s'appuie sur aucune technique ni ne met en œuvre aucun pouvoir. Elle ne s'appuie sur rien. Elle est désintéressement, c'est-à-dire qu'elle se situe au-delà de la réciprocité marchande, dans un espace ouvert par le don où le lien est sans mesure, sans prix. (Ricoeur, Paul 2004, p. 327-357) C'est ce « sans prix » du lien qui est symbolisé dans l'accueil et peut être ritualisé dans l'accompagnement. C'est dans cette symbolisation de la personne que se déploie la puissance de guérison qui passe dans la compassion.

Mais on ne peut en rester là, aux risques de bien des illusions et des égarements. Car s'il est bien vrai que la puissance de guérison qui se déploie dans la symbolisation ritualisée dans l'accompagnement de la personne ne doit pas être confondue avec les pouvoirs de réparation que procure la technique, elle ne peut non plus en être séparée. Pourquoi ? C'est bien simple : la puissance de la reconnaissance de l'autre homme comme personne ne donne pas le pouvoir de résoudre les problèmes qui contribuent à maintenir cet individu enfermé dans la pauvreté et l'errance. Elle restaure l'horizon de sens à l'intérieur duquel le sens et le non-sens de l'histoire d'une vie peuvent être affrontés avec les autres, dans les institutions communes. C'est le propre du rite d'ouvrir ce passage aux mortels. Mais la puissance de la symbolisation ritualisée dans l'accompagnement ne résout aucun problème concret de l'existence des individus : avoir de quoi manger, se vêtir, se loger, créer des liens avec les autres, transiger avec les institutions communes et trouver une place où être utile. Elle peut redonner l'espérance qu'une vie sensée soit possible, malgré l'accablement des problèmes, mais elle ne peut les résoudre.

⁶ Le mot éthique ne désigne pas ici l'éthique comme pratique, comme l'entend Jean-François Malherbe, mais l'éthique fondamentale, comme l'entend Emmanuel Levinas. Toutefois, il est possible de comprendre l'éthique fondamentale comme condition de la pratique de l'éthique comme approche de l'incertain qui requiert pourtant un choix et une décision responsable.

La symbolisation de la personne dans l'accueil et sa ritualisation dans l'accompagnement peut mener au rétablissement et à la victoire de la désespérance d'être soi. Mais là commence le combat, peut-être le plus difficile. Je me rappelle quelqu'un que j'ai accompagné durant plusieurs années. Il avait un problème de schizophrénie et avait passé une bonne partie de sa vie à errer entre la rue, les refuges et l'hôpital psychiatrique. Un jour, il m'a dit quelque chose de surprenant que je n'ai jamais oublié. Ce qui est difficile, ce n'est pas d'être « fou », c'est de savoir qu'on l'est, d'en connaître les conséquences, et d'accepter de vivre comme ça, malgré tout. Entrer dans l'espérance d'être soi ne fait pas disparaître les problèmes pour le devenir, mais permet d'en payer le prix, aussi élevé soit-il. La symbolique de la personne qui est ritualisée dans l'accompagnement ouvre un horizon de sens au-delà du sens et du non-sens de la vie, où le sans prix de la Bonté passe dans le désintéressement du lien. Refuge à l'abri de l'angoisse d'avoir à être soi, ailleurs que dans la négation névrotique de l'être. (Tillich, Paul 1999) Refuge dans l'accueil de la Bonté qui passe dans l'invisible de la compassion et qui reconduit, dans l'accompagnement, à la lutte pour la reconnaissance avec les autres dans les institutions communes.

CONCLUSION

Quel a été notre parcours ? Nous l'avons situé à l'intérieur d'une expérience que nous avons nommée « l'enfermement dans l'errance ». Expérience marquée par la nécessité du besoin, mais simultanément et plus profondément désespérance d'être soi. Cette désespérance, nous l'avons retracée dans l'expérience vécue par les individus en situation de rupture sociale, mais aussi dans la représentation collective de l'échec de l'idéal le plus profond des sociétés démocratiques modernes : faire de chaque individu une personne à part entière. Ainsi, nous sommes parvenus à situer l'expérience de la désespérance d'être soi dans l'horizon de sens à l'intérieur duquel se comprennent les sociétés démocratiques modernes.

