Document generated on 04/24/2024 10:01 a.m.

L'Inconvénient

L'INCONVÉNIENT
littérature, arts et société

Trois figures de la douleur. Jérémy, la femme voilée, le terroriste

Ugo Gilbert Tremblay

Number 67, Winter 2017

La société sans douleur

URI: https://id.erudit.org/iderudit/85336ac

See table of contents

Publisher(s)

L'Inconvénient

ISSN

1492-1197 (print)
2369-2359 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Gilbert Tremblay, U. (2017). Trois figures de la douleur. Jérémy, la femme voilée, le terroriste. *L'Inconvénient*, (67), 12–18.

Tous droits réservés © L'inconvénient, 2017

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Essai

TROIS FIGURES DE LA DOULEUR

Jérémy, la femme voilée, le terroriste

Ugo Gilbert Tremblay

> Douleur, tu n'es qu'un mot.
> *Sénèque*

Alors qu'il réfléchissait à la signification du mot *être*, Aristote eut jadis une formule fameuse, quoiqu'elle puisse aujourd'hui nous paraître triviale : « L'être se dit en plusieurs sens. » Le même verdict s'applique à la douleur, qu'aucune définition univoque ne parvient à épuiser. On pense d'abord à la douleur du corps, au corps brûlé, au corps blessé, au corps agonisant. Mille exemples pourraient être à cet égard évoqués : les articulations rouillées du vieillard qui, sous le poids du temps, lui rappellent à chaque mouvement la preuve ingrate de son déclin ; la douleur du cancéreux qui, dévoré de l'intérieur, perçoit l'hécatombe plus ou moins galopante de cellules déréglées ; la femme enceinte qui, pour donner la vie, n'a d'autre choix que d'affronter les supplices imprévisibles de l'accouchement (douleur souvent qualifiée d'atroce et rendue en partie digeste grâce à la hâte d'enfanter). Toute douleur physique se situe en même temps obligatoirement à l'interface du corps et de l'esprit : on souffre psychologiquement d'être physiquement meurtri ou infecté, endolori ou malade. Même le plus petit mal de dos s'insinue dans nos pensées, le plus inoffensif ulcère altère notre attention, le plus infime bouleversement neurochimique dérègle nos humeurs, plombe notre moral qui une heure plus tôt semblait pourtant stable et serein. L'esprit est toujours d'une manière ou d'une autre à la remorque des états du corps, dépendant de la bonne marche des molécules et des transferts entre synapses.

Il n'est guère besoin de chercher très loin pour trouver des douleurs psychiques qui prennent paradoxalement leur source dans l'impossibilité de ressentir la douleur physique : songeons à un accidenté de la route qui se réveille du coma après s'être fait amputer un membre, ou encore à un homme victime d'un AVC qui reprend conscience, atteint d'une paralysie sans remède. Dans de tels cas, l'anesthésie n'y change rien, les progrès de la médecine révèlent leurs limites et la science son impotence. La douleur ne vient plus du corps, elle vient de son absence, ou plutôt de l'absence de la sensation du corps estropié. L'amputé éprouve comme une douleur le fait d'être sans douleur et il aurait de loin préféré l'inflammation d'une chair mutilée au constat amer de son vide spectral (d'où peut-être cette hallucination compensatrice fréquente chez certains patients amputés, qui en viennent à percevoir une douleur lancinante à l'emplacement même du membre disparu, que l'on qualifie alors très justement de « membre fantôme »).

•

Outre ce va-et-vient entre le corps et l'esprit qui se déploie bien sûr dans les deux sens (la baisse durable du moral pouvant affecter le corps et vice-versa), nombre des maux

qui affectent les hommes s'enracinent d'abord dans leur vie relationnelle, tantôt sous la forme de manifestations franches de rejet ou d'hostilité, de mépris ou de dédain, tantôt sous la forme des projections plus ou moins imaginaires qu'ils formulent au sujet de leurs semblables (« me trouve-t-on idiot ? », « se moquent-ils de moi ? », « suis-je désirable ou repoussant ? », « aurais-je dû dire cela ? », « refusera-t-elle mes avances ? », « me reconnaît-il à ma juste valeur ? », « m'a-t-il trouvé drôle, sympathique, agréable ? », « me dénigrent-ils en mon absence ? »). De telles projections atteignent certainement leur conscience la plus vive à l'adolescence, période d'élaboration inquiète de la conscience de soi sous le regard ubiquitaire d'autrui, moment névralgique de la cristallisation du moi social, où les contours de l'individu s'esquissent en se pliant à une logique de nature essentiellement mimétique. Que fait la jeune fille de quatorze ans sinon se demander frénétiquement ce que l'Autre pense d'elle tout en modulant anxieusement son existence sociale afin de l'ajuster aux attentes perçues de ceux ou celles qu'elle a élus – rarement d'ailleurs pour des motifs réfléchis – au rang de pairs à imiter ? Et que dire du jeune garçon qui est pris dans la même spirale imitative, dans le même concours d'apparences et de réplications, fabriquant peu à peu son moi « authentique » à partir d'un mélange involontaire de petits plagiats véniels et de parodies identitaires inspirés de son milieu social immédiat (même nos mimiques faciales, a-t-on montré, reproduisent inconsciemment les gesticulations de ceux qu'on aime) ? Or dans tout ce théâtre, il est difficile de ne pas voir à l'œuvre, bien plus que la quête du bonheur, la peur de souffrir, le désir éperdu de ne pas être exclu. Ne fût-ce que sous une forme négative, en tant qu'elle conditionne toutes sortes de stratégies pour l'éviter, la douleur mobilise l'action humaine et sculpte les manières d'agir. L'expérience du monde social se donne d'emblée comme une promesse douloureuse d'aspérités que l'auto-adaptation permanente du moi travaille si ce n'est à conjurer, au moins à rendre tolérables et à apprivoiser. L'adolescence réussie, sous cet angle, est une suite d'ajustements visant à lubrifier le contact de soi avec le monde.

