

Supplément au SOP n° 224, janvier 1998

LE CHRIST FACE A LA SOUFFRANCE

Bonnes feuilles tirées du livre
"La Souffrance. Recherche du sens perdu",
de Bertrand VERGELY, chargé de cours
à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge
(Gallimard, coll. "Folio essais", n° 311)

Service orthodoxe
de presse et d'information
14, rue Victor-Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. 01 43 33 52 48
Fax 01 43 33 86 72

Abonnements :
Voir en dernière page

Le SOP informe ses lecteurs sur la vie de l'Église orthodoxe en France et dans le monde, et fournit une réflexion sur l'actualité. Il n'est pas responsable des opinions exprimées dans son bulletin. L'ensemble des textes qu'il publie peuvent être librement reproduits avec l'indication de la source : SOP. Placé sous les auspices de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

Document 224.A

LE CHRIST FACE A LA SOUFFRANCE

A côté du réalisme et de l'esthétique, l'approche religieuse et mystique demeure le dernier volet du triptyque métaphysique de la souffrance. Le plus puissant sans doute. Le plus problématique aussi.

L'approche religieuse et mystique de la souffrance en Occident est marquée par la vision chrétienne qui rappelle que l'homme souffre du fait d'une faute originelle commise envers Dieu, le premier homme ayant mangé le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Elle est aussi de rappeler que si Dieu a puni l'homme en le rejetant dans une vie dominée par la corruption et la mort, celui-ci est venu libérer l'humanité des entraves du péché en envoyant son fils souffrir et mourir et, par sa souffrance et sa mort, mettre fin à la souffrance et à la mort. Prise entre la chute et le salut, cette approche de la souffrance a un sens profond qui consiste à ne jamais enfermer l'homme dans la souffrance ainsi que la mort, pour peu que l'on prenne la peine de lire la Bible ainsi que les Evangiles d'un point de vue éthique et phénoménologique.

La symbolique de la chute

On lit souvent la Bible et les Evangiles en effet comme des textes théoriques qui auraient pour objet de nous "expliquer" l'origine du mal ainsi que celle du salut. Leur visée est autre. Car, toujours avant tout, il s'agit de délivrer. Ainsi, le récit de la chute a été souvent compris comme un récit punitif et culpabilisateur. Il l'est encore d'ailleurs. On s'imagine souvent que la conséquence du récit biblique est de faire de l'homme un être intrinsèquement mauvais. Or, c'est précisément ce qu'un tel récit cherche à éviter. Si l'homme était intrinsèquement mauvais, il n'aurait jamais eu de chute. S'il y a eu chute, c'est justement parce que l'homme n'est pas intrinsèquement mauvais. Le récit de la chute est donc un récit qui nous délivre des ontologies du mal et de la fatalité du mal, en nous enseignant que le mal n'a rien de naturel. Il ne fait pas partie de l'ordre des choses comme dans le manichéisme, où il est l'un des constituants du monde.

Dans la vision biblique, il n'est jamais dit qu'il faut de tout pour faire un monde. Jamais le mal n'est donc un élément jugé utile et dynamisant pour la vie politique et économique de l'humanité. Jamais, non plus, on ne lui prête des vertus esthétiques, comme celles d'être cette ombre faisant rejaillir la lumière ou cette dissonance consonante. En fait, jamais le mal n'est banalisé parce que jamais il n'est naturalisé. Toujours, il nous est rappelé que celui-ci a une histoire. Il a un début. C'est donc qu'il n'est pas une fatalité. Une autre vie est possible que celle que l'on trouve dans un monde où un cynisme aux allures d'esthète nous explique que le mal est un ingrédient stimulant pour le réel, comme le fumier pour la terre.

La Bible ne nous invite pas à méditer sur une ontologie de la pourriture cherchant dans la décomposition les secrets de la création. La création nous vient d'ailleurs. D'une vie autre. D'une vie d'avant la violence, à laquelle on accède pour peu que l'on change son regard sur les choses en cessant de banaliser le mal. Changeons nos cœurs et nous comprendrons le texte.

Ainsi, la chute réside dans le fait de lire la chute comme nous le faisons. En y voyant une fatalité du mal et un enfermement de l'homme dans la culpabilité. Alors qu'il s'agit du contraire. Si nous lisons le récit biblique de la chute en y voyant une chute, nous cesserions aussitôt d'être dans la chute, en ayant coupé à la racine, par cette lecture, ce qui est à l'origine de la chute, à savoir notre vision non éthique de la chute.

