

"Je veux essayer de montrer qu'il n'y a pas de savoir de la souffrance, mais qu'il y a une pensée sans fin, sans conclusion sur et de la souffrance [...]L'irruption de la souffrance ne sonne pas le glas de la raison, mais d'une certaine acception de l'activité rationnelle."

Le texte qu'on peut lire est une reprise d'une conférence donnée vendredi 4 novembre 2005 à Sion (Valais), dans le cadre du deuxième colloque franco-suisse, "Vers un milieu de vie sans douleur".

(Une première version de ce texte a paru dans la Revue médicale suisse. www.revmed.ch le 22 juin 2005)

La Souffrance en excès

Par Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Novembre 2005

" On parle beaucoup de la douleur, des soins de la douleur, de la sensibilisation à ce problème qui prend une place considérable dans notre société. On parle beaucoup moins de la souffrance. Et quand on dit, je souffre, cela signifie souvent, j'ai mal. Intéressant ces deux formules. J'ai mal, comme j'ai mal à la tête, j'ai des coliques, ou alors, j'ai du plaisir. Le mal comme un avoir, si pénible soit-il. Dans ce cas, le mal est très loin du sens qu'il peut prendre dans l'expression "être dans le mal" ou dans le "délivre-nous de la tentation". Quant à, "je souffre", il est assez paradoxal que la souffrance, état éminemment passif, état où l'on pâtit, soit conjugué à l'actif. Si l'on parle de la souffrance, c'est souvent pour la distinguer, comme le fait Ricoeur, de la douleur physique, la souffrance étant psychique. Mais, y a-t-il une souffrance sans douleur et y a-t-il de vraies douleurs sans souffrances psychiques? D'autre part, au delà de la distinction du psychique et du physique qui a repris la division traditionnelle de la métaphysique entre l'âme et le corps, n'y a-t-il pas un noyau existentiel où l'existant se découvre dans une unité de psychique, de physique et de spirituel. C'est à ce niveau existentiel que je poserai la question de la souffrance en excès, en ce que déjà, elle excède les distinctions du psychique et du physique, de la souffrance et de la douleur. C'est à ce niveau que nous pourrions distinguer entre savoir et penser: je veux essayer de montrer qu'il n'y a pas de savoir de la souffrance, mais qu'il y a une pensée sans fin, sans conclusion sur et de la souffrance. Les douleurs chroniques posent sans doute des problèmes complexes, peut-être des problèmes insolubles, d'autres mal résolus. On réfléchit à un problème à l'aide de la méthode adéquate, celle que vous connaissez bien dans votre pratique. Mais la souffrance n'est pas un problème. Et elle n'a pas de solution puisqu'elle n'est pas un problème. Et c'est parce qu'elle n'est pas un problème qu'elle donne à penser bien plus qu'à connaître. L'irruption de la souffrance ne sonne pas le glas de la raison, mais d'une certaine acception de l'activité rationnelle. De manière un peu provocante, je poserai comme hypothèse que nous faisons tout, et dans notre conception de la connaissance, et dans notre conception éthique, et dans notre conception de la vie, pour ne pas penser. La science, nous dit Heidegger, ne pense pas. Essayons de comprendre cette affirmation qui n'est pas une forme d'arrogance gratuite. La science, comme la technique, sont, pour Heidegger, l'aboutissement de la philosophie telle qu'elle s'est développée depuis Platon. La science est l'aboutissement de la métaphysique, en tant que celle-ci s'approprie l'être par la connaissance. Sans remonter jusqu'à Platon, rassurez-vous, j'aimerais montrer en quoi ce que l'on nomme la modernité nous éloigne de la pensée; et donc, pour ce qui nous intéresse aujourd'hui, d'une chance de dire quelque chose de sensé, non pas de juste, mais de sensé, c'est-à-dire qui fasse sens, à propos de la souffrance.

L'effort de la modernité me semble être un effort d'autonomie, c'est-à-dire, étymologiquement, de se donner à soi-même la loi, par le savoir et par l'action.

Je ne signalerai ici que deux philosophes: Descartes et Kant. Le premier, avec son célèbre cogito, fonde la philosophie moderne; il affirme l'autonomie de la pensée elle-même: la pensée se suffit à elle-même pour penser; quand bien même je peux douter de l'existence de Dieu, du monde, de mon propre corps, il n'en reste pas moins que, puisque je doute, je pense, je suis un être pensant.

