

DÉJÀ PARUS DANS LA COLLECTION
« PRATIQUES DU CHAMP SOCIAL »

Béatrice Mabillon-Bonflis
L'INVENTION DE LA VIOLENCE SCOLAIRE

Gérard Neyraud, Patricia Rossi
MONOPARENTALITÉ PRÉCAIRE ET FEMME SUJET

Coordonné par Alain Bercoivitz
ACCOMPAGNER DES PERSONNES EN DEUIL

Jean-Yves Dartiguenave, Jean-François Garnier
L'HOMME, OUBLIÉ DU TRAVAIL SOCIAL

Pascal Hachet
PSYCHOLOGUE DANS UN SERVICE D'AIDE AUX TOXICOMANES

*Anne-Marie Bernard, Josette Dennou, Véronica Gargan,
Michèle Girardet, Geneviève Jolicœur, Charlotte Pérès*
LA RELATION D'AIDE EN SERVICE SOCIAL

Philippe Mossé
LE LIT DE PROCUSTE

Bernadette Bonamy
LES DÉFIS DE LA TRAVAILLEUSE FAMILIALE

Centre d'histoire du travail
MEMOIRE DES SOLIDARITÉS

Michel Floro
QUESTIONS DE VIOLENCE À L'ÉCOLE

Chantal Picod
SEXUALITÉ : LEUR EN PARLER, C'EST PRÉVENIR

Bénédicte Echard

Souffrance spirituelle du patient en fin de vie La question du sens

Préface de Thierry Marnet

Pratiques du champ social

érés

Cet ouvrage a fait l'objet d'une thèse pour le diplôme d'État de docteur en médecine générale, soutenue le 11 juin 2003, et a obtenu le prix de la Société française d'accompagnement et de soins palliatifs.

REMERCIEMENTS :

Merci à Thierry Marmet, qui a guidé mon travail en me proposant une grande richesse de thèmes de réflexion et en me faisant partager la vie du service de soins palliatifs de l'Hôpital J. Ducuing à Toulouse.

Merci spécial à Jean-Pierre, pour le coup d'œil du psy (!), à Sarah, pour m'avoir ouvert les secrets du *Livre de Job*, à Rabah, le docteur des ordinateurs, et à Marie, pour la relecture de mon travail.

Merci à Pierric qui m'accompagne chaque jour.

BF
F89
D4
E24
2006

Conception de la couverture :
Anne Hébert

ISBN : 2-7492-0579-4
ME - 1500
© Éditions érès 2006
11, rue des Alouettes
31520 Ramonville Saint-Agne
www.edition-eres.com

Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation,...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.
L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC),
20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris,
tél. : 01 44 07 47 70 / Fax : 01 46 34 67 19

À mes patients,
Moussa, Safatou, Yanna,
et les autres...

Souffrance et sens

La question du sens et de la démoralisation se pose de manière accrue dans la période de la fin de vie. L'histoire de Marc, patient du service de soins palliatifs¹ témoigne à cet égard, de l'acuité mais aussi de l'importance de cette réflexion dans le cadre de la phase terminale d'une maladie chronique.

Marc a 56 ans. Il est atteint d'une sclérose latérale amyotrophique (SLA ou maladie de Charcot) depuis quelques années. Quand je le rencontre, il est trachéotomisé et sous assistance respiratoire quelques heures par jour, suite à une septicémie à staphylocoque doré avec pneumopathie. Il a été trachéotomisé et mis sous respiration artificielle en urgence, « *inacceptable décision prise à son insu*² » selon ses termes. Il est affaibli, arrive à peu près à s'asseoir dans son lit, mais ne peut plus marcher, il a une sonde d'alimentation. Il a demandé l'euthanasie à son arrivée dans le service, mettant en avant le non-sens de sa vie limitée à ce lit, avec une assistance respiratoire.

Son histoire est, comme toutes les histoires de vie, complexe, unique et universelle à la fois, « *destin individuel qui part d'un point x et aboutit dans une unité de soins palliatifs avec une trachéotomie* », dit Marc. L'histoire de sa vie enrichit le questionnement sur le sens de la vie, sur pourquoi et comment continuer à vivre malgré la souffrance, et sur la survenue et le sens donné à la maladie au sein d'un parcours individuel.

1. De l'hôpital Joseph Ducuing à Toulouse.

2. Toutes les citations provenant des entretiens avec Marc seront notées en utilisant des italiques.

Marc au début de nos entretiens décompose sa vie en trois périodes :

— l'avant : « *J'étais un homme brillant, chef d'entreprise et sportif* » il décrit cette période de sa vie comme une réussite sociale et personnelle où le travail était primordial pour lui et durant laquelle il a été marié et a eu trois enfants ;

— « *l'accident opératoire* », en 1995 : suite à une chirurgie de concision pour un problème banal, il est atteint d'une anesthésie du prépuce, complication de l'opération qu'il considère comme une « *véritabre mutilation* ». Cela va le perturber dans sa vie personnelle, mais aussi dans sa représentation de lui-même ;

— l'après : « *l'effondrement* » avec une dépression marquée, une anorexie avec un amaigrissement majeur, une addiction à l'alcool, au tabac et aux médicaments psychotropes, l'échec de sa vie professionnelle et amoureuse, l'autodestruction allant jusqu'à deux tentatives de suicide. Suite à cela, est diagnostiquée sa maladie de Charcot, qui le paralyse peu à peu mais préserve ses capacités de réflexion.

Marc³ m'a donc livré tout au long de ce travail, des réflexions sur sa vie, son expérience d'humain et de malade, son intimité. Il m'a autorisée à retranscrire nos entretiens et son histoire sert donc de guide à mon propos. Ses paroles ont été reproduites aussi fidèlement que possible.

Chez Marc, la souffrance morale et psychologique est très marquée et l'impression de non-sens est telle, qu'elle est à l'origine d'une demande d'euthanasie. « *J'ai la terreur de devenir complètement paralysé, ce qui me ronge, ce n'est pas le doute, c'est la certitude : la certitude de me dégrader inexorablement de jour en jour [...]* Pour moi, ma vie était foutue depuis l'accident et elle l'est toujours ; un homme qui perd sa sexualité est foutu », il est victime de crises d'angoisses, véritables attaques de panique, « *l'intensité du malaise est alors d'une telle ampleur, que la seule solution est pour moi l'euthanasie ou le suicide... plutôt l'euthanasie* » dit-il.

3. Pour des raisons de confidentialité, le prénom a été changé.

Introduction : la problématique liée à la souffrance

Marc exprime, en plus des douleurs somatiques et de l'inconfort lié notamment à la trachéotomie, une souffrance diffuse : « *Un malaise que l'on ne peut pas définir, les douleurs ne sont pas ciblées sur un endroit, c'est un mal-être à la fois physique et psychique, d'une telle intensité que tous les moyens d'en finir sont alors de bon aloi.* » La distinction entre douleur et souffrance semble ainsi quelque peu arbitraire, le terme douleur étant réservé à des affects ressentis comme localisés dans certains organes ou dans le corps tout entier et le terme souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, à autrui et au sens. En fait, la douleur pure, purement physique, reste un cas limite, tout comme l'est la souffrance purement psychique, puisque celle-ci s'accompagne le plus souvent d'un certain degré de somatisation.

L'expérience de la douleur et de la souffrance, « immanquablement tressée dans le temps singulier de chacun de nous⁴ », procède de la condition humaine même. Jouir de la vie, c'est aussi être éprouvé par elle, souffrir dans sa chair ou dans son âme, subir le manque ou l'excès liés à sa présence au monde. Ceci marque une rupture, rupture de la continuité, de la cohérence, rupture entre soi et autrui. L'épreuve amène le questionnement, l'interrogation, sur le sens que la souffrance peut revêtir. Souffrir contiendrait-il une intention ? La souffrance, paradigme d'une expérience de crise, peut être endurée s'il y a un sens, un but identifiable, comme dans l'accouchement par exemple, toutefois au cours de la fin de vie, le sens donné a tendance à se dissoudre pour ne laisser émerger que le non-sens de la douleur. Ainsi, se profile à l'horizon « la question redoutable de ce que la souffrance donne à penser, et si même elle instruit, comme le veut Eschyle dans son Agamemnon, *pathei mathos*, par le souffrir apprendre, mais apprendre quoi⁵ ? »

Trois thèmes semblent se détacher : l'axe soi-autrui et la rupture, l'axe agir-pâtir, et un troisième axe qui comprend le pourquoi, l'interrogation métaphysique.

4. J.M. Von Kaenel, « Editorial. Souffrances : corps et âme, épreuves partagées », *Autrement*, 142, février 1994, p. 11.

5. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur. Souffrances : corps et âme, épreuves partagées », *Autrement*, 142, février 1994, p. 58.

L'axe soi-autrui

« Je suis *dédoublé*, ce n'est plus moi... » dit Marc. Le souffrir entraîne en effet une altération du rapport à soi comme une altération du rapport à autrui.

La douleur est pour Lévinas une donnée définitivement réfractaire à toute intégration dans le vécu, à la syntonie de données hétérogènes en un ensemble sensé. Dès que la douleur apparaît, elle s'oppose à la conscience : pour Kant, prendre conscience, c'est en effet rassembler, mettre ensemble. Ceci la différence des autres sensations : « Ce caractère inassumable de la douleur n'est pas lié au caractère quantitatif de la douleur, mais bien plutôt à ce qu'elle a de qualitatif ⁶. » En effet, la douleur est un état où rien ne semble se construire, c'est cela le scandale de la douleur.

« Je donnerai cher pour enlever cette trachéotomie qui me pourrit la vie ; je vis ma vie avec un oreiller sur la tête, c'est intolérable de passer chaque instant à chercher de l'air, j'ai du mal parfois à penser à autre chose », déclare Marc. Il y a une immodiateté de la souffrance, un écrasement du présent : « Réduit au soi souffrant je suis une plaie vive ⁷. » Il y a donc rupture de l'unité de la conscience, mais le soi semble comme intensifié, dans une sorte de : « Je souffre-je suis. » P. Ricoeur parle de la mise en suspens de la dimension représentative : « Alors que je pense "quelque chose", je souffre absolument... C'est ainsi que le soi apparaît rejeté sur lui-même ⁸. » Souffrir, c'est tous jours souffrir de trop : « Être malade ça va, mais trop c'est trop. Je suis lucide de 8 heures à 1 heure tous les jours, et l'espace temporel est devenu pour moi une aliénation ».

« Quand on est malade, quand on souffre, on est sur une autre planète... la solitude, c'est le cancer de l'âme » explique Marc. « Je me rends compte de l'égoïsme de ne pas voir la souffrance de l'autre. » La souffrance détermine une crise de l'altérité, qui se résume par une séparation irrémédiable. L'expérience est en effet insubstituable, le souffrant est unique, isolé dans la solitude incommunicable de sa souffrance : « L'autre ne peut ni me comprendre ni m'aider ; entre lui et moi,

6. E. Lévinas, « Une éthique de la souffrance », *Souffrances : corps et âme, épreuves partagées*, Ed. Autrement, n° 142, février 1994, p. 127.

7. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrances, op. cit.*, p. 58.

8. *Ibid.*, p. 60.

la barrière est infranchissable ⁹. » Pour vivre comme pour souffrir, nous sommes seuls et quelle que soit la sympathie qui nous lie à autrui, nous demeurons séparés les uns des autres par ce fossé de l'incommunicable, fossé d'autant plus pathétique qu'il est aussi le symbole de l'impuissance face à la douleur d'autrui. La séparation, à des degrés plus marqués, peut entraîner une vision de l'autre comme celui qui fait souffrir : l'autre s'annonce comme mon ennemi.

Au terme ultime de la rupture, se déchaîne « le sentiment fantasmé d'être élu pour la souffrance », ainsi que la souffrance que l'on s'inflige à soi-même, « cette capacité des forces de la psyché de s'exercer contre elle-même et de travailler à produire sa propre souffrance ¹⁰ » comme l'a évoqué S. Freud dans *Deuil et mélancolie*.