Lorsque les hommes entrent dans l'âge adulte, les projections ne disparaissent pas, ni les doutes existentiels, ni les méfiances, mais les habitudes recouvrent généralement la conscience trop aiguë qu'ils en ont, d'autant que chez les individus les mieux adaptés, les moins hypothéqués, les plus sensibles aux signaux qui leur parviennent du monde extérieur, une sorte de sélection naturelle des comportements « payants » s'opère naturellement et leur assure une immunité relative par rapport au lot de frictions et d'étincelles que ne manque pas de produire la rencontre de l'altérité (bien sûr, il en demeure un nombre incalculable, mais on n'ose pas imaginer ce que serait la vie sociale sans ce processus civilisateur d'autocensure et de soumission aux jugements d'autrui). Ces dispositifs spontanés issus de la vie collective permettent une régulation minimale de la douleur mutuellement infligée, ils obligent à se maintenir à l'intérieur de certaines bornes, à ne pas franchir certains interdits, quoique, il est vrai, la formation de groupes, de sous-cultures et de hiérarchies ne tarde jamais à faire rejaillir des prétextes d'affliction multiples, des motifs de persiflages subtils et de regards hautains.

L'intimidation, que certaines bonnes âmes ont récemment érigée au rang d'ennemi du siècle – au point qu'il est désormais possible de se faire interpeller en pleine rue pour signer « une pétition contre l'intimidation » – ne se limite évidemment pas aux séances de taxage grossières ou aux campagnes de diffamation ordurières. Elle emprunte mille visages, plonge ses tentacules dans les interstices de tout rapport humain, se glisse parfois jusque dans les intonations d'une voix, dans les yeux dépréciateurs d'un passant, imprègne jusqu'aux remontrances soi-disant bienveillantes d'un collègue et peut même s'immiscer au cœur d'une remarque maladroite échappée par l'être aimé. Cette omniprésence devrait-elle nous décourager de la combattre ? Il serait extravagant et vainement provocateur de soutenir une telle chose. Il demeure cependant que si les mœurs peuvent évoluer et se transformer, si les contenus de l'intimidation peuvent varier et revêtir de nouveaux costumes au gré des forces en conflit qui accaparent le monopole de sa définition, le monde social ne saurait être tout à fait expurgé de la part de violence qui l'habite. Dans le large spectre des comportements non régis par l'État, les tribunaux et le Code criminel, une violence sourde mais continue infecte les relations humaines. La simple existence de la différence, même considérée du seul point de vue de la socialisation, des goûts et des désirs, suffit à nourrir en chacun des pensées inavouables et à faire le lit de rivalités durables et d'attaques vicieuses.

À moins de croire que l'humanité s'achemine peu à peu vers un état de sagesse suprême d'où toute animosité serait exclue et où les enfants des cours d'école ne nous apporteraient pas chaque jour le témoignage du « mal » et de son éclatante banalité, on doit reconnaître que cette violence relève en partie de la fatalité tragique, d'une fatalité que l'on peut tout au plus domestiquer. Aussi triste que cela puisse nous sembler, la douleur sociale s'apparente beaucoup plus à l'Hydre de Lerne qu'à un simple virus curable dont il suffirait de réclamer le vaccin : telles les têtes de ce monstre mythologique qui, selon la légende, se régénéraient aussitôt coupées, une large part de la douleur ne cesse en effet de se répandre peu importe les obstacles qu'on lui oppose, elle renaît à l'endroit même où on avait cru l'enrayer. Elle est aussi protéiforme qu'envahissante, aussi inventive que sournoise. Quiconque, du reste, a eu la chance de s'en trouver quelque peu épargné n'a qu'à songer à tous les enfants insultés ou simplement négligés qu'il a rencontrés, aux existences rabaissées qu'il a croisées, aux exclusions plus ou moins brutales auxquelles il a assisté, aux anecdotes de perfidies au travail qu'il a entendues, aux peines d'amour laborieuses qu'il a aperçues, ou pis, qu'il a lui-même orchestrées, pour se convaincre que la douleur qui se déverse sur la scène du monde n'est guère en voie de se résorber. C'est là sans doute une vérité de La Palice, mais à force de focaliser notre attention sur les représentants plus ou moins visibles des minorités persécutées – ce qui, est-il vraiment besoin de le dire, n'est pas en soi une mauvaise chose –, on en vient à croire que la douleur sociale se distribue selon des frontières nettes, en retenant systématiquement ses griffes devant tel groupe, en suivant une trajec-