L'Aufklärung a pour idéal l'éducation du jugement, la critique et l'émancipation par la raison des divers pouvoirs pesant sur l'homme. Pour Kant, qui achève, accomplit l'Aufklärung en usant de la raison pour faire une critique de cette même raison, la morale trouve son fondement dans l'autonomie de la raison pratique. Le sujet moral kantien est ainsi défini par la suffisance d'une raison qui se donne à elle-même la loi à laquelle elle se soumettra. Le sujet moral est responsable devant la loi qu'il s'est lui-même donnée en tant qu'être doué de raison.

Un mot sur Nietzsche avec qui on bascule de la modernité dans ce que l'on peut appeler, après bien d'autres, la postmodernité. Par la volonté de puissance, Nietzsche vise le surhomme devant réaliser une liberté créatrice, une autoaffirmation d'un individu qui ne veut dépendre que de lui-même, "sans prendre passivement appui sur qui que ce soit d'autre", comme l'écrit Jérôme Porée¹.

Que cette tendance générale de la modernité se retrouve dans notre manière postmoderne de vivre, dans nos valeurs, je crois qu'il est assez aisé de le constater. Que la raison instrumentale ait triomphé de la raison et ait réduit l'homme lui-même à un instrument, Adorno et Horkheimer l'ont bien montré dans *La dialectique de la raison*². Que nous soyons aujourd'hui pris dans ce que Jacques Ellul appelait *Le système technicien*³, me paraît difficilement contestable. Que la volonté de puissance et de surhomme tente de se réaliser -à l'inverse d'ailleurs de ce que visait Nietzsche- par l'idéologie ancrée sur les avancées de la biologie n'est peut-être pas une hypothèse gratuite. Avec le triomphe de la physique au XX^e siècle, s'est passé quelque chose d'historiquement irréversible qui fait que plus rien n'est comme avant: Hiroshima où fut inventé la possibilité de détruire non pas seulement une race, non pas un État, un peuple, mais l'humanité. Avec le biologisme triomphant de ce début du siècle nous assisterons peut-être à un autre événement historique irréversible: la fin de l'humanité telle que nous l'avons connue. Ce qui nous intéresse présentement, c'est qu'une telle idéologie, une telle confiance, non pas tant dans les sciences que dans les technosciences, nous rend aveugle à la souffrance en excès et nous laisse désarmés face à elle, même si les moyens de lutter contre la douleur se perfectionnent.

Notre volonté de maîtrise s'étend aussi bien sur le monde que sur l'homme. Au point que des philosophes comme Michel Serres, si je me souviens bien, nous disent qu'il faut maîtriser la maîtrise. Mais maîtriser la maîtrise n'est pas sortir de la maîtrise. Or la souffrance est justement ce qui ne se laisse pas maîtriser. Il faut donc la nier, au moins la relativiser, la réduire à quelque chose de maîtrisable. Que ce déni de la souffrance par volonté de pouvoir conduise à plus de volonté de pouvoir n'est nullement paradoxal pour qui a un peu lu Freud.

Peut-être alors, nous faut-il changer d'approches épistémologique et éthique par rapport à la question de la souffrance. En effet, contrairement à la vision analytique qui aime

¹ Jérôme Porée, *Le mal. Homme coupable, homme souffrant*, p. 170, Armand Colin, Paris, 2000.

² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, Paris, 1974. (Coll. Bibliothèque des Idées)

³ Jacques Ellul, *Le système technicien*, Calmann-Lévy, Paris, 1977. Réédition, Le Cherche-Midi, 2004.

segmentariser les domaines, épistémologie et éthique ont, pensons-nous, un lien intime. Entre la qualité de tel modèle scientifique et de telle ou telle valeurs éthiques, il y a un rapport certain, une cohérence interne. Pour ne prendre qu'un exemple, au triomphe aujourd'hui du psychologisme le plus débile avec des tests superfétatoires qui prouvent triomphalement ce que l'on sait déjà dans l'hypothèse, avec une réduction de l'existant au comportement d'un fonctionnaire fonctionnant, avec ce que Gérard Miller appelle les dresseurs d'homme, correspond un misérabilisme du tout éthique qui n'est que le manteau de Noé de l'idéologie totalitaire néolibérale qui a déjà réduit l'existant à une marchandise échangeable et susceptible d'être cotée en bourse. Peut-être ce changement épistémologique et éthique, que nous tentons d'imaginer, entraînera-t-il donc d'autres conséquences qu'un changement de regard sur la souffrance.