Pourtant, la souffrance appelle ; comme l'exprime Marc : « Ici on est aux petits soins pour moi, j'ai trouvé de l'amour. Si je n'étais pas ici, au service des soins palliatifs, j'aurais demandé l'euthanasie depuis longtemps. » Et c'est là le paradoxe du rapport à autrui qui est mis à nu : « En dépit de la séparation, la souffrance exhalée dans la plainte est appel à l'autre, demande d'aide ¹¹. » Ainsi, au sein de la négativité de la souffrance surgit cet appel, qui est au centre de la pensée de la souffrance chez E. Lévinas : cet appel est « l'aspect humain et interhumain de la douleur, [...] dans cet état inconcevable, il y a un effleurement de sens, un signe de socialité, un début de signification ». La non-indifférence à l'autre est en effet un élément essentiel, « Ce n'est pas la multiplicité humaine qui fait la socialité humaine, c'est cette relation étrange qui commence dans la douleur, dans la mienne où je fais appel à l'autre, et dans la sienne qui me trouble, dans celle de l'autre qui ne m'est pas indifférente ¹². »

L'axe agir-pâtir

« Vivre c'était exister, exister c'était agir, faire n'importe quoi mais être productif... J'avais du mépris pour les geignards, les pleurnichards qui n'arrivaient à rien... Maintenant, je voudrais me lever, mais la volonté ne suffit pas. Je ressens une grande las-

9. *Ibid.*, p. 61.

10. *Ibid.*, p. 61.

11. *Ibid.*, p. 68.

12. E. Lévinas, « Une éthique de la souffrance », *Souffrances, op. cit.*, p. 134.

situde, je deviens fou à rester au lit et à me voir comme ça... Avec la trachéotomie que l'on m'a imposée, je ne sais plus comment m'en sortir... L'ennui me tue à petit feu.»

La souffrance est passivité au sens étymologique : elle est reçue, subie et cette passivité du pâtit, de la sensation douloureuse, n'est pas surmontée par la perception, qui en l'intégrant dans la conscience, lui donnerait sens en la transformant en signification. En effet, pour Lévinas, c'est cette négativité ultime, ce non-sens qui définit la douleur : « Le mal de la douleur est comme l'articulation la plus profonde de l'absurdité¹⁸. » Ce pâtit s'oppose donc à l'agir, et ce, dans les quatre registres définis par Ricoeur : la parole, l'action, le récit et l'estime de soi.

L'impuissance à dire : « Ils ne savent pas quoi me dire, car, que dire face à la maladie ? On ne va pas engager une discussion philosophique sur le pourquoi et le comment de ma présence ici ! »

Elle isole le souffrant comme nous l'avons vu, que ce soit dans le cri, la plainte arrachée à soi ou dans la stupeur muette de la douleur. Un déchirement s'opère entre le vouloir dire et le pouvoir dire.

L'impuissance à faire : « Pour l'instant, je me sers encore un peu de ma main, mais je ne sens plus mes pieds, je suis ankylosé, le matin j'ai des douleurs terribles dans les muscles et les articulations... Si j'avais un fauteuil, je ne dis pas que cela serait la panacée, mais je pourrais manœuvrer un peu... Mais je n'ai plus assez de force dans les bras de toute façon. »

L'homme souffrant est plongé dans une passivité extrême du fait de la diminution de ses capacités. Pourtant, la signification ancienne du mot souffrir est d'abord endurer ; au sein même du pâtit peut donc s'incorporer un degré minime d'agir.

Avec en toile de fond, un soi rejeté sur lui-même et séparé d'autrui, les relations d'aide et de soin pourront engendrer le sentiment d'être livré à l'autre, il y a une perte de pouvoir sur l'environnement, les rapports sont inversés. « Dans les autres hôpitaux, on me faisait des réflexions, on me culpabilisait d'être malade, il n'y avait pas cet élan qu'il y a ici ;... ici, j'ose demander quand j'ai besoin. »

L'impuissance à se raconter : « Je n'arrive pas à intégrer le passé et l'homme que je suis devenu... Je repasse en boucle les dernières années depuis 1995 et c'est le constat lucide de ma descente aux enfers... J'avais une identité et j'ai une autre identité. » Une

18. *Ibid.*, p. 132.

autre modalité du souffrir concerne l'atteinte portée à la fonction du récit dans la constitution de l'identité personnelle : « Une vie, c'est l'histoire de cette vie, en quête de narration¹⁴. » La souffrance entraîne une rupture du fil narratif, une focalisation ponctuelle sur l'instant. C'est ce que l'on observe dans certaines formes de confusion où tous les repères de passé et de futur sont brouillés. L'impuissance à se raconter affecte l'identité et l'intégrité de la personne, mais aussi son estime de soi car « se comprendre soi-même c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires intelligibles et acceptables, surtout acceptables¹⁵. »

L'impuissance à s'estimer soi-même : « J'avais cet objectif idiot de réussir sociale quel qu'en soit le prix. En étant honnête, à 56 ans dans un lit d'hôpital, je sais que la responsabilité de mes actes m'a amené à être seul et délabré. »

La mésestime de soi s'associe donc avec la tendance à la culpabilisation : « Je dois bien être puni pour quelque chose : si je suis là, ce n'est pas pour rien », dit Marc. La victime devient alors coupable et à un degré extrême, ratifie la vision du bourreau. Sur un autre versant, la mésestime de soi confrontée à la crise de l'altérité peut être ressentie comme un vol ou un viol exercé par l'autre, alimentant un sentiment de persécution.

L'interrogation métaphysique

« J'ai une foi profonde, mais je me suis rendu compte que quand tout va bien, si vous êtes croyant et honnête, vous louez facilement le Seigneur. Par contre lorsqu'il vous arrive une saleté, comme la mienne, vous interrogez le ciel et vous ne comprenez pas... Le bien et le mal sont les thèmes quotidiens de mes rêves métaphysiques. »

L'interrogation est une demande de justification, une quête de sens, face à la question du « pourquoi moi ? ». Cette question de la souffrance revêt une dimension philosophique dès lors que se rencontrent au sein du même affect la passivité du souffrir et une demande de sens. Le souffrir est en quelque sorte un « cogito absolu, un cogito sans cogitatum : je souffre sans qu'il y ait "quelque chose" que je souffre ; si la souffrance est d'une certaine façon sans "objet", elle n'est pas sans "pourquoi" ?¹⁶. »

14. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrances*, op. cit., p. 63.

15. *Ibid.*, p. 63.

16. *Ibid.*, p. 68.

La souffrance, lorsqu'elle jaillit, nous met face au problème de la vie et du temps. Elle renvoie à l'expérience morale de la solitude et pose à l'homme le problème de sa finitude et de sa mort prochaine : « la souffrance est en quelque sorte l'un des prémices de ma condamnation à mort ¹⁷. » Elle atteint ainsi le sens même de la vie. « *Vivre comme ça, ce n'est pas possible, dormir, ce n'est pas un but, reste l'attente qui rend cinglé. Si on me disait encore un mois et c'est la fin, je me ferais une raison, je me dirai que je n'ai plus que tant de temps à souffrir.* »

La souffrance est ressentie et jugée comme une figure du mal. Si nous appelons « mal » la souffrance – mal subi, certes, mais néanmoins mal – c'est qu'elle se présente, elle aussi comme quelque chose qui est, mais qui ne devrait pas être. « Le moment philosophiquement significatif consiste dans ce noeud de l'être et du devoir être, au cœur même de l'affect du souffrir ¹⁸. » Le questionnement sur la souffrance entraîne inmanquablement des interrogations sur l'origine du mal : Pourquoi ce qui ne devrait pas être existe-t-il ? Tout mal est-il mal de faute, c'est-à-dire ayant sa justification dans l'ordre moral ? « *Je suis en train de mourir et je me rends compte que ma culpabilité n'est pas feinte mais réelle* » déclare Marc. Ou bien existe-t-il un mal dans la « nature » ?

Rapprocher souffrance et sens ne va pas de soi. Comme nous l'avons vu, le sens est de l'ordre de la direction, mais aussi de la signification par l'intermédiaire du langage : quelque chose a du sens quand on peut le traduire. Au travers de l'expérience du sens, quelque chose dans la vie se met en mouvement dans une direction, acquiert une lisibilité, une clarté, or « dans la souffrance, n'est-ce pas l'inverse qui se produit ? N'avons-nous pas affaire à une expérience d'"obscurité" ¹⁹ ? » N'y a-t-il pas une contradiction dans la vie du fait de cette souffrance ? La vie n'est-elle pas faite pour la vie ? De nombreux philosophes et théologiens se sont penchés sur ces questions et se sont heurtés à la difficulté d'élaborer une réponse.

La culture chrétienne traditionnelle a tenté de répondre, en expliquant l'origine de la souffrance et pourquoi il fallait souffrir ; elle a donc donné un sens à la souffrance, avec les dérivés

17. E. Levinas, « Une éthique de la souffrance », *Souffrances*, op. cit., p. 137.

18. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrances*, op. cit., p. 68.

19. B. Vergely, « La souffrance a-t-elle un sens ? », conférence, JALMALIV, 38, septembre 1994, p. 20.

frir ; elle a donc donné un sens à la souffrance, avec les dérivés que cela a pu entraîner. Ce système de pensée, développé au départ comme une parade pour faire face à ces questions métaphysiques, se perpétue actuellement au-delà des limites du christianisme.

La modernité, quant à elle, a vu naître la révolte contre le sens donné à la souffrance et s'est engouffrée dans l'idée d'un non-sens de la souffrance. La civilisation occidentale actuelle, individualiste et hédoniste tente par tous les moyens d'éviter toute souffrance, quitte à promouvoir une absence totale de sensibilité.

Valeur symbolique du Livre de Job

L'histoire de Marc peut être mise en parallèle avec l'histoire de Job dans la Bible. Job vient du pays de Us, (pays non juif) et sa généalogie n'est pas citée (fait rare dans la Bible), ces données confèrent au texte un caractère universel, Job symbolise ainsi la condition humaine face à la souffrance. Marc est sur son lit d'hôpital, comme Job est « nu » sur son tas de cendres. « *J'ai rencontré le Saint-esprit ; quand j'ai divorcé, je priais, j'étais dans la tolérance et le pardon... Pourtant Dieu m'a tout pris, j'ai tout perdu.* » Après l'opération Marc s'est séparé de son amie, il a été contraint de vendre son restaurant, qui était le fruit de nombreuses années de travail, puis il a perdu la santé et même jusqu'au goût de vivre. « *J'ai perdu les choses les plus importantes, il ne me reste pas grand-chose* ». Tous deux, d'une certaine manière, questionnent Dieu face à leur souffrance. Marc a eu un parcours religieux très fort : « *Il s'agit d'une longue et belle histoire... je pourrais dire "Dieu existe, je l'ai rencontré"... j'ai tellement reçu à la suite de ma conversion... À Médjorie, en pèlerinage, j'ai reçu le Saint-Esprit, ma conviction et ma foi ont été transcendées... Malgré les épreuves, je garde une foi inébranlable.* » Lors d'autres entretiens, Marc confie la difficulté de préserver sa foi face à l'épreuve : « *On est heureux de rencontrer une entité religieuse quand tout va bien. Quand tout s'effondre, la situation change énormément... Je ne renie pas ma foi, mais la logique a voulu conforter que tout ça était du pipeau. La preuve, j'ai été honnête toute ma vie et ça n'a pas payé.* » De même devant l'idée d'un sens attribué à la souffrance, Marc déclare : « *Moi qui ai été très investi dans la religion chrétienne, j'ai maintenant beaucoup plus de mal à appréhender la souffrance comme étant un sacrifice spirituel à offrir à chacun.* »

Le *Livre de Job* explore les rapports entre souffrance et sens ainsi que la question centrale de l'origine du mal. Quelques observations préliminaires sur ce Livre permettent de mettre en lumière l'intérêt de cette œuvre pour cette étude.

Le thème central est donc la mise à l'épreuve de Job, homme intègre, par Satan, avec la permission de Dieu. Job est atteint par Satan dans son essence la plus profonde, (peau = système de relation avec autrui, chair = incarnation, os = essence indestructible) mais Satan préserve sa vie, comme Dieu le lui a ordonné. Job ne maudira pas Dieu de ses lèbres et deviendra juste au terme de l'épreuve. Il sera alors gratifié de bénédictions nouvelles. Pour les catholiques, ce Livre symbolise la souffrance du juste et préfigure l'incarnation de Jésus. Pour les juifs orthodoxes, il s'agit du peuple juif souffrant. Cependant, hors de ces interprétations classiques, il est possible d'en faire une lecture plus large, notamment au plan symbolique. En outre, ce texte tente de dépasser le système de la rétribution de la souffrance et l'assimilation du mal avec la faute.