toire prédéfinie ; et on aime à oublier que les sources les plus essentielles de la souffrance prospèrent sans la moindre forme de discrimination. Pensez un instant à l'affliction terrible que peut représenter pour un enfant de neuf ans le fait de ne pas être invité à une fête d'amis desquels il se sentait pourtant le camarade intime. Le monde social s'échafaude sur ce genre de blessures plus ou moins cicatrisées, plus ou moins digérées, et aucune revendication, aucune pancarte ou pétition ne saurait y remédier. Bien sûr, les inégalités entre groupes existent, il y a des riches et des pauvres, et on s'étonne même parfois, comme le rapportait Montaigne à propos d'indigènes de passage en Europe, que ces derniers n'en viennent pas à égorger les premiers, mais cela n'est pas une raison pour faire comme si des pans entiers de la douleur ne frappaient pas l'humanité d'une manière anonyme et aveugle. Il n'est pas rare que l'injustice, à l'instar de Thémis, cette déesse de la justice aux yeux bandés, dirige son glaive tranchant sans savoir sur qui elle l'abat.

D'aucuns – assurément en raison de l'excès d'optimisme qu'exige tout engagement (et on aurait tort de reprocher aux hommes d'action leur cécité) – laissent parfois croire que si le combat des normes permettait un jour d'empêcher les quolibets d'« homo », de « gros » ou de « pas beau » de circuler dans le langage, l'imaginaire de l'intimidation verrait soudainement ses ressources se tarir, comme si un barrage de réprobation allait suffire à en neutraliser l'expression, à éviter qu'elle ne se trouve des voies d'écoulement secondaires encore insoupçonnées. Dans son *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Machiavel avance une hypothèse sur l'histoire humaine qui donne à méditer : « Il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal. » Si cette formule ne doit pas être comprise comme une invitation à la résignation, elle exhorte en tout cas à se méfier des ambitions mégalomanes des bons sentiments, et à suspecter le maintien à peu près constant, par toutes sortes de ruses et de métamorphoses inattendues, de la même somme de douleur sociale vécue au quotidien (à l'échelle internationale, par exemple, chacun sait bien, en son âme et conscience, que le confort matériel qui a été la condition *sine qua non* de l'installation durable des démocraties en Occident a impliqué et implique toujours en contrepartie la douleur de peuples entiers, le sacrifice d'individus innombrables ; chacun sait bien que la défense en nos contrées du salaire moyen d'un professeur syndiqué est incompatible avec l'empreinte écologique d'un mode de vie réellement universalisable à l'échelle de la planète et de sa finitude physique). Cette idée d'une constance dans la somme du bien et du mal paraît du reste d'autant mieux fondée que, même lorsque l'intensité de la violence sociale s'atténue effectivement, il se trouve que notre tolérance à cette violence a tendance à diminuer à son tour, de telle sorte que nous devenons de plus en plus sensibles à ses manifestations, de plus en plus émus par la moindre de ses apparitions, au point qu'il n'est pas outrancier de penser que, une fois franchi un certain seuil de pacification des rapports humains (que la société québécoise a peut-être franchi), chaque recul des douleurs *infligées* n'en aboutit pas moins à un accroissement virtuellement infini de la somme des douleurs *perçues*, *ressenties* et même *fabulées*. En d'autres termes, la diminution d'un certain mal peut, à un autre niveau, signifier l'introduction d'un nouveau mal, quoiqu'il puisse être d'une autre nature. Il en va pareillement des crimes : plus les actes gravissimes commis dans une société donnée se raréfient, plus le choc causé par leur survenue devient fort, plus la sécurité objective augmente, plus le sentiment d'insécurité exige peu de faits divers pour s'activer, plus la paix sociale est grande, plus nous sommes prompts à réprimer avec dureté les délinquants qui y dérogent. La répartition de la douleur sociale échappe rarement à cette logique des vases communicants. Une détresse de plus en plus grande peut ainsi se déployer dans des sociétés de plus en plus apaisées.