Je vais partir, même si cela peut paraître étonnant, de la musique comme modèle épistémologique d'une philosophie qui ne réduirait pas la pensée à la connaissance.

"...une poignée seulement de penseurs et d'«éclaireurs» du langage ont eu quelque chose à nous dire de première main ou de déterminant sur ce qu'est la musique. Ils forment une fascinante constellation: saint Augustin, Rousseau, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Adorno. Une disette de choix. Une rareté presque scandaleuse au regard d'un phénomène d'une réalité aussi manifeste et aussi universelle que la musique, d'un phénomène sans lequel, pour des hommes et des femmes sans nombre, cette terre infestée et notre passage sur elle seraient probablement insupportables."¹ Ainsi George Steiner exprime-t-il son étonnement. Essayons de comprendre le pourquoi d'une telle rareté et remarquons en passant que tous les philosophes que George Steiner cite se sont, d'une manière ou d'une autre, tenus près de la question existentielle. Les philosophes ont pensé l'écoute en terme de parole, d'une parole à lire surtout et à entendre intellectuellement. Ils ont tout particulièrement été intéressés, pour ne pas dire fascinés, par ce qui se laisse voir, par la représentation; par ce qui se laisse saisir, par le concept, en allemand, le "Begriff" (de "greifen", saisir). Or la musique ne donne rien à voir, elle ne donne aucune représentation. Et si la musique parle, ce n'est pas pour dire quelque chose à saisir avec l'entendement, mais pour se dire elle-même. Jean-Claude Pignet, dans son livre, *Philosophie et Musique*², nous montre bien que la philosophie prétend connaître et que pour y parvenir, elle va, traditionnellement, de l'esprit à la chose. Or il faut partir de la musique, car c'est la musique, comme l'a bien vu Nietzsche, qui se dit elle-même. La musique est étrangère aux concepts, parce qu'elle est au-dessus des concepts. La musique n'est pas de l'ordre du phénomène, mais de l'événement, c'est-à-dire de ce qui surgit de l'extérieur et vient à nous dans son unicité et dans l'unicité de l'instant; elle n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais de la conscience d'où sort la connaissance. Or les philosophes, partant de la connaissance, connaissance logique, mathématique, métaphysique, ou connaissance de phénomènes donnés à la vue, se sont rendus sourds à la musique, qui pénètre à la source du moi, produit ce qu'aucune connaissance intellectuelle ne saurait nous donner: la réconciliation de l'affectivité la plus profonde et de la pensée la plus lucide. Je cite un passage du beau livre de Gisèle Brelet sur le temps musical, en transposant chaque fois qu'elle utilise le mot temps, celui de souffrance."...le caractère intime de la souffrance, n'est-ce pas précisément qu'elle ne saurait être que vécue et non connue? Si vous essayez de connaître la souffrance sur le mode de la connaissance conceptuelle, vous la faites s'évanouir. Mais la souffrance peut être pensée, c'est-à-dire vécue par une conscience qui la façonne à son image et lui transmet l'intelligibilité qui émane de son acte."³

La musique ne se laisse pas expliquer par des théories scientifiques. En science, on va de l'explication à la compréhension, alors que c'est l'inverse dans l'art. La science repose sur le

¹ George Steiner, *Errata. Récit d'une pensée*, pp.94-95, Gallimard, Paris, 1997.

² Jean-Claude Pignet, *Philosophie et Musique*, Georg, Chêne-Bourg, 1996.