En hébreu, Dieu a plusieurs noms ²⁰, dont El Shaddai, le tout puissant, celui qui stoppe, qui arrête, qui montre la limite. De même, Satan se dit en hébreu *le Satan* et signifie l'obstacle, l'adversaire. Le nom « Job », lui, signifie l'innocence, comme ci celui-ci était porteur d'un combat intérieur opposant Dieu (la limite) et Satan (l'obstacle). Certains passages de la Bible expriment une dualité en Dieu même : « Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je procure le bonheur et je crée le malheur, moi l'Éternel je fais tout cela ²¹ » ainsi que : « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre, je blesse et je guéris ²². » Ces extraits posent en termes théologiques la question de l'origine du mal, est-il en Dieu, en Satan, dans la création ?

Dans la tradition chrétienne, le mal est dans l'homme suite au péché originel ; dans la tradition juive, Dieu a créé un monde imparfait que l'homme doit parfaire, pour cela l'homme est doté du libre-arbitre et de la possibilité de l'Alliance avec Dieu, (laquelle se fait et se défait tout au long de la Bible et au sein de l'histoire de Job).

20. Quatre noms différents : Elohim = Dieu universel, Dieu des nations ; Adonai ; le tétragramme imprononçable, yod hé vav hé = nom transcendant ; El Shaddai, le tout-puissant.

21. Livre d'Isaïe, 45 : 7.

22. Deutéronome, 32 : 39.

Enfin, le *Livre de Job* est situé dans la Bible ²³, comme une charnière entre les Proverbes (qui représentent le savoir) et le Cantique des Cantiques qui représente la valeur de la parole, la recherche de l'unité, et l'espérance de l'Amour. Or le rôle de la parole est fondamental dans le Livre. C'est par elle que va passer la guérison de Job ²⁴ avec la restauration de la dimension féminine à la fin du livre (Épilogue). Cette parole sera, avec l'équilibre masculin-féminin retrouvé, au centre du Cantique des Cantiques.

Il s'agit donc d'un texte fondateur dans le rapport de l'homme à la souffrance dans notre société imprégnée de culture judéo-chrétienne et il est porteur d'une forte valeur symbolique.

Le danger de donner sens à la souffrance

Nietzsche, dans *La généalogie de la morale* ²⁵, dit que les hommes redoutent avant tout l'absence de sens. Ce besoin de rationaliser la souffrance, a favorisé l'élaboration d'un système qui rapproche souffrance et sens et conçoit la souffrance comme un signe, un savoir, un salaire, ou un rapport au salut. L'influence de la culture chrétienne a bien évidemment contribué à forger ce sens de la souffrance.

La souffrance comme signe

Cette idée se fonde sur la constatation que la douleur est une réaction d'alarme qui prévient l'homme d'un danger, lui permet de connaître ses propres limites (celles de son corps). La souffrance serait donc un signe, dont l'interprétation donnerait le sens. Ici, la douleur est considérée comme un objet de science, déclenchée par une gamme de stimuli algogènes.

Cependant, ce message n'est pas transmis tel quel des centres les plus archaïques vers les centres les plus récents dans la phylogenèse. Il subit des influences excitatrices ou inhibitrices dans plusieurs zones impliquées dans les systèmes limbiques (mémoire et émotion) et corticaux (cognition). Ainsi, le message initial est profondément modifié ²⁶. Cette vision de la

23. Dans la Bible, l'ordre des Livres est primordial pour l'étude du sens des textes et il est dit que pas un mot ne doit être déplacé.

24. Voir ci-après.

25. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971.

26. C. Marquès, « Le mal chronique », *Souffrances, op. cit.*, p. 35.

souffrance comme signe ne prend donc pas en compte ce que la souffrance a d'insaisissable, sa complexité, ni la distance qui sépare soi et l'autre, « qui nous sépare d'un savoir assuré de l'autre, du corps et de la vie ²⁷ ».

Ce monde de la science réduit le sens au signe en faisant de la souffrance un objet, occultant le sujet souffrant et l'appel fondamental à autrui. Aussi, « le pire serait bien de prendre la douleur au pied de la lettre : douleur chosifiée, objet de science d'un corps machine désaffecté, ravalé au rang de "magasin aux accessoires" ²⁸ ».

Ce n'est pas que la science se désintéresse de la souffrance, mais en se penchant sur elle pour la quantifier, l'explorer, elle la nie et transforme le patient en cas, en exemple, lui démentant sa dimension de sujet, et cela, au nom du progrès, version laïque du salut. Certes, une telle objectivation de la souffrance a permis de spectaculaires progrès dans son traitement, cependant, la science et le progrès servent parfois d'alibi à la violence, tout comme a pu le faire la religion auparavant (l'un des exemples les plus frappants est la glorification des progrès médicaux et techniques réalisés pendant les deux guerres mondiales ²⁹).

Il convient donc d'être prudent, de ne pas considérer la souffrance uniquement comme un signe qui aurait un sens et ainsi de respecter le sujet souffrant.

L'apprentissage par la douleur

Il s'agit d'une approche pédagogique de la souffrance, qui amènerait réflexion et maturité à l'homme, grâce au choc brutal mais salutaire avec l'adversité. La douleur devient alors, dans ce système, l'auxiliaire d'une éducation traditionnelle, elle fait grandir. L'homme devient adulte lorsqu'il a passé l'épreuve de la souffrance, il est alors censé connaître ses limites et avoir renoncé à ses illusions pour entrer dans la vie réelle.

Cependant, cette « pédagogie du redressement » peut être utilisée non pas pour libérer l'homme de ses contraintes, mais pour le normer, réduire l'humanité « déviante » à un individu-type, ramener l'homme dans le droit chemin. La fonction sociale de telles épreuves est le maintien de l'ordre établi, en incul-

27. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 61.

28. C. Marquez, *id.*, p. 39.

29. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 64.

quant le respect de l'autorité et de la hiérarchie dans le groupe, en brimant tout désir d'individuation ou de révolte. L'histoire du XX^e siècle est malheureusement éloquent dans ses tentatives de recours à la violence pour (ré-)éduquer, en effaçant toute forme de pensée et montre les dégâts qu'une telle pédagogie de la souffrance entraîne. Sous une forme plus modérée, le service militaire et les anciennes « maisons de correction », qui utilisaient les châtiments corporels, procédaient de la même idée.

La pédagogie est ici aussi un alibi pour masquer la violence et la justifier comme étant favorable à l'humanité, tout en niant l'individu.

En outre, n'y a-t-il que dans la douleur que l'on puisse apprendre ? Le sens du mot épreuve est double, il peut indiquer, certes, le contact douloureux avec l'adversité ou au contraire avoir pour sens l'expérience, la vérification, le dialogue avec l'existence. Et ce n'est pas l'épreuve que l'on croit qui fortifie : il n'y a pas besoin de douleur pour grandir. Apprendre, c'est sortir de soi, en laissant entrer l'altérité d'un discours étranger, cela nécessite effort et plaisir à la fois. « Ce ne sont pas les épreuves qui grandissent l'homme, mais la force qui est en lui afin de les surmonter qui le grandit ³⁰ ». Ainsi, c'est faire bien peu de cas de la pensée et de la culture que d'imaginer que seule la souffrance éduque les esprits.

La souffrance et le discours de la dette et du gain

Un autre des sens attribués par notre société à la souffrance se situe dans une perspective « économique » : la souffrance a son origine dans une faute passée (ou dette) pour laquelle il s'agit de payer ; cette conception a comme corollaire que le sacrifice de soi permet d'espérer une récompense (ou gain).

Pour une certaine vision chrétienne, la souffrance serait la contrepartie du péché originel et servirait de Rédemption. Cependant tout discours sur la dette est nécessairement ambigu puisqu'il revient à assimiler victime et coupable, en considérant l'homme souffrant comme responsable de son mal. L'étude du *Livre de Job* met en lumière ce problème de la rétribution de la souffrance : les trois amis de Job viennent d'abord lui exprimer leur sympathie et leurs consolations : « Ils restent assis par terre sept jours et sept nuits sans qu'aucun lui

30. *Ibid.*, p. 70.

adressât la parole, si grande était la douleur où ils le voyaient plongé ³¹. » On note ici une attitude que l'on pourrait dire d'accompagnement de la douleur, cependant dès les premiers discours, la faute est recherchée : « Car le mal ne sort pas de la poussière, et la souffrance ne germe pas toute seule : c'est l'homme qui engendre la souffrance ³². » Les trois amis de Job sont enfermés dans un discours causaliste : « Ce qui se passe ne peut pas être sans cause. Si Job souffre tant, il y a une raison à cela. Qu'il prenne conscience et l'Éternel ne le laissera pas sans secours. Vaine espérance au niveau où le discours est énoncé ³³. » Le soupçon de la faute pèse sur Job. Certaines interprétations du Livre avançaient qu'il aurait eu le tort d'effectuer des sacrifices pour des fautes hypothétiques commises par ses enfants (Job 1 : 5). Ainsi, Job, victime-coupable, est-il contraint de clamer son innocence : « Il est pour ses amis un sujet de raillerie celui qui appelle Dieu pour qu'il lui réponde, sujet de dérision le juste, l'innocent. Honte au malheur ! C'est l'avis de l'heureux : il n'y a que mépris pour celui dont le pied chancelle ³⁴. » Job, s'il ne doute pas de Dieu, est enfermé lui dans un discours finaliste ou discours sur le gain : « Il cherche aussi la cause mais *a parte post*, car *a parte ante*, il est sûr de son bon droit, il sait qu'il n'y en a pas. Ne voulant pas douter de son Créateur, il se demande en vue de quoi Il lui inflige de telles souffrances ³⁵. »

Dans ce système de pensée, l'homme souffrant est accablé deux fois et s'il est considéré comme coupable, il ne mérite aucune compassion de la part d'autrui. Ainsi, les conséquences sont accablantes pour la victime, mais pour le spectateur, il s'agit finalement d'un état de fait rassurant : celui qui souffre, souffre de sa propre faute, la responsabilité d'autrui en est donc lavée ! De telles considérations ne peuvent qu'entraîner un désintéressement et une inaction vis-à-vis de la souffrance d'autrui : s'il souffre par sa faute, laissons le souffrir. Quant au discours sur le gain, qui consiste à dire que la souffrance serait là pour gagner un paradis à venir, il ne fait que transformer la vic-

31. Job, 2 : 13.

32. Job, 5 : 6.

33. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, Paris, Le Cerf, 1991, p. 307.

34. Job, 12 : 4.

35. *Ibid.*, p. 307.

time cette fois-ci en héros, ce qui est une autre façon de se donner bonne conscience et de légitimer une indifférence ³⁶.

Ce schéma de rédemption par la souffrance est tenace. Il est intéressant de noter que Jung voit un lien de cause à effet entre le scandale de la souffrance de Job et l'Incarnation de Dieu en Jésus : « Le motif profond qui amène Dieu à se faire homme doit être cherché dans Sa confrontation avec Job ³⁷ », le but résidant semble-t-il pour Jung « dans la nécessité pour Dieu d'accéder à une différenciation plus poussée de son être conscient ³⁸ ». Dans ses grandes lignes, la thèse jungienne est que Dieu ayant « pris conscience » de son injustice à l'égard de Job, s'inflige les mêmes tourments et l'Incarnation est à l'égard de l'homme une sorte de réparation ³⁹. « Nous discernons donc le mobile immédiat de l'Incarnation de Dieu dans l'élévation dont Job a été l'objet ⁴⁰ ». Jung voit l'essentiel dans le cri de douleur de Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ⁴¹ » « Ici, écrit Jung, au moment où Dieu fait l'expérience vécue de l'homme mortel, et subit ce qu'Il a laissé endurer à son fidèle serviteur Job, son essence humaine atteint au divin ⁴². » C'est ici, ajoute-t-il, que la réponse à Job est donnée.

Dans cette thèse, on ne sort finalement pas de la Rédemption par la souffrance : « La souffrance d'un homme fut-il Dieu lui-même – peut en un sens plus subtil être la réduction du mal « premier » de Job et ne faire qu'aggraver le problème. Une mort injuste s'ajoutant aux souffrances de Job ne pourrait que perpétuer l'injustice et la souffrance, au besoin en les justifiant – hélas – au nom du martyre du Christ ⁴³. » On se trouve donc ainsi dans un cercle infernal où la souffrance ne peut être réparée que par une autre souffrance.