Le fruit de l'arbre de la connaissance, nous en mangeons à chaque fois que nous faisons un pacte avec un monde où le mal est jugé comme étant naturel. Baudelaire, dans *Le spleen de Paris*, a fort bien résumé cette chute produite par l'absence de sens de la chute, lorsqu'il fait dire au diable qu'il rencontre dans un dîner, un soir : "Je n'ai eu peur qu'une seule fois. C'est le jour où j'ai entendu un prédicateur plus subtil que ses confrères s'écrier en chaire : 'Mes chers frères, n'oubliez jamais, quand vous entendrez vanter le progrès des Lumières, que la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas¹.'"

La symbolique de la passion du Christ

Tout comme on présente à l'envers la symbolique de la chute, on présente à l'envers la symbolique de la passion du Christ. Dieu qui aurait puni l'homme aurait ensuite envoyé son fils pour souffrir à la place de l'homme et payer par ses souffrances la dette de l'homme envers Dieu. Dans une telle approche de la passion du Christ, on voit peu de traces du Dieu d'amour dont parlent les Evangiles. En revanche, il est beaucoup question du Dieu vengeur, du Dieu de colère, qui exige la souffrance et la mort pour apaiser son courroux. Dieu serait de ce fait une sorte de créancier irascible, poursuivant l'humanité de façon acharnée afin de lui faire rembourser sa dette jusqu'au dernier centime. Etrange conception, fort proche des divinités païennes exigeant des sacrifices, fort éloignée du Dieu d'amour dont parle le Christ, en enseignant davantage à pardonner et à remettre sa dette à l'autre, plutôt qu'à le poursuivre.

En outre, que de contradictions et que d'irréalité ! Ne nous est-il pas dit dans les Evangiles que le Christ est venu libérer les hommes de la souffrance et de la mort ? Pourquoi, dans ces conditions, faire de la souffrance et de la mort le moyen du salut ? La bonne nouvelle apportée par le Christ ne réside-t-elle pas dans le fait d'annoncer aux hommes que désormais il n'est plus nécessaire de recourir à des logiques de souffrance et de mort pour pouvoir être sauvé ?

Les kamikazes au Japon pensaient qu'en mourant héroïquement ils allaient devenir immortels. Aussi n'hésitaient-ils pas à lancer leur avion sur les navires de guerre américains. Les terroristes, qui se font sauter avec leur bombe dans des supermarchés au nom d'Allah, sont persuadés qu'ils iront tout droit au paradis. Les logiques extrémistes ont toujours héroïsé la souffrance et la mort. Pour envoyer les hommes à la guerre, les pouvoirs politiques ont toujours entretenu le culte des héros, en promettant le Ciel à ceux qu'ils envoyaient se faire massacrer pour des raisons terrestres.

En annonçant un Dieu d'amour et non pas un Dieu de violence, la passion du Christ n'est-elle pas justement une rupture avec ces logiques de violence ? N'est-ce pas d'ailleurs ce qui lui a été reproché ? Une approche passionnelle et pathologique de la passion du Christ a fait de celui-ci un kamikaze et de la mystique une entreprise d'auto-

1. Baudelaire, *Le spleen de Paris*, "Le joueur généreux", Lausanne, La Guilde du Livre, 1947, p. 386

anéantissement proprement terroriste. Par une diabolique inversion des choses, la violence s'est emparée des Evangiles contre les Evangiles, afin de justifier par la mort du Christ des dictatures exigeant que l'on meure pour elles, comme il faudrait, paraît-il, que l'on mourût pour Dieu. Par-delà la justification des dictatures, beaucoup de chrétiens se sont mis à attendre le salut de la souffrance et de la mort, sans plus l'attendre de la Parole et de la vie, l'autodestruction tenant lieu d'enseignement.