³ Gisèle Brelet, *Le temps musical. Essai d'une esthétique nouvelle de la musique.*, p.255, P.U.F., Paris, 1949.

principe de causalité qui ne permet pas de comprendre la valeur, mais seulement d'expliquer un phénomène; or, comme déjà dit, la musique -mais aussi la souffrance, nous le verrons- n'est pas un phénomène, mais un événement qui met en question des valeurs. Autre distinction: la science cherche l'intelligibilité **objective** du monde sensible en étudiant les qualités concrètes de l'objet; et c'est pourquoi, comme le remarquait déjà Aristote, elle passe du particulier au général. Exemple, l'eau définie comme H₂O. L'art, au contraire, cherche une intelligibilité **subjective** qui confirme la qualité concrète. C'est pourquoi chaque œuvre d'art est unique mais en même temps universelle. Chaque fugue de Bach est unique, et pourtant peut émouvoir tout un chacun. Permettez-moi de raconter l'histoire de ce pianiste argentin dont j'ai oublié le nom et dont les doigts avaient été endommagés en prison. Il réapprenait à jouer dans un village isolé. Il s'était exercé un soir, se réveille le matin un peu déprimé et entend alors les ouvriers se rendant aux champs qui sifflotaient et chantaient les airs qu'il avait joué la veille. Mais revenons à notre question: c'est dans le concret subjectif de l'unicité de l'œuvre ou de l'événement que gît la plus grande complexité. En voulant éclaircir cette complexité par analyse pour parvenir à une idée claire et distincte du phénomène, une certaine philosophie, mais aussi la science, passent à côté de la réalité complexe et ne parlent plus de l'événement lui-même.

J'aimerais maintenant brièvement indiquer une autre source de réflexion que celle sur la musique, et qui pourrait nous aider à changer notre regard sur la question de la souffrance. Cette source, c'est Goethe et l'influence qu'il a eue sur toute une pensée –je dis bien une pensée plutôt qu'une philosophie- comme celles de Novalis, de Schelling, de Schopenhauer, de Nietzsche. Le temps me manque pour développer ce point, mais je renvoie les personnes intéressées au petit livre, très éclairant, de Jean-Claude Piguet, *Philosopher avec Goethe. Une pédagogie de la connaissance*¹. Pour Goethe, comme le montre bien Piguet, "la chose qui est objet de connaissance est chose réelle [...] En revanche la connaissance de la chose, une fois transcrite en concepts ou inscrite dans un discours, est mentale, elle siège en nous".² Qu'il s'agisse des objets mathématiques, des phénomènes naturels ou humains, Goethe accordera toujours la même attention à la réalité elle-même. Goethe ne suit pas la méthode traditionnelle des sciences naturelles, et ceci pour sauver la naturalité des phénomènes naturels, pour ne pas en faire des constructions abstraites et par là-même les perdre. En effet, la science expérimentale, en transformant le phénomène en fait isolé, en multipliant les moyens artificiels d'observation, dénature le phénomène qu'elle voudrait étudier. Pas étonnant alors que Goethe refuse l'expérience scientifique (*Experiment*) au nom de l'expérience (*Erfahrung*). Mais refuser *l'Experiment*, c'est refuser aussi l'hypothèse ou plutôt les nombreuses hypothèses au profit de l'observation (toujours le souci primordial de la chose); c'est encore refuser les théories, en tant qu'élaborations du seul entendement, au profit de la Théorie qui renvoie, elle, à l'intuition, c'est-à-dire à ce que nous livre la vision du phénomène. L'intuition, qui se donne dans et par l'expérience, permet à l'objet de ne pas être extérieur au sujet et à ce dernier de se faire intérieur à l'objet. Ainsi, n'avons-nous pas un sujet tout puissant qui décide de ce qu'est l'objet, pour le saisir grâce au "Begriff", au concept; mais nous avons une relation d'un sujet et d'un objet, liés l'un à l'autre, de manière interdépendante: la nature et l'esprit sont les deux aspects d'une même réalité. Une telle redéfinition proposée de l'activité connaissante, qui revisite l'usage de la raison et qui, ce faisant, met en question la manière dont le sujet s'assure de ce qu'il désigne comme son objet, peut-elle laisser intacte les sciences dites «exactes»? Et peut-être plus encore les sciences dites «humaines»? Si Piguet croit à l'actualité de Goethe, c'est qu'il est habité par le souci de rendre l'humain aux sciences humaines, de sortir des

¹ Jean-Claude Piguet, *Philosopher avec Goethe. Une pédagogie de la connaissance*, Loisirs et pédagogie, Le Mont-sur-Lausanne, 1997.