Mais il fallait trouver le passage vers la ritualité sans glisser dans une réactualisation de sens mythique en rupture avec la sécularité du monde. Ce passage, je crois en avoir décelé l'ouverture dans la reconnaissance de la finitude du monde moderne. Les risques de la fragilité humaine que dévoile avec acuité la modernité contemporaine dans la désespérance d'être soi ne nous renvoient pas à notre échec, mais à notre responsabilité qui, elle, se donne en réponse à la mortalité. C'est dans le tragique de l'existence que s'ouvre la transcendance comme une déchirure de l'horizon à l'intérieur de laquelle une vie peut être comprise. La désespérance d'être soi, c'est l'expérience vécue de cette déchirure. La ritualité m'a semblé pouvoir être comprise comme processus symbolique de guérison de cette blessure. Un processus qui se déroule dans l'accueil et l'accompagnement des personnes soumises à la blessure de la désespérance d'être soi.

Toutefois, on ne peut véritablement « réparer » cette déchirure sans nier la mortalité et détruire la transcendance. La restauration de l'horizon de sens de la modernité contemporaine ne peut plus se réaliser à l'intérieur d'une pensée mythique ou d'une doctrine métaphysique; elle ne peut qu'être éthique.

J'aimerais terminer cette itinérance sur deux questionnements. Le premier, nous l'avons brièvement abordé : comment concevoir les liens entre la ritualisation à l'intérieur de laquelle l'horizon de sens d'une vie brisée peut être restauré, et le pouvoir que confère la technique ? Je crois que le point de jonction, c'est la lutte pour la défense des droits des personnes. Mais c'est là un autre horizon de recherche.

Le second questionnement, je ne l'ai pas abordé. Je l'ai plutôt esquivé. Comment peut-on penser cette forme radicalement séculière de la ritualité avec l'héritage des traditions religieuses ? Disons que s'ouvre ici une invitation à penser plus et plus loin dans la mémoire que je ne peux le faire.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy.
- Castel, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.
- Ferry, Luc et Alain Renaud (1984), *Philosophie politique, 3 : des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF.
- Ferry, Luc (1996), *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset.
- Gauchet, Marcel (1989), *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard.
- Hurtubise, Roch et Sirley Roy (2007), « Introduction », dans Hurtubise, Roch et Sirley Roy (dir.), *L'itinérance en questions*, PUQ, p. 1-30.
- Jaspers, Karl (1989), *Philosophie, Livre II : Éclairement de l'existence*, Paris, Springer-Verlag.
- Kerouack, Jack (1999), *On the road*, New-York, Penguin.
- Levinas, Emmanuel (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel (1995), *Altérité et transcendance*, Paris, Le livre de Poche
- Levinas, Emmanuel (1998), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.
- Malherbe, Jean-François (1996), *L'incertitude en éthique*, Paris, Fides.
- Ricoeur, Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock
- Simard, Michel (2000), « Entre l'asile et le refuge : repères d'un parcours », *Santé mentale au Québec*, Vol. 25, n° 2, p. 132-152.
- Simard, Michel (2005), « Un monde au risque de la fragilité », *Bulletin de la Corporation Parapluie en urgence sociale de Trois-Rivières*, été 2005.
- Simard, Michel (2005), *Le système d'urgence sociale de la Mission Old Brewery*, Trois-Rivières, Centre Le Havre.
- Simard, Michel (2006), *Rapport annuel 2006*, Trois-Rivières, Centre Le Havre.
- Simard, Michel (2007), « Au-delà du symptôme : de l'assistance à la pratique de l'urgence sociale », dans Hurtubise, Roch et Sirley Roy (dir.), *L'itinérance en questions*, PUQ, p. 269-288.
- Taylor, Charles (1998), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.
- Taylor, Charles (1999), *La liberté des modernes*, Paris, PUF.
- Tillich, Paul (1999), *Le courage d'être*, Paris, Cerf.