Dieu n'a pas créé la mort : il a revêtu notre chair pour la libérer de la mort

"S'il y a une affirmation fondamentale de la plus haute tradition chrétienne, c'est que Dieu n'a pas créé la mort, nous rappelle Olivier Clément. La mort des hommes, il la souffre cruellement²." Le sens de la passion du Christ n'a donc pas été de mourir pour renaître, en mettant son espoir et son salut dans la mort, comme les kamikazes, mais d'aimer tellement les hommes et la vie qu'il a porté cette vie jusque dans la mort et l'enfer. Le Christ n'est pas ressuscité parce qu'il est mort. Il est mort parce qu'il était l'éternel vivant venu réveiller la vie refoulée dans les profondeurs de l'humanité. La souffrance du Christ est en ce sens une affirmation absolue de la vie. C'est parce qu'il est vivant qu'il souffre et qu'il endure la mort, en allant au bout d'une fidélité indéfectible à la vie.

Ce que Cyrille d'Alexandrie résume si bien lorsqu'il écrit dans son *Homélie sur Luc* (v, 19) : "L'homme sur terre, subjugué par la mort, comment pouvait-il revenir à la plénitude ? Il était nécessaire de rendre à la chair morte la participation à la chair vivifiante de Dieu. Or la force vivifiante de Dieu c'est le Verbe, le Fils unique. C'est donc celui qu'il nous envoya comme Sauveur et Libérateur [...] Vie par nature, il prit une chair soumise à la pourriture afin de détruire en elle la puissance de la mort et de la transmuier dans la vie. Comme le fer, mis en contact avec le feu, prend la couleur de celui-ci, de même la chair, après avoir reçu en elle le Verbe vivifiant, est libérée de la corruption (c'est-à-dire de l'anéantissement). Ainsi, il a revêtu notre chair pour la libérer de la mort³."

Sans aller jusqu'au Christ, Alain en lisant Spinoza a eu l'intuition qu'il y a une logique libératrice dans laquelle ce n'est pas la mort qui donne sens à la vie, mais la vie qui donne sens au fait de mourir, puisqu'il écrit dans ses *Propos sur le bonheur* : "Le fantassin comme l'aviateur combattent de leur bonheur comme d'une arme ; ce qui a fait dire qu'il y a du bonheur dans le héros tombant. Il faut user ici de cette forme de redressement qui appartient en propre à Spinoza et dire : ce n'est point parce qu'ils mouraient pour la patrie qu'ils étaient heureux, mais au contraire, c'est parce qu'ils étaient heureux qu'ils avaient la force de mourir⁴."

L'erreur du rationalisme théologique

Enfin, comment ne pas voir qu'à force de trop vouloir sauver Dieu, on finit par le perdre ? Pierre Bayle, au XVIII^e siècle, déclarait trouver pour le moins étranges ces explications de la conduite de Dieu à l'égard de l'humanité, dont il finissait par ressortir que Dieu au fond, à travers la mort du Christ, se faisait mourir afin de se payer à lui-même

2. Olivier Clément, *Corps de mort et de gloire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 104.

3. Cité par Olivier Clément, *ibid.*, p. 105.

4. Alain, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, Folio, 1988, p. 204.

la dette qu'il réclamait à l'homme. A force de soutenir que Dieu est celui qui crée la dette et qui la paye, c'est le risque auquel se heurte toute théodicée.

Pour défendre la logique de Dieu, le rationalisme théologique n'a pas hésité à créer un vaste système explicatif fondé sur le monisme ontologique de Dieu, source de tout et destination de tout. Résultat, si en expliquant ainsi tout par Dieu, il a pu établir une parfaite circularité de l'action divine dans le monde, cela s'est fait au détriment de l'homme, réduit au rôle de simple spectateur du jeu de Dieu avec lui-même à travers l'histoire.

Kierkegaard, de ce point de vue, a donc eu raison de se méfier du rationalisme métaphysique et de soupçonner en lui un désir proprement esthétique d'annihiler la question du mal à travers des explications. Ce sont les esthètes qui expliquent tout et qui réduisent le monde à un jeu divin.

Et, plus près de nous, Jaspers a lui aussi eu raison de souligner qu'en voulant expliquer le mal quasi scientifiquement par la religion, le rationalisme théologique était parvenu au contraire du résultat souhaité, puisqu'il n'avait fait rien de moins que de naturaliser le mal en mettant la religion au service de la science, au lieu d'indiquer la présence d'une surnature face au mal en mettant la science au service de la religion.

L'erreur du rationalisme théologique réside dans le fait de fournir des explications. Face au mal, dira Kierkegaard, ce n'est pas d'explications dont nous avons besoin, mais d'action et de salut. Toute explication consistant à justifier le mal, nous n'avons que faire d'une explication. D'où la véritable logique divine, inaperçue celle-là, consistant à ne pas expliquer mais à sauver, en pratiquant un double geste de libération : celui d'historiciser le mal au lieu de le naturaliser, grâce au récit de la chute, 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 ?