² *Op. cit.*, p.20.

théories pour elles-mêmes, qui ne prennent l'homme que pour le perdre en le théorisant. Jean-Claude Piguet voit un allié de poids en la personne du grand Allemand pour tenter de parler non plus *sur* l'homme, mais *de* l'homme. Les sciences humaines, toujours selon Piguet, prétendent imposer aux phénomènes humains le même statut que les sciences naturelles imposent à la nature. Il faudrait au contraire appliquer ce que Goethe nous enseigne du phénomène naturel au phénomène humain.

Nous avons dit, tout au début de cet exposé, que la souffrance échappe à la volonté de maîtrise. Cette dernière n'habite pas seulement notre manière de vouloir la connaissance, mais aussi, trop souvent, notre éthique. Nous disions qu'il y avait correspondance entre qualité épistémologique et qualité éthique. Donc, après avoir proposé un double modèle épistémologique qui, croyons-nous, permettrait d'échapper à la volonté de possession et de maîtrise il nous faut maintenant faire un détour par le récit biblique de Job, pour comprendre pourquoi la souffrance ne se laisse pas enfermer dans la morale, pas même dans l'éthique.

Souvenez-vous, Job est un homme juste et droit devant Dieu, un homme important qui dirige ses serviteurs avec honnêteté, respectant les prescriptions de défense du faible. Il est béni, mais soudain les malheurs s'abattent sur lui. Après que sa femme, qui ne comprend plus rien, lui ait conseillé de se suicider, il se trouve seul sur un tas de gadoues en train de gratter ses plaies avec un tesson. Physique, morale, spirituelle, intellectuelle, la souffrance de Job est totale. "Elle est, comme l'écrit Porée, le pur pâtir de l'existence écrasée sous son propre poids et privée au même moment de sa capacité de rendre raison et de donner sens."¹ Ses amis viennent le trouver. Arrivés près de lui, stupéfaits par son état, ils se taisent pendant six jours. Puis, à tour de rôle, ils vont parler et Job leur répondra dans une sorte de dialogue de sourds. Si l'on résume les arguments des amis, on peut affirmer qu'ils s'inscrivent dans ce qu'il est convenu d'appeler la morale de la rétribution, à savoir que la souffrance est conséquence d'une faute. «Repens-toi et tu retrouveras le bonheur», conseillent les amis à Job. Or, cette morale de la rétribution qui traverse les civilisations, et sur laquelle, même à notre insu, nous nous appuyons si souvent, va être mise en déroute dans le livre de Job. Ce dernier devra parcourir un long chemin avant de se libérer de cette morale. Face à la souffrance, Job passe par le désespoir: "Oh que se réalise ma prière/ que Dieu réponde à mon attente/Que Lui consente à m'écraser, qu'il dégage sa main et qu'il me supprime!"² Il passe par la révolte: "Périssent le jour qui me vit naître/et la nuit qui annonça:«un mâle vient d'être conçu»/Ce jour-là, qu'il soit ténèbre /que Dieu, de là-haut, ne le rappelle pas /que la lumière ne brille pas sur lui!"³ Comme tout un chacun confronté à la souffrance qui lui tombe dessus, qui lui arrive comme de l'extérieur, qui est en «ex-cès» ("ex-cadere", tomber hors de), Job pose la question du «pourquoi?» «Warum?» «Pourquoi moi?» «Qu'ai-je fait pour...?». Job reste donc lui aussi dans un rapport causal. Il attend la réponse: «c'est parce que...et que...» Alors il pourrait se soumettre ou contester ou tenter de se justifier; mais il ne sortirait pas d'un rapport causal. Ses amis étant incapables de lui répondre, Job s'adresse directement à Dieu qui restera longtemps silencieux. Si Dieu répondait au pourquoi, Job se trouverait face au Destin. Or Job n'est pas un héros tragique à la manière de la tragédie grecque; il n'est pas face au Destin qui a tout décidé de toute éternité, mais face à un Dieu qui est en relation par la parole et qui écoute. En ne répondant pas au pourquoi, Dieu déplace la question de la souffrance. Il n'y a pas de réponse possible au pourquoi de la souffrance et c'est peut-être ce qu'il y a de plus éprouvant en elle: que le pourquoi reste sans réponse, qu'il n'y ait pas de «parce que» qui vaille. En quelque sorte, il y a une gratuité de la souffrance. Par gratuité, j'entends que la souffrance nous place hors d'un rapport causal, d'une situation sur laquelle nous pourrions avoir une maîtrise quelconque par la connaissance de sa cause; j'entends donc qu'elle n'est pas la

¹ J. Porée, *op.cit.*, p.136.