Pour être juste envers le message de la Bible, il convient de préciser que ce n'est pas le christianisme qui a inventé la victime coupable, mais ce sont les dérivés d'un christianisme mystifiant qui en sont la cause. Fondamentalement, le texte

36. B. Vergely, « La souffrance a-t-elle un sens ? », conférence, JALMALY, 38, septembre 1994, p. 22.

37. C.G. Jung, *Réponse à Job*, Paris, Buchet-Chastel, 1964, p. 86.

38. *Ibid.*, p. 108.

39. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 59.

40. C.G. Jung, *Réponse à Job*, op. cit., p. 106.

41. Mt, 27 : 46 citation du Psaume 21 : 2.

42. C.G. Jung, *Réponse à Job*, op. cit., p. 111.

43. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 59.

biblique est un texte de résistance face à ce qui pourrait favoriser l'idée d'une victime coupable, ce qui a pour conséquence une idée différente du salut. Si l'on se reporte aux textes, jamais il n'est question d'homme ontologiquement coupable, mais simplement d'homme historiquement coupable, et la nuance est de taille !

Dans la version biblique du salut, « la seule chose qui est demandée réside dans le fait de souffrir de ne plus avoir à passer par la souffrance et la violence pour construire le monde des hommes ⁴⁴ ». Symboliquement, dans la scène biblique du sacrifice d'Abraham qui est évité, il y a la reconnaissance par Dieu du caractère cruel et archaïque du sacrifice, et ce symbole servira de base à l'Alliance.

Dans une optique où la souffrance est un bien, le salut ne peut que passer par la souffrance. Et c'est là que cette idée devient politique : ce qui nous fait souffrir est le bien même ! Cette thèse mène droit à la justification d'un pouvoir violent réduisant l'humanité dans la douleur. R. Girard a bien montré comment les pouvoirs autoritaires et violents ont toujours eu recours à la fiction de la victime coupable, c'est-à-dire au mécanisme du bouc émissaire, pour maintenir leur pouvoir ⁴⁵. Ici, une transmutation mystique de la souffrance a lieu, visant à maintenir un système d'aliénation politique et à favoriser, souvent, de façon concomitante, le pouvoir religieux.

Parallèlement, ces présupposés ont été repris pour fonder les préceptes du libéralisme, comme le montre B. Vergely. Dans notre monde moderne, l'idée de la bonne souffrance, tout du moins du moindre mal, selon la théorie du prix à payer pour l'expansion économique est largement répandue (FMI, Banque mondiale). Si la société veut goûter aux fruits de la croissance, il faut accepter la dure loi de l'économie et donc qu'il y ait des victimes ⁴⁶.

Il importe donc de sortir de ces conceptions causalistes et finalistes de la souffrance, puisque « économiser » la souffrance revient à une stratégie de la bonne conscience. Il faut désintéresser l'étre-victime de l'étre-coupable et mettre à bas « tout le système de pensée de la rétribution, d'où sont sorties les théodicies visant à justifier toute souffrance comme valant punition. Au terme de ce démantèlement, le mal subi se révèle

irréductible au mal commis ⁴⁷. La parole de réconfort qui s'impose ici est de dire : « Non vous n'êtes pas coupable ; précisément, vous souffrez ; et c'est autre chose ⁴⁸. »

Souffrance, Passion et Salut

La souffrance comme salut se conceptualise dans un cadre métaphysique : la douleur révèle la valeur de l'homme, elle est abnégation, sacrifice, don de soi. Et si l'homme est supérieur à la douleur, il ressort grandi de l'épreuve, la souffrance est alors l'instrument de son propre dépassement, en vertu d'un mécanisme d'auto-transcendance, de transfiguration.

Cette volonté de regarder le monde, de le contempler, et de le trouver nécessairement bon prend son origine dans une pulsion esthétique, qui sublime la souffrance en dissolvant la réalité : « L'esthétique comme anesthésique ⁴⁹. » Cet esthétisme n'est en fait qu'une illusion rétrospective, la souffrance n'a jamais procuré de plaisir par contraste avec celui-ci.

L'approche mystique de la souffrance s'enracine dans une représentation symbolique de la Passion du Christ, envoyé pour souffrir à la place de l'homme et payer ainsi la dette de l'homme envers Dieu. On retombe de nouveau ici dans une problématique de gain par la souffrance. Cette interprétation laisse une grande place à un Dieu coléreux et violent et occulte l'annonce d'un Dieu d'amour qui met juste fin aux logiques de violence.

Cette idée de la souffrance considérée comme salut, s'est développée au cours d'une période imprégnée d'un climat de peur ; la chrétienté, mais surtout le pouvoir de l'Église, se croyant menacés par le Diable, les femmes sorcières, les Juifs, les Turcs, les infidèles... Il s'agit d'identifier l'ennemi (c'est la grande époque de l'Inquisition) et de lui faire avouer ses péchés, car : « L'heure a sonné de l'offensive démoniaque généralisée, étant évident que l'ennemi n'est pas seulement aux frontières, mais dans la place et qu'il convient d'être encore plus vigilant au-dedans qu'au-dehors ⁵⁰. » Cette fièvre qui a saisi l'Occident

47. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrances*, op. cit., p. 68.

48. *Ibid.*, p. 64.

49. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 104.

50. J. Delumeau, *La peur en Occident*, cité par B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 123.

44. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 80.

45. R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 64.

46. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 88.

du X^{VI}e au X^{VII}e siècle a engendré une « névrose » de culpabilité se traduisant par un dolorisme, « la peur de l'autre génère une peur de soi qui tourne vite en haine de soi 51 ». La souffrance infligée par autrui ou que l'on s'inflige à soi-même a ainsi été bénie, comme un signe d'élection par Dieu et d'hommage adressé à celui-ci, un signe de fidélité à la vérité dont on est le porteur. Dans ce contexte de peur, elle a pour vertu d'éloigner le mal et l'hérésie. Le culte de la souffrance qui a traversé la mystique, se conçoit comme un désir de fusion avec Dieu, mais peut aussi être interprété comme une façon de transgresser l'institution de l'Église de l'intérieur et de s'en affranchir, à une époque où son pouvoir était écrasant.

Pourtant, ce n'est pas parce que l'on souffre que l'on est purifié, pas parce que l'on s'aneantit pour Dieu que l'on est un saint. Vouloir souffrir, c'est avoir un rapport théâtral et imaginaire avec sa propre souffrance et avec sa vie, hors de toute réalité humaine. Le sage ne veut pas souffrir ni mourir, il veut lutter contre la souffrance en la faisant cesser. La souffrance comme salut mène donc à une impasse, puisque ces conceptions déréalisent le mal et la souffrance et entraînent leur reproduction, en en faisant les moyens d'un sens ou d'un progrès.

Ainsi, les constructions théoriques visant à donner sens à la souffrance n'aboutissent finalement qu'à une légitimation et à une perpétuation de celle-ci. En vertu d'un rationalisme théologique visant à expliquer l'existence du mal par le monisme ontologique de Dieu (source et destination de toute chose, se faisant mourir par l'intermédiaire du Christ afin de se payer à lui-même la dette qu'il réclamait à l'homme) et par l'enfermement de l'homme dans la fatalité de la culpabilité originelle, la question même du mal est finalement annihilée. Le mal est donc lié avec ce que Kierkegaard appelle l'homme théorique : « Celui qui veut comprendre le mal parce qu'au fond il ne veut pas agir contre celui-ci [...] libido sciendi diront les penseurs médiévaux. Pêché de connaissance [...] Refus de faire l'épreuve de l'altérité 52. » Or, face au mal, ce n'est pas d'explications dont il est besoin, mais d'action et d'espoir. « Ne pas expliquer, mais sauver, en pratiquant un double geste de libération : celui d'historiciser le mal au lieu de le naturaliser, grâce au récit de la

chute 53, et celui d'axiologiser la vie et non la mort, par une fidélité sans faille à la vie, n'attendant rien de la souffrance et de la mort 54. »

Les impasses du non-sens de la souffrance

De l'homme libre à la régression fataliste

Après les siècles de domination intellectuelle par les théologiens chrétiens et les dérivés du sens de la souffrance, on assiste à un renversement de la conception de la souffrance et à l'avènement de l'idée de son non-sens. Des philosophes comme Nietzsche affirment que la source de toute souffrance réside justement dans le désir de lui donner un sens et donc, dans la faiblesse de la vie en soi, qui, doutant d'elle-même se raccroche aux Dieux et à leur système explicatif du mal et de la souffrance : « Tout mal est justifié dès lors qu'un Dieu se complait à le regarder 55. » L'homme libre, lui, ne subit jamais, il n'attend rien de l'extérieur, mais tout de lui-même, il souffre et vit pour rien, par pure « générosité » et c'est là la grandeur de sa vie.

Cette thèse comporte plusieurs facettes qui méritent d'être approfondies.

D'abord, les aléas et souffrances de la vie surviennent ici par hasard ou selon un coup du destin et non plus en conséquence d'une faute passée, ou suivant un sens déterminé. Toutefois, il n'y a qu'un pas pour passer du hasard à la fatalité aveugle de la souffrance. Si cette fatalité devient l'horizon indépassable de l'existence, il ne sert à rien de lutter et se justifie ainsi, à nouveau, l'inaction et l'indifférence face à la souffrance d'autrui.

L'idéal d'un homme libre implique que son salut soit en lui-même, dans sa créativité et sa force de vie. La vie se mène, non plus selon une trajectoire préalable, mais dans une ouverture à l'existence, en faisant vivre sa vie, de façon « généreuse » (c'est-

53. Pour Vergely, le récit de la chute originelle (compris comme un texte culpabilisateur) nous est présenté à l'envers, si l'homme était intrinsèquement mauvais, il n'y aurait jamais eu de chute, il n'y a donc pas de fatalité du mal, il ne fait donc pas partie de l'ordre des choses et l'on peut donc s'en délivrer.

54. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 117.

55. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971, p. 94.

51. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 132.

52. *Ibid.*, p. 118.

à-dire sans attendre de récompense en retour) puisqu'il n'y a pas de sens hors du sens de la création de sa vie même. Pourtant, la lutte contre une certaine faiblesse naive de l'homme en quête d'un sens extérieur à lui (dans les Dieux par exemple) peut revêtir un caractère dur et violent. Une autre des facettes de cette thèse met ainsi en lumière une conception archaïque de la société, où seuls ceux qui ont assez de force en eux-mêmes, les plus adaptés et créatifs survivront, les faibles souffriront. Ici, la violence sera justifiée, non pas par une construction théologique, mais par une loi de sélection féroce des individus, pour la survie de l'espèce.

Malgré un désir de sortir du sens de la souffrance et de ses errements, par un soubçon radical à cet égard, on retrouve donc une régression au fatalisme et la même bonne souffrance, utile cette fois à la perpétuation de l'espèce.

Non-sens de la souffrance et politisation

Sur un mode très différent des conceptions Nietzscheennes, des philosophes comme Marx ont opéré une forte critique du sens de la souffrance et récusé toute vision religieuse qui entraîne une résignation des hommes à leur sort : « Abolir la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est exiger son bonheur réel ⁵⁶. »

Pour lui, le mal dont souffre la société prend son origine dans un système politique et économique d'exploitation qu'il convient de supprimer, la sortie du cycle de la souffrance se faisant par la lutte, lutte contre le malheur, lutte pour la révolution qui établira le bonheur.

Ici, il se crée un paradoxe entre une société accusée de tous les maux et cependant porteuse du plus fol espoir. Cette politisation de la souffrance favorise la désignation d'un bouc émissaire, d'un coupable idéal qui sert d'exutoire. Le monde se divise alors de façon caricaturale entre victimes et coupables. Le XX^e siècle a montré les dérives d'un tel processus d'accusation avec les « épurations » dramatiques de la société dans les pays communistes.

Non-sens de la souffrance et peur de souffrir

La société occidentale actuelle vit dans une crainte continue de la souffrance et du malheur : « Depuis que la santé est devenue le substitut du salut et que le bonheur a remplacé la béatitude des saints, il existe une hantise de la maladie comme du malheur qui fait souffrir un monde pourtant prospère et en paix ⁵⁷. » Au sein d'un monde « idyllique », où toute mort est niée et où l'espérance de vie n'a jamais été meilleure, on voit surgir le spectre de la souffrance et de la mort. Il y a un refus de la bipolarité de la vie ⁵⁸, on assiste alors à une sorte de retour du refoulé sous forme d'angoisses, au sein d'un individu qui refuse toute idée de malheur.