Laisser parler l'existence

Le mal commence donc toujours avec l'apparition de ce que Kierkegaard a appelé l'homme théorique. Celui qui veut comprendre le mal, parce qu'au fond il ne veut pas agir contre celui-ci, par désir de se fondre en lui en jouant avec lui. *Libido sciendi*, diront les penseurs médiévaux. Péchés de connaissance. Pulsions incestueuses, diront les modernes. Refus de faire l'épreuve de l'altérité. Quand il est apparu dans la culture chrétienne, ce désir immodéré de théoriser le mal a produit ces étranges constructions théologiques finissant par faire du diable un agent spécial de Dieu.

Ainsi Lactance, cet apologiste chrétien des premiers siècles de notre ère. Comme le souligne Etienne Gilson dans sa *Philosophie au Moyen Age* : "Entraîné par son ardeur finaliste, il a trouvé le diable si utile à Dieu, qu'il en a presque fait un agent nécessaire de l'ordre universel. Avant tout, le Dieu de Lactance aime la diversité, et c'est pourquoi, assure le *De opificio Dei*, il a établi ce tourmenteur du genre humain. Pas de victoire sans combat, pas de vertu sans obstacle ; Dieu a donc créé d'abord l'adversaire comme instigateur des tentations que l'homme devrait surmonter par sa vertu⁵."

On rentre dans le mal avec l'apparition de l'homme théorique. On en sort en revanche avec l'apparition de l'homme éthique, lequel ne cherche pas à expliquer le mal,

5. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1993, p. 109.

mais à agir contre celui-ci. Et cherchant à agir ainsi contre le mal, non seulement il s'en délivre, mais, de surcroît, il en vient à découvrir les explications qu'il avait à un moment cherchées. Si l'humanité est en butte au mal, c'est qu'elle chute de l'humanité pratique dans l'humanité théorique. Par désir non plus de vivre mais de jouer avec l'existence.

Le mal fait partie de ces choses, comme la vie, qu'on ne comprend qu'en existant. Qu'en s'engageant contre lui. Au lieu de demeurer extérieur à lui. C'est donc dans la lutte éthique contre le mal que se trouve la clé du mal et non dans la théorisation du mal faisant de celui-ci un objet "intéressant" sur lequel il serait bon que l'on se penchât. Et plus profondément, c'est dans l'ouverture à l'existence que se trouve cette même clé. Car, au-delà du fait de rechercher des explications à la vie, on vit, sans explications. Pour vivre. Dans la générosité et la gratuité. Vivant ainsi, on trouve, de l'intérieur de la vie, une générosité qui comble et qui apaise. Car, pourquoi s'en ferait-on, puisque l'expérience de la vie pour rien dévoile que dans ce rien il y a encore quelque chose ? Une générosité et à travers elle une présence. N'est-ce pas le signe que le néant est vaincu ?

Quand, en revanche, on soumet la vie à une explication, on manque la découverte de la vie gratuite et dans la vie gratuite la découverte de ce rien qui comble. Comment alors ne pas être obsédé par ce rien et vouloir tenter de le réduire ? Il y a une manière de penser qui crée la pensée du mal et qui, créant la pensée du mal, crée le mal tout court. Il y a une manière de ne pas penser qui, ne créant pas la pensée, ne crée pas la pensée du mal et donc le mal. D'où l'importance de ne pas penser. De faire taire la pulsion théorique et de laisser parler l'existence. [...]

Le vrai dépouillement et donc la véritable sainteté

Quand on souffre vraiment, on ne voue pas un culte à la souffrance, trop occupé que l'on est à souffrir. Quand on voue un culte à la souffrance, c'est qu'on ne souffre pas vraiment, mais que l'on joue avec celle-ci. Ce n'est donc pas parce que l'on souffre que l'on est purifié, ni parce que l'on s'anéantit pour Dieu que l'on est un saint. Au contraire. Pour être vraiment dépouillé, encore faut-il s'être dépouillé du dépouillement et à travers lui de la passion jouant avec celui-ci. Le saint ne cherche pas à être saint. Il est saint. Ce qui veut dire qu'il est simple et qu'il est humble en ayant fait taire en lui les passions et, en particulier, la passion de vouloir être et paraître un saint.