² *Job*, VI, 8. (trad. Bible de Jérusalem)

³ *Job*, III, 3-4.

conséquence d'une faute. Et c'est en ce sens aussi qu'elle est en excès: elle excède notre logique, notre logos, nos justifications morales. Par contre, la réponse que Dieu fait à Job et qui le sort de sa logique, ouvre à la question du "pour quoi", du "wozu". Job, à la fin du récit, prie pour ses amis qui l'ont si mal compris et ont si maladroitement tenté de l'accompagner. Tant que l'on peut justifier la souffrance, le don est sous condition. Mais si la souffrance est gratuite, alors le don peut être.

L'approche rapide de ce texte nous a apporté un point fondamental: la souffrance ne se laisse pas réduire à ce que l'on peut en expliquer scientifiquement; elle ne se réduit pas davantage à une conséquence d'une faute morale qu'il était en notre pouvoir d'éviter. Il y a une antériorité du souffrir. D'où l'illusion de croire pouvoir l'éliminer ou le réduire à un accident. Dans le prolongement de l'éclairage donné par ce que nous avons essayé précédemment de mettre en place, nous allons pouvoir mieux saisir de quoi il retourne dans la souffrance en excès. La souffrance, en tant qu'elle est subie comme quelque chose d'extérieur à notre nature, s'impose sans que je puisse l'éviter, et elle me coupe du monde, elle m'enferme en moi-même dans ma solitude, en même temps qu'elle éveille en moi le besoin d'une fuite impossible hors du moi souffrant. Et c'est pourquoi elle est peut-être la question la plus radicale posée à la philosophie, la question qui, si nous voulons être cohérents, nous incite à penser puisqu'à ce niveau de questionnement, le savoir reste à côté non pas du problème, mais de la question. La souffrance est cette passivité, ce pâtir premier qui me pousse à penser, à demander «pourquoi?». Si l'étonnement est le commencement de la philosophie, comme le dit Aristote, alors cet étonnement est étonnement devant la souffrance. Avant même toute activité et toute activité de pensée, l'homme est l'être qui subit. La souffrance nous fait découvrir ce que nous voulions ignorer, dans notre volonté de maîtrise sur notre existence: que nous pouvons pâtir de ce que nous sommes. Elle est la marque, l'expérience irréfutable de l'altérité en moi. L'impossibilité d'être soi tout en étant soi est l'irréductible fêlure que creuse la souffrance. Ce n'est pas moi qui vais à elle, c'est elle qui vient à moi et qui ne dit rien d'autre qu'elle-même: c'est un peu ce que je voulais indiquer tout au début de ces réflexions, quand je m'étonnais de l'aspect paradoxal de l'expression "je souffre". Refuser ou fuir cette expérience n'est pas échapper à la souffrance, mais c'est se condamner à rester englué dans l'étant, à ne pas saisir que «j'ex-iste»; c'est en rester à une illusoire autonomie, à une fallacieuse autarcie. En effet, dans l'expérience de la souffrance, les certitudes qui justifiaient ma vie s'effondrent, je ne peux m'empêcher de me poser la question «à quoi bon?». Que m'importe que je sois parce que je pense, que m'importe cette certitude ontologique? Que m'importe mon savoir comme maîtrise? Pascal ne disait-il pas déjà que la connaissance du monde extérieur ne me console pas au moment de l'affliction¹? Que vaut la volonté d'érection du surhomme immortel qui, nous disent les utopistes, est pour demain, quand je gis sur la litière de la souffrance? Que peut toute ma philosophie face au sentiment d'anéantissement, face à ce désir de vouloir mourir sans pouvoir mourir, comme le dit Kierkegaard du désespoir, face à la souffrance qui envahit toute la place en moi? A quoi bon? Comment pourrions-nous par nous-mêmes sortir de notre enfermement?