En outre, définir le bonheur comme absence de malheur, c'est oublier que le bonheur n'a pas de contraire, le bonheur est un état. Le corollaire d'une telle conception du bonheur est que l'homme est malheureux à l'idée même que le malheur puisse survenir. La peur de souffrir le pousse à ériger de plus en plus de protections ilusoires contre toute atteinte extérieure qui viendrait perturber un équilibre sécurisant, la peur de souffrir et de mourir empêche de vivre. Le bonheur est revendiqué comme un bien de consommation, il s'agit d'un droit. C'est le triomphe de l'avoir : « Notre besoin d'accéder à une certitude sécurisante par l'avoir a eu raison de l'être du bonheur ⁵⁹. »

De même la santé avec les progrès scientifiques et technologiques, n'est plus une vertu, mais une exigence face à un médecin devenu prestataire de services. « Ce droit est en passe de devenir celui de ne pas mourir [...] alors même que le discours scientifique prétend supprimer toute limite dans la conquête de la nature et où l'idéologie sécuriste exige que soit

57. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 182.

58. Pour Jung, la conscience qui a par trop, dissocié les aspects de dualité de Dieu et du monde, se voit tout à coup, envahie par des fantômes de crainte, de châtiement et de destruction. Tout comme dans le Nouveau Testament, l'Évangile selon Saint Jean (amour du prochain et des ennemis, patience, Père aimant au ciel) sera suivi par l'Apocalypse de Saint Jean, « une véritable orgie de haine et de colère, d'appétit de vengeance et de destruction », comme une ombre correspondante inversée. C.G. Jung, cité par E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 87-89.

59. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 184.

56. K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, cité par B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 152.

vaincue jusqu'à l'inquiétude de perdre ⁶⁰. » Dans ce contexte, la peur de souffrir entraîne une déshumanisation croissante de la société sous couvert d'une ivresse technologique qui garantirait la sécurité de chacun et donc le bonheur. Un bonheur aséptisé, qui pallie aux angoisses de l'homme moderne nihiliste et étrangement seul, retiré dans un univers stérile, sorte de « cauchemar climatisé ⁶¹ ».

La souffrance et le Sujet

Face aux dérives du sens de la souffrance qui négligeait le sujet souffrant, une des tendances a été de personnaliser la souffrance, pour respecter celui qui souffre dans son individualité et son unicité. Certes, la personne souffrante est isolée dans l'incommunicabilité de ce qu'elle vit et qu'elle ne peut vraiment partager. Cependant, la souffrance est-elle pour autant relative ? En effet, la tentation de considérer la souffrance comme un phénomène culturel relatif, amène des effets pervers.

En effet, la bonne conscience par rapport à la souffrance d'autrui est à nouveau légitimée ici : la culture est, dans certains groupes de population, l'alibi pour justifier une indifférence devant les souffrances endurées ou disculper des actes violents et barbares (tels que la lapidation de la femme adultère dans certains pays musulmans, ou l'excision). « La souffrance étant une souffrance à nos yeux, mais pas aux leurs, celle-ci étant en quelque sorte leur culture, et ne respecter leur vie et leur culture que de les laisser souffrir, en ne projetant pas sur eux des modes de vie inadaptés pour eux ⁶² ! »

À notre époque marquée par un individualisme exacerbé, il est important de ne pas céder au relativisme, comme le dit H. Arendt, les droits des hommes en tant qu'individus ne doivent pas l'emporter sur les droits de l'Homme au sens universel. La souffrance a en effet cela de paradoxal qu'elle se trouve au croisement de l'universel et du particulier. Rousseau a tenté de résoudre ce paradoxe : la qualité première de l'homme est sa sensibilité, sensibilité à sa propre vie pour se conserver soi-même et sensibilité à la vie d'autrui en se portant à son secours. Pour lui, la sensibilité n'est pas de l'ordre de l'explicable, mais

du spontané. Et c'est cette intersubjectivité spontanée, à l'origine d'un sens de la vie, qui fait l'humanité de l'homme. « N'est-ce pas le fait de dire "l'autre, c'est comme si c'était moi" et non "l'autre, c'est l'autre" qui permet justement de respecter l'autre ? [...] L'autre est l'autre sur fond d'un langage commun avec lui ⁶³. » Ainsi, la souffrance est de l'ordre de l'individuel, mais aussi de l'intersubjectif.

En réalité, c'est la question du sujet et de son rapport au sens qui est ainsi posée. La culture individualiste et le déclin des religions ont fait du sens de la vie un sens pour soi. Considérer que le sens de la vie n'est qu'un sens pour soi est une façon de s'approprier absolument soi-même dans une société mercantile où tout est aliénable. Certes, comme l'a rappelé Kant ⁶⁴, il faut, pour être adulte, décider d'un sens pour soi, cependant, suffit-il de vouloir un sens pour que ce sens ait un sens ? Il importe bel et bien de choisir mais choisir quoi ? Selon Sartre, la liberté est de se choisir et de choisir de choisir ! Ainsi l'individu libre tourne quelque peu en rond face à la question du sens à donner à l'existence. L'idée que « le sens n'est pas quelque chose d'individuel, mais quelque chose que l'on individualise » permet de sortir de ce cercle infernal. Le sujet vit *la* vie comme *sa* vie. Ainsi, je me vis comme un sujet mais non comme une chose, ou bien je ne me vis plus. D'où la contradiction de l'individu contemporain qui se choisit lui-même au lieu de choisir quelque chose, quelque chose d'extérieur à lui. L'individu qui s'empare du sens est rare. Pourtant, ce ne sont pas les sens, ni les occasions de s'engager qui manquent, mais les engagements ⁶⁵.

Il existe une crise face au sens qui reflète une crise du rapport à l'autre. La démocratie et les droits de l'homme ne se fondent pas uniquement sur la liberté absolue du sujet, ils prennent forme dans le cadre d'un rapport de respect vis-à-vis d'autrui. Les rapports entre le sujet et le sens ne peuvent ainsi se concevoir hors de la relation à l'autre.

60. J. Testard, « Les morts du genre humain », *Revue de métaphysique*

et de morale, Paris, Armand Colin, 1987, n° 3, p. 356-60.

61. H. Miller, *Le cauchemar climatisé*, Paris, Gallimard, 1954.

62. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 203.

63. *Ibid.*, p. 210.

64. E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, cité par B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 221.

65. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 222.

Recherche d'une nouvelle voie face à la question de la souffrance et du sens

Souffrance et relations entre vie et sujet

Souffrance et sens : l'oubli du sujet dans la vie

Le sens donné à la souffrance aboutit, nous l'avons vu, à la négation du sujet souffrant. La vie est le milieu naturel dans lequel l'homme évolue, elle est une donnée, extérieure au sujet, cependant la vie n'est pas uniquement altérité par rapport à lui. La vie habite le sujet et en même temps, « il n'y a de réel qu'un réel pour une conscience capable de poser ce réel comme réel ⁶⁶ ». Ainsi, il n'y a pas de vie sans sujet. Étymologiquement, le mot sujet vient du latin *subiectum*, c'est-à-dire ce qui est jeté en dessous, d'où cette idée que le sujet soutient l'être en quelque sorte, il est le fondement du réel. C'est cette interaction particulière qui donne à l'homme et au sujet une place exceptionnelle. Cette place symbolique de l'homme est rappelée dans la Bible à travers l'Alliance avec Dieu. Certes, l'homme doit assumer de vivre pleinement dans sa chair d'être vivant, accepter que la vie ne soit pas la conservation infinie de soi et endurer la souffrance, toutefois, il importe que l'homme sensible et charnel, le sujet ne soit pas étouffé. Il y a un nihilisme dans le fait de tout tolérer de la vie, de tout accepter sans réagir, d'être finalement insensible.

Souffrance et non-sens : l'oubli de la vie dans le sujet

L'époque contemporaine pousse le sujet vers l'illusion de sa toute puissance et de son autodétermination par sa raison et sa conscience. La peur de souffrir et le désir de sécurité le poussent finalement à refuser la confrontation avec la vie. Cependant, toute conscience est conscience de quelque chose disait Husserl, le sujet est un sujet vivant parce qu'il se pose par rapport à quelque chose d'extérieur à lui. « Un sujet n'est pas tant une individualité close face au monde, qu'une individualité laissant parler le monde à travers lui ⁶⁷. » Le sujet ne peut exister que par l'intermédiaire des rapports avec la vie, il y a un nihilisme à refuser de souffrir, à ne rien vouloir endurer. Le pouvoir mortifère de la peur de souffrir étouffe la vie dans le sujet et amène

la tentation de vivre sans avoir vécu. « Tu peux t'abstenir des souffrances du monde, cela t'est permis et c'est conforme à ta nature, mais peut-être cette abstention est-elle justement l'unique souffrance que tu pourrais éviter ⁶⁸. » La tendance à penser l'homme et le sujet indépendamment de toute souffrance, et donc de toute vie, est irrationnelle car elle confond vie et mal, or le rejet du mal ne peut en aucun cas tenir lieu de rapport à la vie.

Sortir de l'impasse

Ainsi, la problématique de la souffrance semble être confinée à deux extrêmes figés, celui d'un sujet réifié et celui d'une vie réifiée. Quand on parle objectivement, il y a un oubli du sujet et du mal qu'il subit. Pour la raison, les phénomènes de la souffrance sont des faits, il n'y a pas à se révolter, la science amène à un « discours sans souffrance ». Quand on parle de la souffrance subjectivement, il y a un oubli des forces de vie dévolées par l'homme, ce sont les sentiments qui prennent le dessus, la révolte devient cri, cela amène à une « souffrance sans discours ». Face aux impasses du sens et du non-sens de la souffrance, il apparaît donc nécessaire de trouver une voie intermédiaire, qui tienne compte du sujet et de la vie tout à la fois. De plus, les rapports au monde sont dans les deux cas empreints d'immobilisme, l'opposition entre objectivité et subjectivité, raison et sentiments, est stérile. Il importe donc de faire émerger les relations dynamiques qui peuvent exister entre vie et sujet.

Devant l'impasse de tout accepter, qui mène à l'insensibilité, (si l'on part du principe que la souffrance a un sens), il convient de réintroduire le *sujet*. La subjectivité est souvent vue comme péjorative, cependant c'est elle qui, alliée à la *sensibilité*, est à la base de la révolte par rapport à la cruauté et à la violence. Pour Rousseau, l'homme « sauvage » est sensible, « il n'a pas cet admirable talent, faute de sagesse ou de raison, de mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se révolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine ⁶⁹ ». Le rationalisme a en effet favorisé l'indifférence par rapport à la souffrance d'autrui en y voyant

68. F. Kafka, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, Rivages poche/ Petite bibliothèque, 2001, n° 103, p. 74.

69. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Poïlo essais », 1985, p. 156.

66. *Ibid.*, p. 257.

67. *Ibid.*, p. 233.

une marque de sensibilité. Cependant, la sensibilité de l'humain est la marque de son identité de vivant, cette identité qui en fait un sujet qui se pose face à la vie.

C'est ici que le non-sens peut trouver son sens et sa place. Le non-sens, en tant que refus d'un sens extérieur et imposé, laisse en effet s'exprimer le sujet, homme libre se déterminant soi-même. Ainsi, se développe l'intuition que le non-sens n'est pas le refus catégorique de tout sens qui mène à l'absurde, mais qu'il est la forme limite d'un sens qui serait interiorisé par le sujet, dans le refus d'un sens simplement extérieur à lui. Le non-sens prend donc tout son intérêt en tant que refus de sens, en tant qu'exigence d'une *intériorité* qui donne la *parole* au sujet. Il importe donc de déconstruire le conformisme nihiliste qui assimile refus de sens et non-sens (absence totale de sens)⁷⁰.

Devant l'impasse de ne rien vouloir endurer (si l'on part du principe que la souffrance n'a aucun sens), il convient de réintroduire la *patience*, comme une capacité de se soutenir soi-même. La patience est ouverture au temps et à la *vie*. Elle naît avec l'acceptation par le sujet de se laisser pénétrer et altérer par la vie, contre la toute-puissance de l'Égo. La patience n'est pas passivité, elle est de l'ordre du « supporter », c'est-à-dire d'une action qui laisse parler les forces de vie pour sortir du désespoir du non-sens de la souffrance. Elle est la vertu de la médiation entre le sujet et la vie.

La patience permet un retour au sens, par la désidentification de l'individu comme individu malheureux. Un sens comme direction, signification, mais surtout lien, au sens d'un individu relié. « Nous souffrons et nous faisons le lien avec nous-mêmes non pas métaphysiquement par l'ouverture à la patience et à l'être, mais narcissiquement à travers des pratiques d'automalédiction et de malédiction tout court⁷¹. » La patience relie l'homme aux forces de vie et à autrui, elle est une voie d'un dépassement de soi par *l'ouverture à l'altérité*, en dehors de la position narcissique d'un sujet replié sur lui-même et refusant la vie.