Pour exprimer cet état de vrai dépouillement et donc de véritable sainteté, le monachisme chrétien d'Orient utilise le beau mot d'*hesychia* qui a donné hésychaste et qui veut dire tranquillité. L'homme vraiment dépouillé est un homme tranquille et calme et non un homme convulsé, se tordant de douleur. La véritable ascèse n'est donc pas ce que l'on croit. Celle-ci n'est pas souffrance comme on le pense trop souvent, mais apaisement. Détachement à l'égard des passions, dont la passion d'être sans passions et de vouloir faire de soi un cadavre vivant. Ce qui est un signe. Le signe qu'un tel dépouillement est un retour à la vie et non un rapport à la mort. Il y a donc un dépouillement qui rend plus vivant.

Tout ce dont on se détache ne diminue pas forcément. Au contraire ! Cela allège. Il faut s'alléger. On taille bien la vigne afin de favoriser la poussée du raisin. Pour être dans un rapport essentiel de soi à soi, de soi à ce qui fait vivre, il faut tailler de même. Se délivrer du superflu. Ce détachement vécu sous la forme d'une mort symbolique est vivifiant. Toutes les sagesse l'ont pratiqué et le pratiquent encore. Et pour cause. C'est lui qui donne son langage à la vie en la délivrant des obstacles qui l'embarrassent. Le

principal est la confusion de soi avec soi ainsi qu'avec les choses qui fait que nous manquons la vie et que nous nous manquons nous-mêmes par trop grand désir de vouloir les posséder. Qui veut posséder est possédé, est-il rappelé.

Aussi convient-il de se déposséder si l'on ne veut pas être possédé et entreprendre de vivre une mort symbolique à soi comme à la vie, dont l'expérience montre qu'elle ne débouche pas sur la mort mais sur la vie. Tant il est vrai qu'un en se détachant ainsi de la confusion, on pénètre dans la distance d'où jaillit la relation et, par là, la proximité à soi et aux choses, alors que dans la confusion avec soi comme avec les choses, sans distance, avec celles-ci, nous sommes sans proximité avec elles et donc, dans l'éloignement absolu. C'est dans la distance que se crée la proximité. C'est ainsi qu'il faut toute une vie pour être dans la vie, la vie étant cette plus grande distance et cette plus grande proximité qui soient.

Le mal, un adversaire qui n'a pas d'être

[...] Freud, lorsqu'il a posé la question de l'inconscient, a clairement perçu que le problème de la souffrance humaine était lié au problème du savoir. 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. Avant que cette question des rapports entre souffrance et savoir ne soit ainsi posée dans la modernité à travers la question de l'inconscient, celle-ci a été posée de façon religieuse.

Dans la tradition de l'Orient chrétien, il a toujours été rappelé que le mal n'a pas d'être. Selon saint Maxime le Confesseur : "Le mal n'a pas d'existence indépendante par nature et il n'en aura jamais. Car, il n'a aucune espèce d'essence dans l'être, ni de nature, ni de substance autonome, ni de force, ni d'activité ; il n'est ni qualité, ni quantité, ni relation, ni temps, ni lieu, ni position, ni mouvement, ni possession, ni épreuve, pour pouvoir être contemplé en quelque chose qui ait l'être ; et il n'existe aucunement en tout cela par assimilation naturelle ; il n'est ni principe, ni moyen, ni fin⁶."

L'idée que le mal n'a pas d'être est la façon de poser d'une autre façon la question du savoir. Car, c'est une autre façon de dire que le mal n'est pas un objet. Donc, qu'on peut le regarder avec indifférence ou en faire le tour, comme le font les esthètes ou les désespérés qui font le tour de tout, y compris du mal. D'où l'idée qu'il faut regarder le mal autrement. Non pas d'abord comme une chose. Théoriquement. Mais, comme un adversaire. Pratiquement. En délivrant l'humanité du mal qui l'asservit. Ensuite, autre idée, l'idée qu'il faut voir le mal et la souffrance du point de vue de la vie et des forces de vie qui sont en l'homme, et non l'inverse. En voyant la vie et l'homme du point de vue de la souffrance. Ce qui va de pair avec le fait de lutter contre la souffrance et le mal.