Il faut bien, à travers révolte, désespoir, malédiction, se mettre, dans la patience du silence, à l'écoute de ce qui nous sortira de cette fournaise glaciale qu'est la souffrance. Il faut bien que je sois donné à moi-même puisque je ne peux pas me donner moi-même mon identité d'existant. Et si j'avais pu croire que je me suffisais à moi-même pour être, si j'avais cru avoir la certitude d'être moi, l'expérience de la souffrance a ébranlé ces certitudes jusque dans ma chair. Mais de cette chair, je ne peux pas m'absenter, j'y appartiens comme elle m'appartient,

¹ Cf. B. Pascal, *Pensées*, N°23 de l'édition Lafuma et 67 de l'édition Brunschvicg.

intériorité et extériorité confondues, corps et âme, comme le dit la tradition métaphysique, sont tout un. Qu'attends-je dans la dure durée de cette expérience d'incomplétude, de dette, de faille qu'installe par effraction, et ceci dans mon plus intime, le vent de la souffrance? Car c'est bien là la tension qu'instaure la souffrance: qu'en même temps qu'elle arrête le temps, supprime le passé et ferme le futur, elle me laisse dans l'attente. Attente non d'un futur qui n'est que continuité du présent dont j'aimerais me libérer, qui n'est que prévision à partir d'une analyse intellectuelle devenue impossible. Non pas attente d'un futur, mais attente d'un "à-venir" qui adviendra par un événement situé au dehors de ma volonté, comme peut advenir l'événement de la souffrance. Je cite le philosophe Marion: "En tous les cas, le temps se déploie essentiellement sur le mode d'un événement, comme l'arrivage imprévisible d'un ailleurs, dont nul ne connaît le jour ni l'heure et dont le présent ne peut que se donner comme un don inattendu et immérité."¹

Mon attente est attente, et non plus main mise, saisie par la connaissance, par la morale ou par la puissance, attente d'un événement qui se présente comme un présent; ne dit-on pas d'un don qu'il est un présent. Attente de l'événement qui me rende présent à mon présent. Au-delà du «pourquoi», en deçà de mes certitudes en miettes, une seule question me vient aux lèvres: «Suis-je aimé?». Je n'ai plus besoin de **certitude** ou de **savoir objectif**, qui ne sont que vanité face à la souffrance, mais de **l'assurance**, plutôt de la **confiance** d'être aimé. La question fondamentale n'est pas celle que posait la métaphysique: «suis-je ou ne suis-je pas?», mais bien: «suis-je aimé ou ne suis-je pas aimé?» Mais parler d'amour ne va pas sans demander quelque précaution. Nous parlons trop souvent d'un amour en miettes, comme nous parlons des douleurs ou des souffrances: l'éros ou l'«agapé», la «philia» ou l'amour charnel, l'amour filial ou divin; nous hésitons trop souvent entre le sentimentalisme sirupeux de la chansonnette, les bons sentiments angéliques ou la brutalité pornographique, ou encore le sérieux imperturbable des discours des dites sciences humaines, quand ce ne sont pas les tests psychologiques de magazines; à moins encore qu'un journal à sensation ne nous annonce la découverte du gène de l'amour ou son décortilage par les neurosciences, comme si le cerveau aimait, souffrait, pensait. L'amour est un et il ne peut se dire qu'en un sens unique. Comme la souffrance, dont il est le pendant, est une. Il y a un amour premier; il y a une souffrance ontologique antérieure aux souffrances psychiques et aux douleurs physiques. Ce sens unique excède ce que nous pouvons en savoir par notre entendement, ce que nous pouvons en expérimenter dans les limites de la morale. "Ce qui est fait par amour, nous dit Nietzsche, s'accomplit toujours par-delà le bien et le mal." C'est que, telle est notre hypothèse, à la gratuité de la souffrance ne peut répondre que la gratuité de l'amour. L'amour sous condition, l'amour récompense, l'amour appropriation, l'amour don intéressé, l'amour rationnellement arraisonné n'est pas l'amour. A la limite, il en est de l'amour comme de ce que Derrida dit du don: qu'il doit s'ignorer comme tel. Un être qui se suffirait à lui-même aurait-il besoin d'amour? Comment un être qui ignorerait tout de la souffrance pourrait-il aimer? L'amour transforme l'échange en partage, et peut-être l'amour est-il d'abord partage de la souffrance. Car si seule la gratuité de l'amour répond à la gratuité de la souffrance, peut-on aimer sans souffrir? Et tous nos discours ne sont-ils pas trop souvent là pour nous masquer notre peur de souffrir tout autant que d'aimer? Notre perte de la personne au profit du profit, notre misère d'amant et nos palabres sur l'amour ne seraient-elles pas parallèles, encore une fois, au déni de la souffrance? Edgar Morin, dans une interview accordée au journal *Libération* du 2 décembre 2004, à propos du dernier tome de son grand œuvre, *La méthode*, disait: "Certains m'ont reproché d'être quelque peu adolescent, voire bébé, à mon âge, quand j'en appelle à l'amour. Mais je trouve tout à fait juste de reprendre le mot de Paracelse que toute médecine