On aurait donc tort de penser que le progrès du bien entraîne nécessairement un progrès dans la douceur de vivre. Les occasions d'amertume et de ressentiment peuvent à la rigueur se multiplier lorsque le rêve se bute à sa réalisation imparfaite, saturant alors la conscience de récriminations impossibles à satisfaire, de requêtes impossibles à contenter. Au fur et à mesure que la vertu semble triompher, notre endurance s'amenuise, notre vigilance s'exacerbe, notre sensibilité bascule dans l'exubérance, et le constat du moindre décalage avec l'idéal en vient à nous bouleverser, à nous désespérer. Dire cela ne revient pas à dire que le laisser-faire serait préférable à toute tentative de moralisation de l'espace social et qu'il faudrait interrompre sur-le-champ toute campagne contre l'intimidation. Mon propos ne se veut pas ici politique, il s'agit simplement d'assumer jusqu'au bout l'argument machiavélien d'une réversibilité du bien et du mal, c'est-à-dire la possibilité d'un engendrement de la douleur par la douceur et d'une fécondation du désespoir par le progrès. Si l'augmentation de la souffrance globale est certainement un juste prix à payer pour mettre certains groupes à l'abri du fardeau d'une souffrance trop concentrée, il faut en revanche admettre qu'en la matière, les victoires sectorielles ne constituent pas des escales sur la route d'une victoire finale, pour la bonne raison que la douleur semble trouver ses rouages les plus résistants et les plus pernicieux non dans les discours, les politiques ou les choix sociaux, mais dans la part irréductible de misère qui affecte la condition humaine elle-même. À quoi bon rappeler ce truisme ? Je crois qu'il demeure en chacun de nous une partie – probablement la même qui s'occupait jadis d'entretenir l'idée de Dieu – qui veille en permanence à alimenter l'idée qu'un monde sans douleur finira un jour par advenir. Or, de temps à autre, il peut être sain d'opposer à cette pulsion eschatologique quelques objections, ne serait-ce que pour mieux la laisser ensuite repartir ses moteurs.

•

Les « trois figures de la douleur » que j'évoque dans le titre du présent essai se situent à un autre niveau, ou plutôt prennent sens dans un autre cadre, qui est celui du rapport entre la société, les individus et l'État. Par-delà l'ordre moral qui cherche tant bien que mal à s'autoréguler, avec cette permanence irrémédiable de la douleur que j'ai décrite, force est de reconnaître que la douleur peut aussi recevoir d'autres

significations et parcourir d'autres trajectoires. Avec le petit Jérémy, nous faisons face à la question du seuil de la douleur tolérable que les individus peuvent s'infliger entre eux sans avoir à s'inquiéter de l'intervention de l'État. Quand l'État doit-il intervenir pour limiter l'expression de la malice dans l'espace social, quand doit-il tenter de mettre un frein à la circulation de certaines douleurs, de certaines offenses ? Avec la femme voilée, la question qui se pose concerne plutôt le seuil de la douleur légitime que l'État peut lui-même imposer aux individus, que ce soit pour garantir un certain ordre public ou un certain socle de valeurs communes. Quand l'État peut-il faire une entorse aux droits individuels en vue d'asseoir une certaine vision du bien commun ? Enfin, avec le terroriste, on assiste carrément au retournement de la douleur contre l'État. Le terroriste est celui qui, imperméable à la crainte de souffrir, empêche l'État d'agiter contre lui l'épouvantail de la douleur punitive. Chacune de ces figures nous permet ainsi d'accéder à différents usages de la douleur qui se font jour dans le contexte de ce que nous devrions appeler, à la suite de Max Weber, le monopole étatique de la douleur légitime.

1. Le petit Jérémy

L'affaire qui a opposé Jérémy Gabriel à Mike Ward (et dont on attend toujours le dénouement en appel) nous place devant la question du droit que l'on peut revendiquer de faire souffrir autrui, en dépit de son non-consentement, par nos paroles ou un quelconque usage (artistique, humoristique, etc.) de notre liberté d'expression. Ce droit de faire souffrir autrui, qui est d'abord un droit de s'exprimer comme on l'entend sans se soucier des conséquences dommageables pour autrui, trouve évidemment sur son chemin l'État, et plus précisément les tribunaux, qui veillent à ce que certaines limites ne soient pas transgressées. Jusqu'à quel point un individu doit-il endurer des blagues à son sujet qu'il préférerait ne pas entendre ? Quel degré d'autodérision ou de tolérance à l'insulte une société est-elle en droit d'attendre de ses citoyens ? L'État doit-il aussi se porter à la rescousse des individus à fleur de peau, que ce soit en raison d'une hypersensibilité maladive ou d'une éducation peu tournée vers l'humour et le second degré ? Et, du reste, dans quelle mesure l'humour ou le second degré peuvent-ils servir d'alibi au langage le plus blessant et aux injures les plus outrageuses ? Telles sont les grandes questions qui ont pu émerger dans la cacophonie informe de la rumeur médiatique.