Quand en effet on agit contre le mal, c'est qu'en général on suppose que celui-ci n'est pas une fatalité. Et quand on pense qu'il n'est pas une fatalité, c'est parce que l'on pense qu'il y a d'autres solutions dans l'existence que celle de devoir passer par le mal et la souffrance afin de progresser. Quand, en revanche, on n'agit pas contre le mal, c'est qu'en général on pense qu'il est une fatalité. Et, quand on pense qu'il est une fatalité, c'est

6. Saint Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, PG XC, 253, cité par le père Serge Boulgakof, *La lumière sans déclin*, trad. C. Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, p. 245.

que l'on pense qu'il n'y a pas d'autres solutions dans la vie que de passer par lui pour obtenir quelque chose de l'humanité.

Le fait de dire que le mal n'a pas d'être correspond à 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 de la vie en se plaçant du point de vue du mal. Parvenir à une telle position, c'est ce que veut dire sortir du savoir. Car, sortir de la posture du savoir, c'est-à-dire du désir d'un savoir de soi se clôturant sur soi, qu'est-ce sinon laisser parler les forces de vie insoupçonnées que tout un chacun possède en lui ?

Il est frappant de constater que ce que la tradition chrétienne d'Orient dit dans son langage du fait de sa foi dans l'idée que la Christ a vaincu la mort, d'autres traditions le disent dans le leur. [...]

La glorification de la souffrance, une catastrophe spirituelle

Le rapport à la vie comme aux forces profondes qui sont en elle est aussi important que l'action contre la souffrance. Car, les deux choses ne sont pas séparables. Quand on a une conscience profonde de la vie, on ne peut qu'agir contre ce qui fait souffrir les hommes. Ou bien c'est que l'on n'a pas une conscience véritablement profonde de celle-ci. Quand, à l'inverse, on lutte contre la souffrance et le mal, il serait paradoxal que l'on n'ait pas de conscience profonde de la vie. Car, comment ne pas trouver contradictoire le fait de vouloir sauver des vies humaines tout en proclamant, par ailleurs, que la vie n'a pas de sens ?

Il existe dans notre culture un problème de pensée et de culture à l'égard de la souffrance, parce qu'il existe un problème de sagesse perdue liée à un problème de religion perdue et de morale perdue.

Notre problème de religion perdue est lié aux problèmes que nous pouvons avoir avec la vie. Celle-ci est vie vivante de faire vivre la vie. Et elle demeure vivante en ne faisant vivre la vie que par la vie et du point de vue de la vie. Cette pleine relation de la vie à elle-même, c'est ce que nous appelons religion, qui veut dire relation.

Le fait que, en Occident, le christianisme ait glorifié la souffrance à un moment de son histoire et qu'il la glorifie parfois encore est une catastrophe spirituelle, dont la conséquence a été et demeure de désespérer et de révolter les esprits. La rationalisation du mal et de la souffrance, à travers une logique du signe, du savoir, du salaire ou du salut, a fait beaucoup de mal et grandement contribué à produire une culture de la souffrance. Aujourd'hui, les effets de celle-ci se mesurent non pas simplement à une désaffection vis-à-vis de la religion, mais, avant tout, à une perte de sens de la vie et de l'interrogation métaphysique sur l'être de celle-ci, interrogation sortie discréditée des grands discours prétendant nous expliquer, au nom de Dieu, de l'être ou de la vie, ce qu'il peut en être du mal et de la souffrance.

Du fait de sa religion perdue, l'Occident s'est tournée vers l'humanisme ainsi que la morale, en cultivant les valeurs de respect de soi-même comme de respect des autres. En adoptant également vis-à-vis de la question de la souffrance un comportement fondé sur le soupçon, la politisation ainsi que la personnalisation d'une telle question.

Parce qu'une telle démarche s'est efforcée de rompre avec la glorification de ce qui fait souffrir, celle-ci est un progrès considérable, s'agissant en particulier de la délivrance de l'humanité à l'égard de ses comportements archaïques qui lui suggèrent toujours d'aller chercher dans la violence et la souffrances les solutions des problèmes auxquels elle est confrontée. Toutefois, le développement des démocraties modernes a fait apparaître que ce que l'on pouvait croire être un progrès définitif est en réalité une avancée fragile. Car, il existe un revers de la médaille.