J.-L Marion, *Le phénomène érotique*, p.63, Grasset, Paris, 2003. (Coll. Figures).

est amour et de le renverser en disant que tout amour est médecine." Pourrait-on endurer la souffrance sans amour? Or endurer, c'est espérer. Et l'espérance, tout comme l'amour, ne peut être revendiquée, elle ne peut être que reçue, donnée. Elle ne peut jamais, à la différence de l'espoir, être possédée, calculée. On ne s'y ouvre que lorsqu'on a traversé le désespoir d'être soi par soi. Sans souffrance, nul besoin d'espérance. Mais sans espérance, nul "à-venir". «No future», comme l'écrivaient certains. Dernière citation de Jérôme Porée: "Amour ou espérance, c'est la même destitution, c'est la même exposition passive à ce qui advient –c'est la même attente. Dans les deux cas, autrement dit, ce n'est pas nous qui allons vers l'avenir mais l'avenir qui vient à nous. Nous restons passibles dans l'attente d'un possible auquel nous sommes intérieurement ouverts mais dont la projection et la réalisation ne dépendent pas de nous."¹ Il est nécessaire ici de lever une confusion possible: cette passivité première, cette exposition passive, cette attente, loin d'être résignation, abdication, repli sur une position de victime, est la seule possibilité de transformer l'activisme, qui nous tient loin de nous-mêmes, en action humaine. J'aime à répéter et à me répéter ce mot de Kafka, que c'est l'impatience qui nous a chassés du Paradis².

Voilà simplement mentionnés ces thèmes de l'amour et de l'espérance comme contrepoint, sans lequel manquerait quelque chose à la complexité de la souffrance. Et comme on peut renverser une fugue, on pourrait faire une nouvelle conférence à propos de la complexité de l'amour ou de l'espérance avec la souffrance en contrepoint. Mais comme il faut au moins deux voix pour faire une fugue, de même je pense que, sans la souffrance, l'amour ne serait pas. Et sans l'un et sans l'autre, que vaut tout notre savoir et toute notre éthique? Et comme dans toute fugue encore, il y a un thème initial que j'ai tenté d'indiquer indirectement, quand j'ai parlé de musique, de Goethe, de Job. Ce thème tourne autour de cette question fondatrice: qu'est-ce qui est premier, notre connaissance, notre volonté de prise sur le réel, la simplification inhérente à l'appropriation de la vérité, ou au contraire cette attente, cette écoute qui nous donne d'exister dans la complexité de l'existence qui exige elle-même de penser? A chacun, s'il le désire, de se poser existentiellement la question.

Par Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Novembre 2005

¹ J. Porée, *Le mal. Homme coupable, homme souffrant*, p.167.

² "Il y a deux péchés capitaux humains d'où tous les autres dérivent: l'impatience et la paresse. Ils ont été chassés du Paradis à cause de leur impatience, ils n'y rentrent pas à cause de leur paresse. Mais peut-être n'y a-t-il qu'un péché capital: l'impatience. Ils ont été chassés à cause de leur impatience, à cause de leur impatience ils ne rentrent pas." F. Kafka, *Méditations sur le péché, la souffrance, l'espoir et le vrai chemin* p.47, in, *Préparatifs de noces à la campagne*, Gallimard, Paris, 1980. (pour la Coll. Folio)