Faire face à la rupture vie/sujet

Comment restaurer un lien entre vie et sujet ? L'insignifiance, le défaut de sens, vient de l'absence de rapports entre un sujet réifié et une vie réifiée, de la disparition de l'in-

70. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 250.
71. *Ibid.*, p. 253.

terface qui permet l'échange dynamique. Cette éclipse du lien mène à une impasse face au problème de la souffrance. Or, c'est la pensée qui fait justement ce lien : « Comment ne pas voir que le sujet et la vie prennent sens quand, se réfléchissant l'un dans l'autre, ils en arrivent à se réfléchir eux-mêmes, en donnant naissance à cette *pensée vécue* qu'est la *sagesse* et à cette *vie pensée* qu'est l'*existence* ?⁷². » La vie et le sujet sont vides quand ils ne sont pas habités par la pensée et par la parole qui fait vivre cette pensée. La vie est vivante, au sein du sujet, par l'intermédiaire de cette réflexion, de ce retour à soi du sujet et du retour sur elle-même de la vie. Face à la souffrance, les hommes seront amenés à acquérir sagesse et réflexion, pour élargir leur conscience et ainsi surmonter l'épreuve.

Il est nécessaire de reformuler la question du sens ou du non-sens de la souffrance, en sortant de l'opposition des deux termes. La vie ne peut avoir de sens en soi, elle n'a de sens que pour un sujet, la rationalité n'est pas anonyme, mais toujours pour un sujet. La connexion entre vie et sujet ne peut se faire par une science, qui donnerait une loi universelle, c'est d'une sagesse, en tant qu'expérience humaine et subjective, dont il est besoin. Il est intéressant de noter que la sagesse est, dans la mystique juive, un principe masculin (*Hošemah*) qui doit être en équilibre avec l'intelligence et la raison (*binah* ou principe féminin⁷³).

Il y a un donc un problème de retour à soi et de parole perdue, une sagesse à redécouvrir. La pensée de la souffrance se perd à travers la façon même d'envisager la souffrance, puisque tout y est figé, alors qu'une pensée implique un va et vient, un dynamisme, par la réflexion. La vie réifiée est une vie sans sujet, sans pensée, sans retour à elle-même, c'est le triomphe des sciences sans sagesse. Le sujet réifié, amené à un sujet sans vie ni pensée, à une vie sans existence. Avec la perte du lien, le monde fait souffrir en oscillant entre deux voies extrêmes, la dureté et le hurlement, la violence et le désespoir, la raison et la sensibilité⁷⁴. Il s'agit donc de renouer un lien qui permette de retrouver une certaine unité, un certain équilibre entre vie et sujet.

72. *Ibid.*, p. 293.

73. Elles apparaissent dans la première dualité de l'arbre séphirothique dans la Kabale.

74. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 297.

1. Un travail est nécessaire, pour refaire place à cette « réflexion », retour sur soi, retour sur la vie. Tout d'abord, un *travail de silence*, lorsque la révolte hurlante, la protestation du sujet prend le pas sur la pensée, et empêche l'expression de la vie. La pratique du silence est d'ailleurs une des bases des sagesse orientales qui tentent par la méditation, la respiration, de ramener l'esprit en lui-même. « Distraits de notre être véritable, nous gaspillons d'ordinaire notre vie en occupations sans fin. Nous vivons notre vie dans le conflit et l'angoisse. [...] La méditation, elle, est l'exact opposé. Méditer, c'est rompre avec ce mode de fonctionnement ⁷⁵. » Le but est d'apaiser l'esprit, pour faire apparaître l'existence en soi. « Nul besoin alors de maintenir ou de confirmer un quelconque sentiment d'existence : je suis, tout simplement, dans cette conscience fondamentale. Et il n'y a rien de particulier à faire ⁷⁶. » Les techniques de respiration sont utilisées pour détendre le corps et pacifier l'esprit. Le souffle est l'expression de la vie, le principe vital qui anime l'homme. En hébreu, le souffle se dit *ruah* et signifie aussi l'esprit de Dieu qui baigne la création. Dans la tradition bouddhiste, le souffle, *prana* en sanscrit, est le véhicule de l'esprit car il lui insuffle la mobilité. Travailler sur le souffle, c'est favoriser une médiation avec la vie et l'univers. Il y a donc une ouverture qui s'effectue vers l'extérieur, l'Autre ; la vie pénètre le corps avec le souffle, puis ressort de lui. Il existe là une dynamique qui sort le sujet de sa fixation sur lui-même. Ce qui est intéressant dans la méditation est l'équilibre délicat entre détente et vigilance, qui permet la pleine conscience. La méditation participe ainsi à la reconstruction du lien entre le sujet et la vie, en lui faisant prendre conscience de la vie à l'intérieur de lui, mais aussi autour de lui. Ce silence retrouvé, la liaison entre vie et sujet autorise l'accès à une pensée du soi dans la vie, à une pensée vivante, qui pourra servir de base à l'élaboration de la parole.

Ainsi le silence ouvre sur l'altérité, mais aussi sur l'intériorité, puisqu'il les relie, les fait communiquer. Cette notion de lien est centrale, lien entre intériorité et altérité, lien entre soi et autrui, lien entre la vie et le sujet, qui amène à l'idée d'une forme d'unité face à notre vision dualiste d'une vie et d'un sujet séparés. Le bouddhisme distingue en effet particulièrement

75. S. Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, La Table Ronde, 1993, p. 92.

76. *Ibid.*, p. 99.

deux aspects de l'esprit. Le premier est l'esprit ordinaire ou *sem*, esprit discursif, conscience discriminante, dualiste, l'esprit qui ne peut fonctionner qu'en relation avec un point de référence extérieur projeté par lui. *Sem* est l'esprit qui pense, manipule, intrigue, désire. C'est l'esprit qui conceptualise l'expérience, la fragmente en la solidifiant pour la saisir. Il y a une constante projection vers l'extérieur. Le deuxième aspect est appelé : la nature même de l'esprit ou *Rigpa* et est la source même de toute compréhension, elle est la conscience claire, primordiale, on pourrait dire qu'elle est la connaissance de la connaissance. Pour les bouddhistes, la nature de l'esprit est la nature de toute chose, l'espace intérieur se mêle à l'espace extérieur, devenant un. De façon similaire, la recherche de l'unité, dans le judaïsme, à travers le « *lekh lekha* », littéralement va vers toi-même ⁷⁷, ordre de Dieu lancé à Abraham, est à la base de l'Alliance entre Dieu et l'homme, alliance qui donne sens à la création. Ici, l'unité de l'homme et l'unité de Dieu sont indissociables, elles ne sont pas données, mais à faire. En effet, la tradition biblique exprime la dualité du cœur de l'homme, *livékha* dans le langage courant, qui devient *levaukha* dans la prière, le redoublement de la lettre *bet* (« v ») exprimant que l'homme doit, en aimant Dieu de *tout* son cœur, refaire sa propre unité, refaire le lien avec lui-même. Ici, ce n'est pas le silence de la méditation, mais la prière qui amène à relier l'intériorité du sujet et Dieu. La prière du *Shema* exprime bien l'idée de l'unité concomitante de Dieu et de l'homme ainsi que le lien de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme. *Shema Israël*, c'est littéralement : « écoute ce que tu vois », *shema* étant le fondement de toute signification, de la découverte du sens. La traduction classique de la suite de ce premier verset est « l'Éternel notre Dieu, l'Éternel est Un », ce verset se prononce les yeux fermés, la main sur les yeux, concentration absolue du sujet sur son intériorité, son intuition. Cependant le texte montre en fait une succession de formes plurielles pour Dieu ainsi le commentaire dit : « Tout ce que tu perçois de multiple à ton niveau se résume dans l'Unité absolue ⁷⁸. » Ainsi, l'idée de l'illusion du dualisme, face à la perception de l'Un s'exprime aussi bien dans la tradition bouddhiste que judaïque. C'est la pratique de la prière ou

77. On peut traduire « va ton chemin ». Le Zohar précise que dans l'émergence d'Abraham et dans cet itinéraire vers lequel il est propulsé, la création trouve son sens.

78. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 296.

de la méditation qui par le retour sur soi et sur l'intériorité permet d'accéder à la réalisation de cette unité (unité qui reconcille vie et sujet).

2. *Le travail de parole* est tout aussi important, il permet cette fois-ci de laisser s'exprimer le sujet, refoulé par la raison et l'objectivité. Le sujet oublié par la vie doit retrouver le sens des mots. « Refaire parler le langage quand il ne parle plus. En le faisant chanter et en rendant celui-ci à nouveau accessible au sujet par sa musicalité adressée à l'écoute d'un sujet vivant réel doté d'un corps et de sens pour sentir ⁷⁹. » Ce langage retrouvé permet un retour du sujet dans la vie, il permet l'expression de l'intériorité qui est la base du sens personnel. Primo Lévi explique bien ce besoin de parole, qui réaffirme le sujet : « Le besoin de raconter aux autres avait acquis chez nous, la violence d'une impulsion immédiate [...] c'est pour répondre à un tel besoin que j'ai écrit mon livre ; c'est avant tout en vue d'une libération intérieure ⁸⁰. » En soins palliatifs, la relecture de la vie qui favorise l'expression de la souffrance spirituelle et des interrogations du patient, peut servir de base pour amorcer un cheminement, un retour au sens, un retour sur soi en tant que sujet ⁸¹. Par ailleurs, nous n'insisterons pas ici sur l'importance du langage dans la cure psychanalytique.

L'étude du Livre de Job met aussi en lumière le rôle central de la parole face à l'épreuve de la souffrance. Tout d'abord, la lèpre qui atteint Job est un mal qui arrive dans la Bible lorsqu'il y a un défaut de parole (cf. Myriam). Elle atteint la peau, or en hébreu, *dever*, la lèpre, a la même racine que *davar* qui signifie « la parole ⁸² ». Ainsi, il y a une similitude entre parole et peau : la peau symbolise le système de relation entre le soi et le milieu extérieur, et le travail de parole crée aussi une interface entre l'intériorité et l'extériorité. Il existe donc bien ici aussi un problème de « relation », que la lèpre symbolise. Parallèlement, on peut noter que dans le livre de Job, il y a tout d'abord une négation du principe féminin (les premières filles ne sont pas nommées, sa femme n'apparaît qu'une fois et lui conseille de maudire Dieu). Traditionnellement dans la Bible, le principe

79. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 299.

80. P. Lévi, *Si c'est un homme*, Paris, Éditions Pocket, 1990, p. 8.

81. Cf. III. B. Sens de la vie : 2. a.

82. C'est une coïncidence étonnante que de relier ainsi peau et parole, quand on sait l'importance des problèmes de peau dans les maladies psychosomatiques.

féminin recueille, protège et transmet le message, la parole. Ève, définie dans les commentaires de la Genèse, est, dans son essence, d'abord interlocutrice, (« aide comme son face-à-face », donc complémentaire) avant d'être procréatrice. Cependant, Adam et Ève ne se parlent pas, ils ne sont pas mûrs pour cela. Le couple humain s'affirme avec l'histoire d'Abraham et Sarah puis d'Isaac et Rebecca et enfin de Jacob et Rachel, chacune est marquée par la stérilité première de la femme et par le lien à l'intérieur du couple. L'enfant advient seulement lorsque la relation entre l'homme et la femme s'est affirmée au-delà de tout problème de procréation. Le principe féminin ou *shekhina* se révèle peu à peu dans chaque figure féminine de la Bible ⁸³, en même temps que se dessine l'Alliance entre Dieu et l'Homme et qu'émerge la responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses semblables. « Si la femme ne tient pas son rôle [de parole et de dialogue], elle laisse se développer tous les fantasmes d'affrontement entre l'homme et l'homme, entre le père et le fils ⁸⁴. » Le principe féminin de parole, mène à la consolidation du couple humain par le dialogue et permet le lien de l'homme à l'homme, mais aussi de l'homme à Dieu (ou de l'homme à la vie si l'on se place d'un point de vue laïque).