Sur la scène du droit, ces questions ont pris la forme d'un conflit entre le droit de dire n'importe quoi au risque de faire du mal, au nom d'un rire érigé en étalon de l'acceptable et de l'inacceptable, et le droit d'être protégé contre un tel rire lorsqu'il s'attaque à des traits personnels involontaires qui sont déjà en eux-mêmes source de préjudices innombrables (ici le handicap). D'un côté, Jérémy Gabriel cherchait à faire reconnaître sa douleur et à la voir indemnisée ; et de l'autre, Mike Ward cherchait à faire reconnaître son droit d'être indifférent à la douleur d'un enfant de treize ans au nom de l'humour noir. Atteint du syndrome de Treacher-Collins, le jeune homme est né avec des malformations de la tête et une surdité sévère ; les déficiences de son système immunitaire l'ont obligé à recevoir des transfusions sanguines toutes les trois semaines ; depuis sa naissance, il a subi pas moins de vingt-trois chirurgies sous anesthésie générale. Au moment des faits, l'humoriste se trouvait quant à lui au sommet de sa gloire : sous motif de s'attaquer aux tabous et aux individus intouchables, il a répété 230 fois devant environ 135 000 personnes (en plus de vendre 7 500 exemplaires de son spectacle en DVD) que cet enfant avec un « subwoofer su'a tête » (en référence à son implant auditif) avait pour seule maladie le fait d'être « lette » et que l'unique raison qu'on avait eue de l'endurer chanter aussi longtemps, c'était parce qu'on l'avait pris à tort pour un mourant qui réalisait son rêve d'enfant ; dans des capsules en ligne largement diffusées, l'humoriste s'est aussi moqué du fait que la bouche du garçon ne fermait pas complètement (ce qui est justement un des effets de ses malformations).

Alors même qu'il s'apprêtait à entrer dans l'adolescence (ce « moment névralgique de la constitution du moi social » que j'évoquais plus haut), le petit Jérémy a découvert sur la Toile les blagues qui circulaient à son sujet. Il a visionné les extraits du spectacle de l'humoriste qui le concernaient et s'est aussitôt senti dégoûté, se demandant si sa vie avait la même valeur que celle des autres. À son école, d'autres enfants ont relayé les blagues de Mike Ward et l'ont ridiculisé. Peu à peu, il s'est replié sur lui-même, est devenu taciturne, et est allé jusqu'à envisager le suicide. Il en est même venu à perdre le goût de chanter, tandis que ses résultats scolaires déclinaient. Ward, quant à lui, prétend que la liberté d'expression implique le droit de rire de tout, sans complexe, et défend même les vertus inclusives de l'humour : épargner quelqu'un, affirme-t-il en substance, c'est en avoir pitié, le juger trop faible et donc l'exclure. Rire de Jérémy aurait été ainsi une manière de le traiter en égal. De plus, il estime absurde de se retrouver devant un tribunal pour avoir fait des blagues qui soulevaient l'hilarité générale dans ses spectacles. Les ricanements de son public sont à ses yeux la seule limite qui devrait borner ce qu'il dit, l'unique baromètre de la recevabilité de ses facéties, fussent-elles impopulaires et choquantes.

Or le Tribunal des droits de la personne a tranché contre l'humoriste, jugeant que ce dernier avait porté atteinte au droit de Jérémy « à la sauvegarde de sa dignité, de son honneur et de sa réputation sans discrimination fondée sur son handicap ». Certes, le juge a admis qu'à titre de personnalité publique, le petit Jérémy devait s'attendre à faire l'objet de paroles déplaisantes et de moqueries dégradantes de nature à lui rendre la vie pénible (en ce sens, le droit reconnaît qu'une large portion de la douleur infligée et ressentie n'est pas de son ressort). Par exemple, certaines blagues de Ward où il était question du caractère hideux de la musique de Jérémy, de la pédophilie du pape à son égard, ou encore une capsule où son image était utilisée pour chanter des paroles grivoises, ont été jugées conformes aux limites de la liberté d'expression. Selon le Tribunal, seules les blagues qui concernaient directement son handicap et non sa personne étaient incompatibles avec la Charte et devaient être considérées comme suffisantes pour amputer le droit de Mike Ward à la libre

expression, d'autant que le droit de rire d'un enfant handicapé ne revêtait aucun intérêt public propre à lui conférer une valeur fondamentale dans le cadre d'une société libre et démocratique (telle la possibilité de ridiculiser les religions par exemple).

Quoi qu'on puisse penser de cette affaire, il faut bien voir que son dénouement repose en grande partie sur l'évaluation faite par le juge de l'état actuel de la sensibilité collective quant à ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. C'est une question de *common decency* à la Orwell. Il n'existe pas de définition concrète de l'inacceptable, pas plus qu'un seuil immuable qui nous permettrait de différencier les douleurs légitimes des douleurs illégitimes causées par les railleries d'un humoriste. Tout cela dépend de l'évolution des « états forts et définis de la conscience collective », pour reprendre une expression de Durkheim, états dont le droit a pour tâche de se faire l'interprète imparfait, et souvent, il est vrai, partial. Or l'affaire Mike Ward s'inscrit dans un contexte où toute discrimination à l'encontre des personnes handicapées suscite un vif sentiment d'injustice que peu d'arguments sont en mesure de réfréner, et le fait que quelques dizaines de milliers de personnes éprouvent un plaisir, fût-il sincère et dépourvu de malveillance, à payer pour rire d'un pitre débitant des insultes discriminatoires à l'endroit d'un chanteur handicapé à peine sorti de l'enfance paraît insuffisant pour accorder à la liberté d'expression une portée inconditionnelle.