Le fait de ne plus poser aujourd'hui la question du sens de la vie comme du sens de la souffrance qu'en termes strictement individuels a des effets de solitude dramatiques. Chacun tend à s'enfermer seul dans son sens comme dans sa souffrance. Une grande hébétude collective nous a frappés, à ne plus savoir pourquoi on vit ni pourquoi on souffre et ce que signifie le fait de se poser une telle question. En outre, la politisation de la question de la souffrance a exaspéré les attentes et les frustrations vis-à-vis des gouvernements, provoquant ainsi la montée d'une culpabilisation et d'une victimisation collectives. Enfin, le risque d'une personnalisation à outrance de la question de la souffrance est celui de voir revenir par la fenêtre ce que l'on croyait avoir chassé par la porte. En l'occurrence, la glorification de la souffrance au nom du particularisme culturel ou de la différence en matière esthétique ou sexuelle.

La présence, une souffrance défaite

Cette crise de l'humanisme, aujourd'hui, à propos de la souffrance, est ce qui nous a fait dire qu'un troisième temps de la pensée est venu. Entre la glorification religieuse de la souffrance d'hier et la peur de souffrir d'aujourd'hui, il nous faut trouver autre chose. Quoi ? Une autre façon de nous rapporter à la vie comme à l'homme. Une telle façon existe déjà. A l'intérieur des religions existantes, il y a des courants de vie et pas simplement de mort. Ils ont quelque chose à nous dire. A nous de les retrouver. Dans l'humanisme de la modernité, on trouve aussi des courants de vie et pas simplement de mort. A nous, également, de nous en inspirer.

D'une façon générale, il existe un mot qui devrait nous guider davantage, c'est le mot "retour". Retourner ne veut pas dire aller en arrière. Retourner veut dire faire apparaître l'autre face et, en faisant cela faire vivre. La vie est vivante de faire retour à la vie en la faisant vivre sous toutes ses formes. D'où les retournements de la vie. Ses surprises. Ses renversements étonnants qui font qu'elle jaillit là où nous ne l'attendions pas. D'où en nous, ces états de retournements. D'émotions intenses, face à de tels renversements.

Dans la pensée, il en va de même. La vie est retour à la vie. Et, en étant telle, c'est là qu'elle en vient à dégager son caractère le plus étonnant : cette ré-flexion sur elle-même d'où jaillissent sa mémoire (forme du retour conservateur à soi) et son imagination (forme de retour créateur à soi). Si l'on voulait résumer ce qui unit ainsi tous les aspects de la vie à travers le retour de celle-ci sur elle-même, un seul mot conviendrait : celui de la présence. Car, qu'est-ce que la présence sinon le fait d'être dans la mémoire de soi et l'imagination de soi par le rapport à soi né du retour à soi ?

La présence née du retour à soi nous aide à guérir de nos souffrances. Que ce soit la présence de l'autre à travers la solidarité dans la relation de personne à personne. Ou que ce soit la redécouverte des forces de vie que l'on a en soi. Et pour cause, a-t-on envie de dire. Car, la présence est une souffrance défaite comme la souffrance est une présence défaite. Pour le comprendre, rien ne saurait être plus parlant que la double hélice de

l'A.D.N. qui caractérise l'information de la vie. Cette double torsion que l'on trouve en elle traduit bien ce que l'on trouve dans la présence.

Etre dans la vie et faire retour à la vie

La vie en effet qui se souffre elle-même est présence à elle-même en étant simultanément patience vis-à-vis d'elle-même (côté ontologique de la vie) et sensibilité vis-à-vis d'elle-même (côté anthropologique de la vie). La vie, en revanche, qui se subit elle-même est absence à elle-même en étant simultanément dureté à l'égard d'elle-même (côté pétrifié de la vie) et hystérie vis-à-vis d'elle-même (côté exacerbé de la vie). D'où deux torsions possibles. L'une, "tordue". Celle de l'absence à soi de la vie comme du sujet. L'autre, "tordante". Celle de la présence à soi de la vie comme du sujet. Avec de l'une à l'autre deux processus en sens inverse. L'un lié aux larmes. La vie se tordant de douleur du fait d'être une vie vivant "à peine". L'autre lié au rire. La vie se "tordant" de joie du fait d'être libérée de l'"à-peine".