Ainsi, Job se révolte contre Dieu, il l'interpelle, remet en question sa justice et clame son innocence. Il réclame une écoute, puisque la parole est le seul témoignage qui lui reste, témoignage de son identité de vivant : « Écoutez, écoutez mes paroles, que j'aie au moins cette consolation de votre part. Souffrez que je parle ; quand j'aurais parlé, libre à vous de vous moquer ⁸⁵. » Cependant, il accepte l'épreuve : « Nu je suis sorti du sein de ma mère, nu, j'y retournerai ⁸⁶ » et ne maudira pas Dieu de ses lèvres (on retrouve ici sensibilité et patience). Finalement, sa parole le libère puisque Dieu lui répond et rétablit l'équilibre rompu par l'épreuve. La fin du Livre évoque un

83. Il y a une disparition du principe féminin, de la parole dans le Livre des Juges (Prostituées, femmes guerrières, extermination des femmes) puis une réparation avec le livre de Samuel et enfin l'itinéraire de David vers la royauté se confond avec son chemin vers Bethsabée ; Abigaïl messagère de paix évite que le sang ne soit versé et l'on arrive à une réconciliation entre l'homme et la femme, mais aussi au renouvellement de l'Alliance homme-Dieu, avec la naissance de Salomon, auteur du *Cantique des Cantiques*.

84. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 257.

85. Job, 21 : 2.

86. Job, 1 : 21.

retour du principe féminin puisque les trois filles sont nommées (leurs noms se retrouvent d'ailleurs dans le Cantique des Cantiques) alors que les fils ne le sont pas, et il est précisé qu'elles ont une part d'héritage parmi leurs frères, une terre au sein de celles de leurs frères. Symboliquement il s'agit ici de la fin de l'idée de maîtrise par rapport aux possessions et au matériel. Le retour du féminin amène par contre à la restauration du désir, qui était éclipse par la souffrance, et au renouvellement de la quête. Cette renaissance du désir et de la parole semble être une des clefs, face au problème de la souffrance.

Le Cantique des Cantiques qui fait suite au livre de Job prolongera ainsi cette réapparition du féminin, en équilibre avec le masculin, avec la recherche de l'amour, dans l'atmosphère d'une nature ressuscitée. « Alors je suis à ses yeux comme la voie de la paix ⁸⁷ », dit la bien-aimée. L'unité retrouvée permet de faire face à la mort : « Car fort comme la mort est l'amour ⁸⁸. »

3. *La présence*, que ce soit présence à soi où présence à l'autre, est peut-être la notion qui met en coïncidence silence et parole en leur dominant tout leur sens et leur singularité. La présence, mieux que le langage finalement, est porteuse du lien qui unit sujet et vie. Elle incarne cette unité du silence et de la parole : « Qu'est-ce que la présence sinon cette parole silencieuse de celui où celle qui sait être là ⁸⁹ ? » Il y a dans la présence quelque chose qui mène l'existence à son apogée, puisque la vie vécue et pensée par le sujet sensible devient existence. La présence est conjointement la qualité de la vie présente à elle-même et du sujet présent à lui-même. La pensée et la sagesse perdues peuvent alors se développer dans cet espace de la présence, espace où se fait le lien entre vie et sujet. Le sens de cette présence peut être une des réponses apportées à la souffrance. La présence qui comprend l'écoute, la parole et le geste, est un des piliers de la philosophie du soin en soins palliatifs. « Un bref moment d'attention peut toucher et adoucir une profonde amertume, apaiser colère et peur. L'échange [...] peut être ressenti comme un don. Le malade vit avec celui qui lui fait le don d'une telle écoute ⁹⁰. » C'est cela le sens de l'accompagnement, le don

87. Ct, 8 : 10.

88. Ct, 8 : 6.

89. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 301.

90. C. Saunders, « Spiritual pain », *Journal of Palliative Care*, 1988, 4 (3), p. 30.

de présence, qui permet de faire intimement le lien avec la vie, en aidant l'autre à redevenir présent à lui-même et donc porteur d'une existence possible. La présence abolit donc la séparation entre soi et autrui, ainsi qu'entre soi et soi-même. La présence répond au besoin de se sentir respecté et accepté en tant que personne humaine, de façon inconditionnelle. Ce dont le mourant a besoin, c'est de présence, plus que de mots. Le mot grec pour « consolateur » est *paraclete*, c'est-à-dire, « celui qui marche aux côtés de ». Plus que des actes ou des paroles, c'est l'attitude de la présence qui aide la personne en souffrance.

4. *La sagesse perdue* face à la souffrance semble se situer à l'équilibre entre la faculté de patience et la capacité d'indignation. En effet, la patience qui « souffre » la vie, est indissociable de l'indignation qui s'insurge contre le mal. La patience s'accorde au temps et tempère le désir impatient qui veut tout, tout de suite, sans tenir compte de la vie. L'indignation refuse la mort et attise le désir qui aspire à quelque chose. La patience et l'indignation sont ainsi comme les deux faces d'une pièce de monnaie. « La sagesse est le mariage de la patience et de l'indignation, parce qu'elle est le mariage du temps et du désir, ou du sujet vivant avec la vie ⁹¹. » La sagesse permet, par la discussion et la réflexion, d'aller de la confusion vers la relation, de renouer les liens intérieurs et extérieurs de façon harmonieuse, en n'étant ni l'esclave de soi-même, ni le tyran d'autrui. Elle permet au sujet de retrouver son unité et sa place dans le monde. Elle marque ainsi la fin de la violence, violence archaïque dans les relations qui reproduit le schéma de la souffrance.

Souffrance et désir de savoir

Un des travers dans la relation de l'homme avec la souffrance, est le désir de savoir, qui se trouve au cœur de la pensée de la souffrance. Or, vouloir comprendre le mal en fait une chose, et amène à une attitude d'esthète face à la souffrance, attitude qui nourrit l'indifférence et la bonne conscience. De plus, vouloir expliquer le mal et la souffrance aboutit à désigner des coupables, des boucs émissaires.

En réalité, la souffrance supprime la possibilité d'être en position de savoir, et de juger. La question du pourquoi exprime le désir de retrouver cette position perdue et de remédier à la

91. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 312.

perte de pouvoir sur soi et sur son destin. Cette position dominante perdue, qui surplombe l'existence, est celle de l'homme-Dieu, qui juge et condamne, perpétuant ainsi le cycle des souffrances. Pour Freud, « les hommes souffrent parce qu'ils cherchent à nier par un savoir d'eux-mêmes cet écart créateur, produit en eux par la vie qui les a fait être et qui les fait être. Ils sont altérés parce qu'ils refusent l'altérité 92 ». La sortie de ce cercle infernal exige donc la cessation de ce désir de savoir, la disparition de « l'homme théorique ». Certes, le savoir est le remède face à l'ignorance, il est désir de connaissance et acceptation de l'altérité (puisqu'il s'agit d'incorporer un élément extérieur). Mais ici, le savoir du sens de la souffrance est un savoir qui se définit comme un désir par rapport à soi, désir de se savoir se cloîtrant sur soi ; c'est-à-dire désir d'être au-delà de soi en même temps que confondu avec soi, donc dans la position de l'homme-Dieu.

La tentative de rationaliser le problème de l'origine de la souffrance, est ainsi vouée à l'échec. L'homme ne peut étudier la souffrance qu'en tant qu'elle est un objet extérieur à lui. Il ne définit sur le mode logique que ce qu'il saisit et circonscrit dans les limites de sa raison. Or, la souffrance, tout comme la question de l'origine du mal, ne peut être saisie sans être dénaturée. Une telle connaissance échappe donc toujours aux approches incomplètes, aux catégories discursives, à l'esprit dualiste.

Ainsi, Bergson, dans *L'évolution créatrice* 93, ne cesse de mettre en garde contre ce qui, chez l'homme, est vectorisé vers l'extérieur, vers la matérialité. « Nous devons rentrer en nous-mêmes vers ce qui est le moins pénétré d'intellectualité 94. » Cette « conversion de l'esprit » vers son intériorité propre, fait découvrir une fluidité qui n'est pas évanescence, mais au contraire tension, poussée ininterrompue du changement, racine de la connaissance. Le retour à cette origine de l'être met à jour « le mouvement radical, saisi dans la source où il se concentre, et dont le mouvement d'expansion et de détente constitue la réalité étalée des choses matérielles. Les concepts relèvent de cet étalement, de cette fragmentation 95 ». Ainsi, conceptualiser un phénomène profondément humain comme la

92. *Ibid.*, p. 322.

93. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

94. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cité par E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 282.

95. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 282.

souffrance, c'est irrémédiablement le fragmenter, et donc en avoir une approche uniquement partielle. Le retour à l'intériorité par la « conversion » nous remet en contact avec quelque chose qui n'est plus projeté vers l'espace dans des fragmentations spatialisées, mais qui constitue notre point de contact avec ce que Jung appelle le numineux 96.

La pensée causaliste, développée sous le terme de « principe de raison suffisante 97 », est valable au niveau de la science et du quotidien, elle atteint le phénomène, mais ne saurait atteindre le numène, la chose en soi. Bergson, écarte donc la pensée causaliste, qui se réfère à une origine qui nous échappe, et la pensée finaliste qui se réfère à une fin qui nous échappe tout autant. L'élan vital bergsonien qui part pour l'aventure de la vie ne se propose pas de fin définitive. Son projet l'habite de l'intérieur et se donne les voies qui se présentent.

Dans le *Livre de Job*, causalisme et finalisme (soutenus par les trois amis de Job) n'atteignent jamais l'explication dernière. Puisque celle-ci est nouménale ; et qu'elle leur est donc à tout jamais soustraite, comme à ceux qui cherchent une réponse au problème du mal, et ce du fait de l'inadéquation même des formes dont nous disposons 98. Le livre montre l'inanité d'un système de rétribution de la souffrance. Le discours d'Élihou (étymologiquement « lui est Dieu », sorte d'intercesseur, de messager) est un plaidoyer contre la « raison raisonnante ». Élihou, de la famille de Ram (c'est-à-dire d'Abraham, donc de l'origine) renouvelle la parole, il ne cherche pas à raisonner, mais montre à Job le monde tel qu'il est. Pour lui, la réponse à Job est dans les œuvres de Dieu, il suffit de contempler pour en avoir l'intuition, il n'y a pas besoin de discours pour expliquer. Le discours de Dieu lui fait suite ; il est intéressant de noter que l'introduction : « Alors, du sein de la tempête, le Seigneur fit à Job cette réponse 99 » peut se traduire aussi par « Du sein de son crâne, Dieu répondit avec Job ». Comme si, symboliquement, un combat avait lieu entre Dieu et Satan au sein de Job, allégorie du dialogue intérieur de l'homme, obstacle et solution résidant en lui. Devant l'obstacle (Satan, l'Adversaire), l'intervention de Dieu amène Job à une réponse à son questionnement ; « J'ai

96. *Ibid.*, p. 282.

97. A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin, 1991.

98. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 307.

99. Job, 38 : 1.

parlé sans les comprendre de merveilles qui me dépassent et que je ne connais pas 100. » « Mon oreille avait entendu parler de toi mais maintenant, mon oeil t'a vu. C'est pourquoi je me rétracte 101... » Dieu n'explique rien, il indique l'inexplicable. Job saisit ce qui dépasse les catégories de la raison.

Ainsi, la résolution de la question de la souffrance se fait dans l'intuition d'une compréhension immédiate, par la contemplation de la vie ; plutôt qu'à travers une tentative de dominer le monde et la souffrance extérieurement par la raison. On retrouve donc ici la place symbolique occupée, dans la Bible, par le Livre de Job, entre les Proverbes qui représentent justement l'appel à la raison (grâce au savoir et à la transmission de la somme des connaissances accumulées) et le Cantique des Cantiques, qui représente la recherche de l'équilibre et de l'unité par une parole elliptique, symbolique, qui fait appel aux sens et à l'intuition.

La réponse du *Livre de Job* pourrait être que le mal qui nous dévore se perpétue avec le désir d'une connaissance conceptuelle, qui ne peut qu'éloigner la connaissance elle-même. C'est pourquoi, il est dit dans le Talmud que le véritable sens d'un texte, c'est son sens ultime, c'est-à-dire qu'il n'est en fait jamais saisi et toujours à faire advenir 102. Il s'agit donc d'une vision dynamique du sens qui disparaît au moment où l'on croit se saisir de lui. Ainsi, vouloir résoudre le problème du mal, lui donner une solution et donc une fin, c'est se vouer inexorablement à l'échec.