Faut-il craindre une généralisation de la censure, comme l'ont soutenu plusieurs humoristes, souvent plus solidaires que réellement réfléchis ? Comme le droit applique des principes abstraits à des cas *précis*, le résultat d'une cause demeure toujours tributaire de la nature particulière du cas à juger, de ses caractéristiques propres et de son contexte. En l'espèce, le Tribunal a jugé que la douleur du petit Jérémy ne pouvait pas être mise sur le compte de sa sensibilité personnelle et qu'elle avait du reste pris une telle ampleur qu'elle devait être soustraite au domaine de la fatalité sociale, c'est-à-dire rendue juridiquement condamnable. Assistons-nous à l'exacerbation d'une tendance hygiéniste dans notre société ? Nous approchons-nous d'un monde aseptisé où le rire le moins consensuel devra se retirer au fond des chambres et des salons, loin des micros et des porte-voix ? Peut-être, mais si c'est le cas, cette tendance doit d'abord être attribuée à l'évolution de notre tolérance à la douleur, de plus en plus faible et épidermique. En empêchant la méchanceté de se sublimer par le rire, ne risque-t-on pas de voir celle-ci rejaillir ailleurs dans le monde social et se tourner vers d'autres cibles, brisant ainsi, pour le dire dans le vocabulaire de Freud, l'équilibre précaire qui oppose les pulsions agressives du « ça » au « surmoi » despotique de la civilisation ? Peut-être, mais force est d'admettre que ce n'est pas là le genre de raisonnement qui entre dans l'univers mental du droit.

2. La femme voilée

Depuis quelques années, la femme voilée est probablement devenue le symbole le plus visible de la douleur dans nos sociétés. Quel que soit le point de vue que l'on adopte à ce sujet, notre conclusion sera nécessairement qu'elle souffre – même s'il faut pour cela soutenir qu'elle souffre sans le savoir –, que ce soit parce qu'elle est persécutée par la majorité islamophobe, parce qu'elle est la cible malmenée de réflexes coloniaux, la victime impuissante de notre ressentiment anticlérical, ou encore parce qu'elle est la proie servile du machisme musulman ou – pour ceux qui veulent éviter de noircir trop directement l'islam – la marionnette involontaire du patriarcat qui imprègne toute religion. S'il y a un consensus sur sa douleur, l'origine de celle-ci reste donc livrée au conflit des interprétations. Tous voudraient la sauver, la mettre à l'abri de ses bourreaux, la libérer du mal qui l'accable, tantôt en la laissant faire ce qu'elle veut (porter les signes qu'elle souhaite dans les lieux qu'elle souhaite), en présumant que ce qu'elle veut est nécessairement ce qu'elle veut (avec le risque, souvent relevé dans le contexte français, que dans certains milieux ne pas agir à propos du voile revient *de facto* à le rendre obligatoire), tantôt en lui imposant au contraire des règles vestimentaires, c'est-à-dire en l'« émancipant » contre son gré (avec le risque cette fois de stigmatiser une minorité qui a déjà le dos large, de se méprendre sur la signification identitaire réelle du voile islamique, ou encore d'imposer aux femmes, d'une façon paradoxalement paternaliste, une certaine conception de la pudeur). Quel que soit le camp en présence – j'exclus ici les xénophobes authentiques, moins nombreux qu'on aime le croire, qui font de leur guerre contre l'islam un combat pour l'égalité homme/femme par pure mauvaise foi –, la femme voilée – ou en tout cas sa représentation fantasmée – active partout sur son passage les rouages d'une empathie survoltée. Quand on ne se la représente pas en train de se faire cracher dessus ou de se faire arracher son voile dans l'autobus par des idiots sous influence populiste, on se la représente en train de se faire dominer par un mari fondamentaliste et autoritaire qui trouve dans la Charte et le multiculturalisme des raisons inespérées de prolonger son règne.

Rares sont ceux malgré tout au Québec qui s'objectent à toute forme d'intervention de l'État à son endroit. Depuis l'épisode de la Charte des valeurs, on observe en effet une gradation des mesures proposées, qui vont de l'obligation du visage découvert pour les fonctionnaires à l'interdiction du voile intégral dans l'espace public, en passant par l'interdiction du simple hidjab pour les personnes en autorité (avec certes quelques désaccords sémantiques à propos des frontières de cette notion). Implicitement, il est donc généralement admis que les droits individuels des femmes musulmanes, ou tout au moins d'une petite fraction d'entre elles, peuvent être limités au nom de certains principes (sécurité, neutralité de l'État, fluidité de la communication sociale, etc.). Même la très libérale Cour européenne des droits de l'homme a justifié en 2014 l'interdiction du voile intégral en France au nom de « la préservation du "vivre ensemble" » et du « respect des règles minimales de la vie en société ». L'empathie n'est donc pas absolument sans réserve, elle rencontre des pierre d'achoppement même dans les consciences les plus douées pour imaginer le malheur d'autrui. On admet à la rigueur qu'une certaine douleur, une certaine privation de liberté religieuse, peut parfois constituer un mal nécessaire dans le