On l'aura compris. Etre 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. Si, au sein de notre culture, le sujet et la vie étaient vraiment liés, on n'aurait pas affaire à la double crise qui nous caractérise sous la forme d'une crise religieuse et d'une crise de l'humanisme. Crise qui se traduit par une si grande difficulté à vivre, soit avec le religieux, soit sans le religieux. Soit avec l'humanisme, soit sans l'humanisme. Aussi faut-il souhaiter que les temps à venir soient des temps de réconciliation entre ces deux faces de nos vies. Ce qui ne se fera ni simplement avec l'humanisme ni simplement avec le religieux, mais avec un état d'esprit permettant de lier les deux. L'état d'esprit, en l'occurrence, lié au retour.

La question du sens

Présentement, le fait qu'un philosophe comme Luc Ferry repose la question du sens de la vie, dans son livre *L'homme-dieu ou le sens de la vie*⁷, est le signe que quelque chose bouge. La question du sens de l'existence n'est plus l'objet d'un haussement d'épaules ou d'un ricanement de la part des philosophes. On ne peut que s'en réjouir. Mais qu'il nous soit permis de dire qu'il est insuffisant de faire de l'homme le sens de la vie. Car, s'il est vrai que la vie est dans l'homme et que rien ne saurait se faire sans lui, et s'il est vrai que donner sa vie pour l'autre représente, à travers la générosité, le sommet de l'accomplissement d'une telle vie, il n'en demeure pas moins que l'homme est aussi dans la vie et que c'est cette appartenance à celle-ci qui fait de lui un homme vivant. D'où une contradiction profonde dans l'humanisme contemporain consistant à vouloir donner du sens à l'homme sans en donner à la vie qui est en lui ainsi qu'à vouloir fonder une religion humanitaire sans donner aucun sens au terme "religion".

7. Luc Ferry, *L'homme-dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset 1996.

**La vie n'est pas faite pour souffrir.
Donc vivons**

Lorsque la souffrance survient, celle-ci tend toujours à briser le lien que l'homme peut avoir avec la vie. Ou tout au moins à l'obscurcir. C'est la raison pour laquelle l'humain en nous tend à se retourner contre la vie qui l'accable, en élevant le cri de sa protestation. Rien ne pourra jamais justifier que l'on souffre et que la vie se passe à être une vie pour souffrir. Toutefois, lorsque le lien entre l'homme et la vie tend à se dissoudre ou à s'obscurcir, cela entraîne toujours de la souffrance. C'est la raison pour laquelle l'humain qui proteste en nous contre la vie proteste en nous aussi contre ce qui accable celle-ci en élevant le cri de sa mémoire.

Protesterions-nous contre la vie si nous n'avions pas le sens de la vie ? On ne peut renoncer ni à l'homme ni à la vie. Sauf à renoncer à l'homme et à la vie. Ce qui n'est pas séparable. L'homme en nous s'insurgerait-il s'il n'avait pas le sens de la vie face à la souffrance ? Et la vie qui est en nous patienterait-elle, comme elle le fait, si elle n'attendait pas l'homme qui est en devenir en nous ? N'est-ce pas dès lors un même élan qui nous fait à la fois ne pas vouloir une vie où l'on souffre et vouloir vivre quand même ?

Si la protestation contre la souffrance est le signe de notre humanité et dans notre humanité, de notre vie perdue ou absente, le fait de vivre malgré la souffrance est, lui, le plus bel indice de notre protestation. Ceux qui traversent les épreuves auxquelles la vie les confronte en sont le vivant exemple. Ils parviennent à retourner ces épreuves qui font basculer la vie dans la servitude par le simple fait de vivre. Et vivant ainsi ils font jaillir une étonnante liberté de cette servitude en délivrant ce message : la vie n'est pas faite pour souffrir. Donc vivons.

(Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)

- *La Souffrance. Recherche du sens perdu*, Gallimard, coll. "Folio essais", n° 311, 342 p. 42F.

Au-delà du "mensonge qui consiste à la justifier" ou du désespoir qu'elle engendre, le "sens" de la souffrance se situe "au-delà du sens comme du non-sens" : ce n'est pas parce qu'il y a souffrance que la vie n'a pas de sens, c'est parce que la souffrance existe que la vie doit avoir d'autant plus de sens (SOP 223.34).

Les extraits retenus pour ces bonnes feuilles se trouvent p. 109-120, 134, 322-333.

- *Bertrand VERGELY, agrégé de philosophie, enseigne en classe préparatoire à Orléans. Il est également chargé de cours à l'Institut d'études politiques et à l'Institut de théologie orthodoxe (Institut Saint-Serge) à Paris.*