Nous n'avons aucune connaissance de ce qui s'inscrit dans notre destin d'homme, et le problème du mal reste sans doute indéchiffable dans son essence absolue. Toutefois, l'homme s'y trouve confronté inéluctablement, comme s'il était contraint de l'assumer et de trouver une forme de résolution, sans vraiment le comprendre. Dans une vision judéo-chrétienne, on pourrait dire qu'il est contraint d'adhérer au côté lumineux du principe créateur, contre une zone de ténèbres, dont il ne saura jamais si elle est créée par Dieu ou si elle lui est extérieure 103.

Ces réponses aux questions ultimes, qui échappent à l'homme, se soustraient donc bien évidemment à la connaissance du soignant. Dans la confrontation avec la souffrance spi-

100. Job, 42 : 3.

101. Job, 42 : 5.

102. E. Amado Lévy-Valensi, *Job. Réponse à Jung*, op. cit., p. 272.

103. *Ibid.*, p. 130.

rituelle du patient, face à ses interrogations, il ne saurait y avoir de réponse non plus, c'est ce qu'exprime C. Saunders. « Alors que nous avons travaillé si intensément et si efficacement pour soulager la douleur physique et les autres sources d'inconfort, nous pourrions croire que la souffrance spirituelle pourra être enlevée et résolue de la même manière. [...] Parfois, il est vrai, devant des craintes qui manquent de fondement, on pourra expliquer et apaiser le malade. [...] Cependant, une souffrance importante ne peut qu'être traversée 104. »

Vers une nouvelle voie

Le refus de la souffrance et son acceptation sont donc indissociables et nécessaires, dans le désir de progresser et de faire advenir un monde de sujets en vie, patients et sensibles à la fois. Le refus de la souffrance traduit le souci du sujet en soi et en autrui. De façon parallèle, qui accepte de souffrir, hors de tout masochisme, accepte le risque et la valeur de la notion de sujet dans la vie. La reconnaissance de cette valeur du sujet dans la vie garantit le monde contre l'inhumanité.

Le choix de la vie

Il est nécessaire d'en finir avec les considérations théologiques sur la souffrance. Changer notre façon de penser la souffrance, c'est d'abord l'envisager pratiquement, comme un Adversaire à combattre. Ainsi, il est possible d'apprécier la souffrance et le mal du point de vue des forces de vie, c'est-à-dire d'estimer qu'il n'y a pas forcément d'ontologie au mal. Si le mal n'est pas une fatalité, cela implique un choix de l'homme, en tant que sujet, de lutter contre le mal qui asservit l'humanité.

Choix de lutter, choix de la vie en dépit de la souffrance : « On retrouve le sens premier du mot souffrir, à savoir endurer, persévérer dans le désir d'être et l'effort pour exister, en dépit de 105. » La protestation contre la souffrance est le signe de l'humanité et de la vie ; mais vivre malgré la souffrance, assumer la souffrance, c'est finalement assumer l'être comme l'a montré Nietzsche : il y a dans l'acceptation de la vie qui ne refuse pas la souffrance l'assomption joyeuse de l'être. À l'inverse, le renon-

104. C. Saunders, « Spiritual pain », *Journal of palliative care*, 1988, 4, 3, p. 30.

105. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrances*, op. cit., p. 69.

cement Schopenhauerien au vouloir vivre qui délivrerait de la souffrance porte en lui l'ombre triste du néant. Ainsi, il s'agit bien d'un choix de la vie, malgré la souffrance ; mais aussi choix de lutter, protestation contre la souffrance. C'est ce double choix qui fait advenir l'humanité en l'homme.

Cette notion du choix est centrale dans le rapport à l'existence. Pour Trin Xuan Thuan, astrophysicien, « l'univers montre un réglage d'une extrême précision, mais cela ne veut pas dire que tout est déterminé dès les premières fractions de seconde qui suivent le big bang. Justement, le bien et le mal coexistent à cause de notre libre-arbitre. Nous avons une part de choix 106 ».

Dans le judaïsme, on l'a vu, Satan, (l'Adversaire) n'est pas une personne mais une fonction, il est l'obstacle à passer, et pour cela il s'agit de choisir la vie et ainsi de renouveler le pacte d'Alliance entre Dieu et l'homme, pacte dont la Loi rappelle les conditions. En quelque sorte, la liberté de l'homme se trouve dans le choix du meilleur. Le choix est déterminant ici puisqu'il permet de ne pas céder à la tentation de la mort et il s'agit d'un choix difficile malgré les apparences. Ceci est très bien montré dans l'étude du Deutéronome 30 : « Cette Loi que je t'impose en ce jour, elle n'est ni trop ardue pour toi ni placée trop loin, elle n'est pas dans le ciel, [...] pas non plus au-delà de l'océan, [...] cette parole est toute proche de toi, Tu l'as sur la bouche et dans le cœur pour pouvoir l'observer 107. » De quoi s'agit-il de si difficile pour que l'Éternel prenne tant de précautions ? Justement il s'agit du choix de la vie « Vois, je te pose en ce jour d'un côté la vie avec le bien, de l'autre la mort avec le mal. Tu choisiras la vie afin que tu vives 108. »

Choix fondateur, choix qui se pose à chacun, et qui se résout dans le refus des instincts de mort et de violence, afin de vivre.

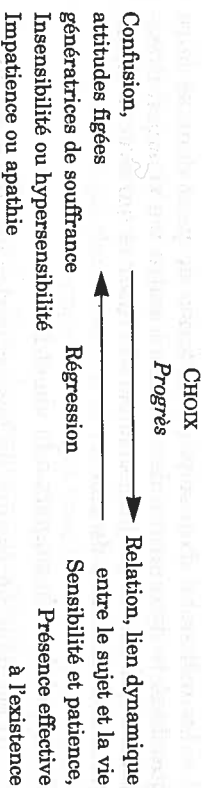
Vers des relations dynamiques

Des relations dynamiques entre vie et sujet sont vitales, c'est pour cela qu'un sujet réifié ou une vie réifiée ne peuvent amener qu'à la perpétuation d'un cycle de mort :

106. Trin Xuan Thuan, *L'arpenteur du cosmos. Noms de dieux*, Bruxelles, Alice Éditions, 2001, p. 26.

107. Deut 30 : 11.

108. Deut 30 : 19.



Le choix de la vie en dépit de la souffrance fait sortir de ce cercle infernal de la reproduction de la violence qui fait souffrir. Ce choix est à l'origine d'un lien dynamique entre vie et sujet, mais aussi, il témoigne d'une projection vers le futur, de la dynamique d'une œuvre à poursuivre. Cette notion de dynamisme, d'un homme et d'un monde en instance de sens et de devenir, est chère au judaïsme. On la retrouve dès la Genèse : « Il se reposa le septième jour de l'œuvre qu'Il avait créée à faire ». De même, le nom de Dieu dans la Bible, le tétragramme imprononçable, porte en lui cette idée : les quatre lettres sont *yod, hé, vau, hé*. *Yod* et *vau* sont des lettres à symbolique masculine, le *hé* signe la détermination de l'identité et est polarisé plutôt du côté féminin. On retrouve donc ici l'équilibre nécessaire entre les deux principes, que nous avons déjà évoqué. Les trois dernières lettres (*hé, vau, hé*) désignent le présent grammatical et effectif, alors que le *yod* est le signe grammatical du futur. Le tétragramme indique donc une tâche à accomplir, projetant le présent vers le futur. Ce mot composé des trois dernières lettres signifie ainsi le présent et l'aspiration à l'existence, mais le même mot ponctué de façon différente (les mêmes lettres vocalisées de façon un peu différente) désigne un mauvais dessein, ruine malheur, mort. Cette autre analyse du tétragramme montre que dans un monde fixé, privé du *yod* du futur, il ne peut y avoir que mort. Le Nom de « l'Éternel » donne ainsi une clef que la science moderne ne démentirait pas ! L'homme redoute le futur, mais le présent ne peut être sauvé que par l'intentionnalité qui s'y glisse, par le projet assumé d'un futur 109. Il s'agit donc de surmonter les ivresses du présent, du tout de suite, de l'immédiat, en faveur d'un futur à assumer. Un futur rattaché à une mémoire, à une sagesse ; et non à une science, à un savoir qui fixe les choses pour les dominer.

109. E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, op. cit., p. 287.

La recherche d'un sens en instance ne peut donc se faire que dans le dynamisme des relations entre vie et sujet, dynamisme qui, par le projet, porte vers le futur et qui avec le choix, refuse les instincts de mort.

Positivité dans le rapport à la vie et à autrui

Il est donc nécessaire de laisser parler les forces de vie en l'homme : « Cette vision dynamique consistant à agir contre le mal en se plaçant du point de vue de la vie et non à ne rien faire en se plaçant du point de vue du mal 110. » L'enjeu du combat contre le mal n'est pas tant une négativité à résorber qu'une positivité à conquérir ; c'est-à-dire partir de l'être en se précipitant de ce que l'on peut ajouter, plutôt que de partir du non-être et de ce que l'on pourrait enlever. En effet, le combat contre le mal passe d'abord par le choix de la vie, avant d'être contre quoi que ce soit. Plutôt que la conquête, c'est la mise en coïncidence de la vie et du sujet qui est importante. L'adhésion aux forces de vie, avant l'action face au mal. « Quand on a une conscience profonde de la vie, on ne peut qu'agir contre ce qui fait souffrir les hommes 111. » À travers sa méditation sur le visage de l'autre, Levinas nous invite à considérer le visage de l'autre comme marque d'une transcendance, signe du lien qui unit les hommes : « Le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce. [...] Il m'oppose ainsi par une force plus grande la transcendance de son être. [...] L'impossibilité de tuer n'a pas une signification simplement négative et formelle ; la relation avec l'infini, ou l'idée de l'infini en nous, la conditionne positivement 112. » Ainsi, Levinas montre que la non-indifférence à l'autre et à sa douleur « est à la fois la responsabilité pour l'autre et la source de la responsabilité pour l'autre 113 ». Pour lui, l'appel à l'autre, à l'extérieur, semble être la promesse du salut ; la compassion a un sens éthique, elle est la plus grande dignité de l'homme : « C'est la chose qui a le plus de sens dans l'ordre du monde, dans l'ordre normal de l'être 114. »

110. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 324.

111. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 326.

112. E. Levinas, *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, coll. « Bibliothèques », 2001, p. 174.

113. E. Levinas, « Une éthique de la souffrance », *Souffrances*, op. cit., p. 133.

114. *Ibid.*, p. 135.

Ainsi, entre la glorification religieuse de la souffrance et la peur de souffrir d'aujourd'hui, une troisième voie se dessine. Il s'agit de trouver un nouveau rapport à la vie comme à l'homme, un équilibre qui donne sens à la vie et au sujet. Un retour, une « réflexion » sur les rapports du sujet avec la vie, et avec autrui, amène à revenir à la présence. En effet, quelle aide apporter face à la souffrance ? « Rien de sérieux et de définitif, en dehors d'être avec lui dans son malheur, de lui parler, de le soutenir. Telle est l'action positive de chacun 115. » La présence naît du retour à soi et aide à guérir les souffrances par un nouveau lien, une solidarité avec autrui (sensibilité) mais aussi par la redécouverte des forces de vie en soi (patience). « Car, la présence est une souffrance défaite comme la souffrance est une présence défaite 116. » Il s'agit d'une présence « active » à soi de la vie comme du sujet ; d'une vie qui se supporte elle-même, se « souffre ». « Être dans la vie et faire retour à la vie sont les deux faces d'un même état de vie. Quand un tel état vient à naître, il n'y a plus d'opposition entre le sujet et les forces de vie qui sont en lui 117. » En revanche, la vie qui se subit, est absence à soi de la vie comme du sujet, absence de lien à soi et à autrui, dureté (côté pétrifié) et hystérie (côté exacerbé).

Comme le dit C. Saunders, une souffrance ne peut qu'être traversée, ainsi, le fait de vivre malgré la souffrance est le plus bel indice de protestation contre la souffrance, signe de notre humanité. Pour retrouver du sens malgré la souffrance, il importe de parvenir à « retourner ces épreuves qui font basculer dans la servitude, par le simple fait de vivre 118 ». De cette servitude née de la souffrance, peut jaillir une forme de liberté, la liberté de vivre. En quelque sorte, le message pourrait être : « La vie n'est pas faite pour la souffrir ; donc vivons 119 ! »

115. *Ibid.*, p. 137.

116. B. Vergely, *La souffrance*, op. cit., p. 330.

117. *Ibid.*, p. 331.

118. *Ibid.*, p. 331.

119. *Ibid.*, p. 333.