but d'accomplir certaines fins. Or ce qui varie vraiment d'une position à l'autre, ce ne sont pas tant les arguments, dont les contours se révèlent à l'examen souvent arbitraires (pourquoi arrêter la ligne ici plutôt que là ? pourquoi tolérer ceci et non cela ? pourquoi ce raisonnement s'appliquerait-il à telle pratique et non à telle autre ?), que, d'une part, la *perception* de la douleur subie dans le cas d'une intervention et, d'autre part, la source du *sentiment* de légitimité ou d'illégitimité qui accompagne la volonté d'intervenir ou non. En ce domaine, nul doute que ce sont les affects qui tirent les ficelles des différents discours et non la raison ou le strict amour de la vérité.

Sur le plan de la *perception* de la douleur subie, tout d'abord, le paradoxe veut que plus nous nous représentons l'identité musulmane comme inflexible et dogmatique, plus nous aurons tendance à voir toute ingérence à son endroit comme une violence cruelle, une torture psychologique innommable, le moindre renoncement paraissant relever de l'exigence déraisonnable (les opposants aux politiques identitaires doivent souvent durcir et radicaliser à l'excès l'identité des minorités qu'ils défendent, alors même qu'ils prétendent que l'identité du groupe majoritaire est illusoire, superflue et facilement modulable). À l'inverse, plus nous nous représentons la femme musulmane comme un être maltraité (non pas cette fois à cause du populisme, mais à cause du dogme religieux et de l'inégalité entre les sexes), moins nous aurons de scrupules à lui infliger une douleur comprise comme un sirop amer qui permettra de la guérir – quoiqu'on puisse fortement douter qu'il s'agisse d'un véritable remède – d'un plus grand mal.

Quant à la source du *sentiment* de légitimité qui accompagne la volonté d'imposer une douleur, elle peut puiser à des nécessités multiples, qui sont rarement confessées publiquement (celles-ci pouvant naturellement entraîner une minimisation de la douleur infligée chez celui qui y adhère) : nécessité de la conquête du pouvoir, de l'affirmation vitale d'un « nous » en mal d'unité, de la confrontation avec le régime fédéral, du développement d'un modèle d'intégration distinct de celui de notre rival canadien (ce que Freud appelait « le narcissisme des petites différences », à savoir le besoin humain fondamental de se distinguer à tout prix de ceux qui risqueraient de trop nous ressembler), voire du désir de faire de la société davantage qu'un agrégat d'individus régulés par les seules forces désincarnées du marché et du Code criminel. *A contrario*, on peut ne pas éprouver la légitimité d'imposer la moindre douleur à la femme voilée en raison du respect des droits individuels et de la protection inconditionnelle des faibles et des persécutés, souci qui peut lui-même puiser à des sources plus ou moins inavouables : peur de représailles islamistes, mauvaise conscience occidentale, relativisme culturel, méfiance envers toute volonté majoritaire de décider des règles de la vie collective, déification ou victimisation de l'altérité, anémie spirituelle déguisée en scepticisme cosmopolite et branché.

À ces divers motifs s'ajoute le fait que l'empathie, comme toute émotion, est à géométrie variable : chez plusieurs francophones, les mêmes principes soi-disant intangibles qui s'opposent à la souffrance imposée aux minorités religieuses se révéleraient soudainement moins sacrés s'il s'agissait de s'attaquer avec aplomb aux minorités linguistiques (puisque celles-ci peuvent être rattachées indirectement à la majorité anglophone, la souffrance éventuelle de l'individu privé de ses droits, souffrance en elle-même incommensurable, attendrira beaucoup moins les âmes sensibles). Au Québec, la dialectique majoritaire/minoritaire brouille systématiquement les paramètres des débats : on n'est pas prêt aux mêmes sacrifices, aux mêmes entorses, aux mêmes compromis, à la même tolérance ou au même degré d'impureté philosophique, selon qu'on juge la population francophone comme une majorité qu'il faut brider, contenir et sermonner, ou au contraire comme une minorité vulnérable qu'il faut protéger coûte que coûte, fût-ce en lui attribuant à l'occasion des envahisseurs toniques, bien que plus ou moins imaginaires (stratégie machiavélique de l'ultime recours, en contexte de faiblesse morbide et de blocage des autres ressorts identitaires, pour fouetter l'âme atone d'une nation assoupie). En somme, et quelle que soit la position qu'on prenne dans ces débats, on peut dire que la question de la douleur sociale qu'il serait légitime d'imposer aux individus n'est pas aussi facile à résoudre qu'il n'y paraît, car elle ne dépend pas d'un pur principe qu'on pourrait appliquer uniformément en toutes circonstances. La solution que chacun défendra est le produit d'une combinaison mouvante de perceptions et de sentiments, d'un ensemble d'affects dont la hiérarchisation particulière conduit à des lectures contradictoires de la réalité, aussi bien qu'à des conceptions incompatibles du juste et du bien. Qu'en est-il de la femme voilée, dans tout cela ? Elle s'assimile à un personnage en carton-pâte muet et largement fabulé que chacun se plaît à faire parler en fonction de sa propre grille et de ses appartenances les plus chères, elle est le terrain d'une lutte politique entre des visions du monde qui ne la concernent qu'accessoirement, et je dirais surtout : un combustible médiatique et électoral rentable qui, quoi qu'on veuille, ne semble pas en passe de s'épuiser.

3. Le terroriste

Je conclurai avec quelques brèves remarques sur cette troisième figure de la douleur qu'incarne le terroriste. Figure négative par excellence, en ce sens que le terroriste est celui qui retourne sa propre douleur contre la société, l'accumule et la canalise pour la transformer en arme de combat, en un puissant analgésique pour surmonter sa propre crainte de la mort, son propre attachement au monde sensible et aux êtres qui l'habitent. Il est celui qui convertit la douleur en un héroïsme du mal. Avec lui, la douleur se renverse brusquement, s'éloigne de sa signification immédiate, joue sur plusieurs tableaux à la fois ; elle ne semble plus vraiment correspondre à son fonctionnement supposé et court-circuite les repères du sens commun. Voici en effet quelqu'un qui semble avoir franchi un tel seuil de souffrance qu'il en vient à nier sa propre douleur au nom de la douleur encore plus grande qu'il pourrait produire autour de lui. Le terroriste s'apparente à un caillot de haine dans le corps social, à un petit maillon dans la chaîne des êtres où la douleur se condense jusqu'à l'in-

candescence, et culmine dans l'autodestruction destructrice. Paradoxalement, je parierais que ce sont les tempéraments hypersensibles qui offrent le meilleur terreau pour la création de ce genre particulier de tueurs insensibles.

Il va sans dire que l'État, devant cette catégorie d'individus, ne peut que tomber en déroute. L'énergie qui meut le terroriste est à ce point *irrépressible* qu'elle se dérobe aux moyens de répression classiques de l'État. Comment les mécanismes de la coercition pourraient-ils opérer sur un homme qui a renoncé à vivre ? Le système pénal est fondé sur le postulat anthropologique très simple qui veut que tout homme fuit naturellement ce qui lui est douloureux et tend par instinct à sa propre conservation. C'est en vertu de ce postulat que l'État piège la vaste majorité des criminels : d'une part, parce qu'il peut tenter de les décourager en faisant peser sur tout acte illégal la menace de douleurs multiples (stigmatisation sociale, privation de liberté, rupture des liens familiaux, incarcération dans un milieu de vie hostile et dépersonnalisant) et, d'autre part, parce qu'il présume que les hommes, étant captifs de leur désir de vivre, ne pourront envisager de se donner la mort pour échapper aux conséquences de leurs forfaits. Cela, certes, n'empêche pas les crimes de se produire, mais contraint tout au moins le criminel à tenir compte de la promesse de douleur qui accompagne en permanence le risque qu'il se fasse pincer. C'est le principe de toute dissuasion : forcer le délinquant à mettre en balance la possibilité d'une jouissance ou d'une vengeance immédiates avec la possibilité de souffrances futures et de lendemains qui déchantent. « Est-il possible que je me fasse prendre ? » « Pourrais-je être dénoncé ? » « Suis-je prêt à courir ce risque ? » « Le jeu en vaut-il la chandelle ? » « Que pensera ma famille si je me fais arrêter ? » « Pourrai-je voir mes enfants grandir ? » Telles sont les questions que le droit criminel cherche à infuser dans la conscience de quiconque s'apprête à commettre un crime. Or telles sont aussi les questions que le terroriste parvient à désamorcer. Par son acceptation stoïque de la mort et son refus de concéder à toute douleur la moindre emprise sur ses actions, le terroriste prive *a priori* l'État des moyens de le neutraliser. Inutile de lui promettre la déchéance de nationalité. Inutile de rétablir la peine de mort. Sur ce terrain, le terroriste a déjà gagné, et c'est sans doute le fait d'avoir à lui concéder une telle victoire qui s'avérera pour nous la chose la plus douloureuse. ■

HUGUES CORRIVEAU

Cartes postales et autre courrier

Les courtes nouvelles d'une page que Hugues Corriveau nous livre ici sont absolument savoureuses.

Réunies par un sujet commun, celui de la carte postale, elles déclinent en de nombreux tableaux les utilités et les vertus de ce mode de communication en voie de disparition.

Nouvelles
176 pages, 19,95 $
Également disponible en format numérique

L'instant même
www.instantmeme.com